

33



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



NESİH

(نسخ)

Aklâm-ı sittenin çok kullanılan bir çeşidi.

Sözlükte “hükmünü ortadan kaldırmak, bir eseri istinsah etmek” gibi anlamlara gelen nesh kelimesi, hat sanatında özellikle kitap istinsahında ve basma eserlerde yaygın biçimde kullanılan bir yazı çeşididir. Aynı kökten gelen nessâh kelimesinin nessâhân-ı hattâtîn (nesih yazanlar) şeklinde kaynaklarda yer aldığı görülmektedir (Âlî, s. 24). Mushaf yazımında kûfî hattının geçerliliğini ortadan kaldırdığı için bu yazıya nesih adının verildiği kanaatini taşıyanlar bulunmakla beraber (Yazır, I, 92) buna tarihen imkân yoktur. Önceleri neshî adıyla daha basit bir yazı olarak kullanılan ve V. (XI.) yüzyıldan itibaren gelişme gösteren nesih hattının mushaf kitâbetinde bu devirler için reyhânîye ve muhakkaka göre daha geri planda kaldığı anlaşılmaktadır.

İslâm’ın doğuşunda Hicaz bölgesinde geometrik, dik ve yatay çizgilerin hâkim olduğu yazı ile günlük işlerde, mektup ve ticarî yazışmalarda tercih edilen yuvarlak karakterli iki değişik yazı kullanılmaktaydı. Yuvarlak yazı Emevî ve Abbâsîler döneminde kullanım alanı daha da genişleyerek işlendi; önce “mevzun”, sonra da “mensûb” vasıflarını kazandı. Yazıldığı kamış kalemin ağız genişliği 1 mm. civarında olan bu yazı, verrakların mesleklerinden kinaye olarak “verrâkī” adıyla anıldığı gibi istinsah vasıtası oluşundan dolayı “neshî” ismiyle de tanındı. Irak’ta doğduğu için “ırakī”, ayrıca bünyesindeki düzlüklerden dolayı “muhakkak” da denilen bu yazı aklâm-ı sittenin kısmen kaynağı olmuştur. Batılı araştırmacılar, o devirde İslâm âleminde kûfî dışında kullanılan küçük ve büyük ebattaki her yazıya neshî veya nesih adını vermişlerdir. Kısa zaman içinde neshî yazıdaki düz karakterler reyhânînin, yuvarlak karakterler ise nesih hattının doğmasına zemin hazırlamıştır.

V. (XI.) yüzyılın hattatları arasında mühim mevkii olan İbnü’l-Bevvâb’dan nesih hattıyla herhangi bir eser zamanımıza kadar gelmiş değildir; İbnü’l-

Bevvâb'ın reyhânî hattıyla mushafı vardır (Chester Beatty Library, nr. 1431). Onun nesih üslûbunu temsil eden Muhammed b. Altuntaş'a ait 582 (1186) tarihli mushaf Topkapı Sarayı Müzesi'ndedir (Yeni Yazılar, nr. 742). Hat sanatında çığır açan Yâkūt el-Müsta'sımî hem nesih hem reyhânî yazılarıyla birkaç mushaf bırakmıştır (İÜ Ktp., AY, nr. 6680). Yine Yâkūt zamanında uygulaması artan ve cesamet bakımından farklı hat nevileriyle yazılan mushaflarda da nesih hattı, buna göre daha kalın kalemle yazılan sülüs veya muhakkak gibi hat nevileriyle birlikte münâvebeli olarak kullanılmış, bu durum X. (XVI.) yüzyıla kadar azalarak sürmüştür. O devre kadar iki üç nevi hattın bir sayfa düzenine göre birlikte kullanılmasının yanı sıra muhakkak veya reyhânî hatları da mushaf yazılmasında sıkça tercih edilmiştir. Memlükler devrinde Kahire'de kullanılan nesih hattının harf araları tabii kaidesine göre daha açık, irice yazılan çeşidine "neshü'l-vazzâh", mâil satırlar halinde daha ince yazılanına "havâşî" (nesh-i hafî), en ince yazılanına da "gubârî" denildiği zamanımıza ulaşan örneklerinden anlaşılmaktadır.

Nesih hattının tabii kalem kalınlığı 1 mm. civarında kabul edilir. Daha geniş ağızlı kalemle yazılanına eskiden "celî nesih" denildiğine, Menâkıb-ı Hünerveran'da Celâlzâde Muhyiddin Amâsî hakkında yer alan methiyedeki, "Celâl oğlu ki hattât-ı cihandır / Nazîri gelmedi nesh-i celîde" beyti delil olarak gösterilebilir. Buna karşılık Tuhfe'de böyle celî yazan hattatlar için, "Sülüs kalemiyle nesih yazardı" denmektedir. Esasen nesih hattı genellikle kitaplarda kullanıldığından onun celî ölçülerinde

yazılmasına gerek duyulmamıştır. Celî nesih yazılara "câmi boyu" denilen en büyük ebattaki mushaflarda rastlanabilir. XIX. yüzyılda yüksekliği 2 metreyi bulan büyüklükteki hilye levhalarında nesih hattının en iri şekline rastlanır ki bunların kalem ağzı 3 milimetreye kadar çıkar. Vakıflar İstanbul Türk Hat Sanatları Müzesi'ndeki (nr. 2827), Hasan Rızâ Efendi'nin 1305 (1888) tarihli hilyesi, Mustafa Halim Özyazıcı'nın Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki Âyetü'l-kürsî levhasında görülen nesih hattı böyledir (Derman, Türk Hat San'atının Şâheserleri, rs. 58).

Nesih hattı, kalemin ince olarak dikine ve kalın olarak ufkî istikamette kullanılışı sırasında münhanî hareketlerle sola hafif meyilli yazılır; bunun nisbeti yazıldığı kaleme göre bir nokta boyudur. Uzun metinlerde harflerin

kaidelere uygun ve düzgün bir şekilde satıra oturtulması için mıstar denilen satır aletinin kullanılması şarttır. Mıstar, satır çizgilerinin başlama ve bitirme sınırlarıyla beraber bir mukavva üzerinde ibrişimle gerilerek kabartı halinde tesbit edilmesiyle hazırlanır. Nesih hattı istifli olarak yazılmaz, daima satır halindedir. Harflerin kelime teşkili için yanyana sıralanmasına bir hareketlilik getirmek üzere "kâf-ı mebsûta"nın (boru kefi) satırlara serpiştirilmesi veya çanaklı harflerin kendisinden sonraki birkaç harfi içine alır şekilde uzatılması hattatların sanat kudretlerini gösterdiği bir sahadır. Muhakkakla reyhânî ve tevkī ile rikā' arasındaki şekil benzerliği sülüs hattıyla nesih arasında çok daha azdır. Matbaanın Osmanlı Devleti'ne girişinden önce yazma kitap istinsahında en fazla kullanılan yazı nevi nesih olmuştur. Harekeli yazılabildiği gibi Türkçe için harekesiz yazılması da mümkün olduğundan dinî ve ilmî her konuda nesih tercih edilmiştir. Nesih yazının kullanım sahası sadece kitap yazılmasıyla sınırlı değildir. Yalnız olarak veya bir sülüs satırının altında üç beş satır nesih bulunmak üzere kıtalar ve bunların bir araya getirilişiyle oluşan murakkaa ve hilye-i nebevî levhalarında da genellikle nesih hattı kullanılmıştır. Uzun metinlerde kalem ağzının yıpranıp yeniden açılması, bunda da aynı kalınlığın tutturulamaması yüzünden doğan kusuru önlemek için hattatlar XIX. yüzyıldan günümüze kadar cava kalemi kullanmışlardır.

Nesih hattı Osmanlılar'da Şeyh Hamdullah Efendi'den itibaren yeni bir tarz kazanmıştır. II. Bayezid'in teşvikiyle gerçekleşen bu yenilik hareketleri aklâm-ı sittenin bütününde görülmekle beraber Şeyh Hamdullah üslûbunda daha çok nesih yazı estetik değer kazanmıştır. Ahmed Karahisârî, aklâm-ı sittenin diğer nevilerinde olduğu gibi nesih hattında da Şeyh Hamdullah üslûbuna karşı Yâkūt el-Müsta'sımî tavrını ihya etmeye çalışmışsa da bu çaba ancak bir hattat nesli müddetince devam ettirilebilmiştir.

Nesih hattı İstanbul'da tekâmülünü sürdürürken diğer İslâm ülkelerinde de Osmanlı üslûbu benimsenmiş ve yayılmıştır. Ancak İran sahasında yer alan İslâm devletleri Yâkūt el-Müsta'sımî yolunu tutmuşlarsa da XVI. yüzyıldan sonraki hattatlar Yâkūt üslûbundan da uzaklaşarak farklı bir tavırla yazmaya devam etmişlerdir.

Şeyh Hamdullah'tan başlayarak mushaf Osmanlılar'da nesih hattıyla yazılmıştır. Bu sebeple Müstakimzâde nesih hattını "hâdim-i kitâb-ı kerîm"

olarak vasıflandırmaktadır (Tuhfe, s. 28). Osmanlı tarihi boyunca ömrünü nesih hattıyla mushaf yazmaya adamış binlerce hattat yetişmiş, sanat değeri taşıyan mushaf yazanlar arasında Ramazan b. İsmâil 400, Çemşîr Hâfız 454 adet mushaf yazarak ön sırayı almışlardır.

Osmanlılar'da nesih öğretimi münferit olarak yürütülmekle beraber yaygın görülen şekli sülüs-nesih nevilerinin birlikte meşkedilmesidir. Dört satır üzerine tertiplenen yatay dikdörtgen biçimli bu sülüs-nesih meşklerinin ilk ve son satırları sülüs,

ortadaki iki satır -daha kısa olarak-nesih yazılarına tahsis edilmiştir.

XVII. asrın son çeyreğinde Hâfız Osman aklâm-ı sittede yeni bir üslûp ortaya koymuş, özellikle sülüs ve nesih yazılar yeni estetik değerler kazanmış, bu üslûp kısa zamanda benimsenmiş, Osmanlı topraklarında yayılmıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren Hâfız Osman'ın nesihteki üslûbu Yedikuleli Seyyid Abdullah, Şekerzâde Seyyid Mehmed, Eğrikapılı Mehmed Râsim, İsmâil Zühdü, Abdülkadir Şükrü, Mahmud Celâleddin Efendi gibi üstatlar elinde gelişimini sürdürmüş, XIX. yüzyılda Kazasker Mustafa İzzet ve Mehmed Şevki efendilerle yeni bir üslûp kazanarak XX. yüzyıla ulaşmıştır. Şevki Efendi'nin nesih hattına getirdiği harf mükemmelliği bu konuda nihaî nokta sayılmaktadır.

Osmanlılar'da ilk basılan kitaplarda en çok nesih hattı tercih edilmiş, Sultan Abdülaziz devrinde 1866'da Kazasker Mustafa İzzet Efendi'ye yazdırılan ve bunlardan hakkedilmiş kalıplarından döküm yapılan çeşitli puntolardaki nesih hurufat harf inkılâbına kadar matbaalarda kullanılmıştır. Aslından basılan ve nesih hattıyla yazılmış olan mushafların iki unutulmayacak ismi ise Hasan Rızâ ve Kayışzâde Hâfız Osman Nûri efendilerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 24; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 28; Salâhaddin el-Müneccid, Câmiʿu meḥâsini kitâbeti'l-küttâb, Beyrut 1962, s. 25, 29, 63,

89; A. Grohmann, Arabische Paläographie, Wien 1967, II, 233-238; Yazır, Kalem Güzeli, I, 92-93; III, 326-328; M. Uğur Derman, Türk Hat San'atının Şâheserleri, İstanbul 1982, rs. 58; a.mlf., "Hat San'atında Osmanlı Devri", İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 33-43, ayrıca bk. Katalog, s. 179-232; Nihad M. Çetin, "İslâmî Hat San'atının Doğuşu ve Gelişmesi", a.e., s. 14-30.

M. Uğur Derman

NESÎKE

(النسيكة)

Çocuğun doğumunun ilk günlerinde Allah’a bir şükür ifadesi olarak kesilen kurban

(bk. AKÎKA; KURBAN).

NESÎMÎ

(نسيمي)

(ö. 820/1417 [?])

Hurûfîliği ile tanınan mutasavvıf şair.

Kaynaklarda doğum yeri ve tarihi hakkında yeterli bilgi bulunmadığı gibi son dönem çalışmalarında da çelişkili bilgiler vardır. İran kaynakları Şîraz ya da Şirvan'da, XVI. yüzyıl Osmanlı tezkirecilerinden Âşık Çelebi Diyarbekir'de, Latîfî ise Bağdat'ta (Nesîm nahiyesi) dünyaya geldiğini söylemektedir. Nesîmî ile aynı dönemde yaşayan İbn Hacer el-Askalânî onu Tebrizli gösterir (İnbâʾü'l-ġumr, VII, 269-270). İbnü'l-İmâd da aynı bilgiyi tekrarlar (Şeẕerât, VII, 144). Türkçe divanındaki bir beytine (Ayan, Nesîmî, II, 578) ve Âşık Çelebi'nin Meşâirü'ş-şuarâ'sına (vr. 133a) göre Türkmen asıllıdır. Bunun yanında Arap olduğunu söyleyenler bulunsa da Türkleşmiş bir soydan geldiği ve ana dilinin Türkçe olduğu anlaşılmaktadır (Seyyid Nesîmî Divanından Seçmeler, s. VII). İbn Hacer el-Askalânî'nin Nesîmüddin (İnbâʾü'l-ġumr, VII, 269), Sıbt İbnü'l-Acemî'nin Ali olarak verdiği adıyla ilgili Celâleddin, Ömer vb. isimler de zikredilmiştir; ancak İmâdüddin lakabı isim yerine geçecek kadar kabul görmüştür (Künûzü'ẕ-ẕeheb, II, 125). Künyesi Ebü'l-Fazl'dır. Hemen bütün kaynaklarda ismiyle birlikte "Seyyid" unvanı da kullanılmaktadır. İyi bir eğitim görmüş, genç yaşta tasavvuf yoluna girerek Fazlullāh-ı Hurûfî ile Bakü ve Şirvan'da bir süre beraber yaşamış, Hurûfîlik anlayışının en sadık temsilcilerinden biri olmuştur.

Nesîmî'nin önce Bedreddin eş-Şiblî'ye bağlandığı belirtilse de (Latîfî, s. 524) asıl şöhretini, Fazlullāh-ı Hurûfî'ye intisap ederek halifesi olduktan ve onun Timur tarafından idam edilmesinin ardından kazanmıştır. Fazlullah'ın öldürülmesi üzerine Azerbaycan'dan ayrılıp Türkçe şiirleriyle tanındığı Anadolu'ya gelen Nesîmî'nin I. Murad devrinde Bursa'ya ulaştığı ve burada iyi karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Hacı Bayrâm-ı Velî ile görüşmek için Ankara'ya gitmiş, Hurûfîlik'le ilgili fikirleri sebebiyle

huzura kabul edilmemiştir (İA, IX, 207). Ancak Ali Şîr Nevâî'nin Nesîmî hakkında övgü dolu sözler söylemesi (Nesâyimü'l-mahabbe, s. 437) onun Orta Asya Türk dünyasında önemli bir kişilik olduğunu göstermektedir.

Anadolu'da fikirlerini yayacak ortam bulamayan Nesîmî o tarihte Hurûfîler'in Suriye'deki en önemli merkezi olan Halep'e gitti. İbn Hacer el-Askalânî, onun burada Hurûfî şeyhi olarak faaliyette bulunduğunu ve bağlılarının çoğaldığını belirtir (İnbâʾü'l-ġumr, VII, 270). Ahmet Yaşar Ocak, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin aynı tarihlerde Halep'e uğramasının muhtemelen Nesîmî ile görüşmek amacını taşıdığını ileri sürmektedir (Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, s. 184). Halkın yanı

sıra Dulkadıroğlu Ali Bey'le kardeşi Nâsırüddin ve Karayülük Osman (M. Râgıb et-Tabbâh, III, 16), Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah gibi devlet adamları da fikirlerinden etkilendiler (Değirmençay, s. 40 vd.). Nesîmî şairlik gücünü fikirlerini yaymak için kullandı. "Tanrı'nın insan yüzünde tecelli etmesi" ve "vücudun bütün organlarını harflerle izah" gibi fikirleri Sünnî çevrelerde tepkiyle karşılandı. Halep ulemâsı onun ulûhiyyet iddia ettiğini, görüşlerinin İslâm'a aykırı olduğunu ileri sürerek öldürülmesi için fetva verdi. Bu fetva, Memlük Sultanı el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin onayını alan saltanat nâibi Emîr Yeşbek tarafından boynu vurulup derisi yüzülmek suretiyle uygulandı (İbn Hacer, VII, 270; Latîfî, s. 526-527; Kınalızâde, II, 986). İbn Hacer, olayları kronolojik sırayla ele aldığı eserinde 820 (1417) yılına ait hadiseleri anlatırken onun bu yılda (İnbâʾü'l-ġumr, VII, 269), aynı eserinin bir başka yerinde ise 821'de (1418) (a.g.e., V, 47) öldürüldüğünü belirtir. Sıbt İbnü'l-Acemî (Künûzü'ẕ-ẕeheb, II, 125-126) ve İbnü'l-İmâd el-Hanbelî de (Şeẕerât, VII, 144) Nesîmî'nin 820'de (1417) katledildiğini söyler. Onun ölüm tarihini 807 (1404), 824 (1421) ve 837 (1433) olarak veren kaynaklar da vardır. Abdülbaki Gölpınarlı ise Refîî'nin Beşâretnâme'sinde Nesîmî'yi "şehîd-i aşk-ı fazl-ı zü'l-celâl" diye andığını belirterek onun bu eserin telif tarihi olan 811'den (1408) önce öldürüldüğünü kaydeder (İA, IX, 207). Kabri Halep'te kendi adıyla anılan bir tekkede bulunmaktadır. Şîraz yakınlarında Zerkan dışında bir mezarının bulunduğu kaydedilse de (Rızâ Kulı Han Hidâyet, s. 236) burası bir makam mezar olmalıdır.

Nesîmî ilâhî sıfatlara sahip olan insanın kutsallığının, saygınlığının ve

özgürlüğünün korunması gerektiğini söylemiş, inandıklarını ve gerçekleştirmek istediklerini Hurûfîlik'te bulmuştur. Ona göre insan varlık güzelliğinin aynasıdır. Onu korumak, ona saygı göstermek bu güzelliğin korunması demektir. Çünkü Tanrı insan yüzünde görülür. Nesîmî'ye göre insan ceset ve ruhtan ibaret olmasına rağmen aslında daha yüce bir varlıktır. Kalenderîler tarafından takdis edilen şairin bazı şiirleri bu zümrelerin âyinlerinde okunmuştur. Nesîmî'nin seyyid olması ve Alevî-Bektaşîler'in yedi büyük şairinden biri kabul edilmesi kendisine çeşitli yerlerde mezar izâfe edilmesine yol açmıştır. Ayrıca Nesîmî bu çevrelerde şehid ve mazlum bir velî olarak çok büyük kabul görmüş, hakkında çeşitli menkıbeler oluşmuştur.

Dilinde Âzerî Türkçesi özellikleri ağırlıklı olsa da Nesîmî, Oğuz Türkçesi'yle teşekkül etmeye başlayan klasik şiir dilinin kuruluşunda açık, sade ve âhenkli diliyle önemli rol oynayan lirik, samimi ve coşkun şairlerin başında gelir. Tasavvuf ve Hurûfîlik terimleri bir tarafa bırakılırsa dili halk diline çok yaklaşır. Nesîmî inanç ve heyecanlarını olduğu gibi şiire dökmekten kendini alamamış, ateşli ve taşkın sözler söylemiş, hayranlığını ifade ettiği Hallâc-ı Mansûr gibi canını feda etmekten kaçınmamıştır. Aynı zamanda divan edebiyatının mazmunlarını klişeleştirmeyi gerçekleştiren ilk şairlerdendir. Ayrıca Âzerî Türkçesi'nin Fuzûlî'den önceki en büyük şairi olarak kabul edilir.

Türk edebiyatında önemli etkisi olan Nesîmî'nin en çok tesirinde kalanlar mutasavvıf ve özellikle Hurûfî şairlerdir. Şiirlerine kendi döneminde ve ölümünden sonra birçok nazîre yazılmıştır. Onun etkisinde kalan Türk şairlerinden XV. yüzyılda Âzerî şair Habîbî, Diyarbekirli Halîlî, Karakoyunlu hükümdarlarından Cihan Şah (Hakîkî), Hurûfî şairlerinden Refîî ve Penâhî; XVI. yüzyılda Arşî ve Usûlî sayılabilir. Şah İsmâil de (Hatâî) Hurûfîliği yeniden canlandıran bir hükümdar olarak Nesîmî'ye nazîreler yazan ve onu taklit eden şairlerdendir (ayrıca bk. Ayan, Nesîmî, I, 89-104).

Nesîmî, Azerbaycan'da doğumunun 600. yılı itibar edilerek 1973'te UNESCO'nun kararıyla anılmıştır. Bu vesileyle onunla ilgili ortaya konan çeşitli eserlerden bazıları şunlardır: İmamverdiyev Gabil, Nesimi (Bakü 1974, manzum hikâye); Fikret Emirov, Nesimi Dastanı (1977, koreografik

poema); İsa Hüseynov, Mahşer (Bakü 1982, roman). Ressam Mikayıl Abdullayev Nesîmî'nin portresini yapmış, ayrıca bazı şiirleri bestelenmiş, hakkında bir film çevrilmiş, Azerbaycan Millî İlimler Akademisi Dilcilik Enstitüsü'ne adı verilmiştir. Azerbaycan dışında İran ve Türkiye'de Nesîmî hakkında yapılmış çeşitli çalışmalar bulunmaktadır: Hüseyin Sıddîk (Nesîmî, Tahran 1353 hş. [tarihî dram], Feridun Aşurof'tan çeviri); Seyyid Ali Sâlihî (Ḳaḳnûs der Şeb-i Ḫâkister, Tahran 1368 hş.); Reha Çamuroğlu (Sabah Rüzgârı: Enel-Hakk Demişti Nesîmî, İstanbul 1992).

Eserleri. 1. Divan (Türkçe). Nesîmî'nin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan divanı yanında mecmualarda da şiirlerine sıkça rastlanır. Biri Azerbaycan'da, diğerleri İstanbul'da (1260, 1286) olmak üzere beş defa basılan divanın Azerbaycan'da yapılan ilk baskısından sonra (nşr. Selman Mümtaz, Bakü 1926) Cihangir Gehramanov eserin sözlüğünü yayımlamış (Nesimi Divanı Leksikası, Bakü 1970), ilk tenkitli neşrini de Arap harfleriyle gerçekleştirmiştir (İmadeddin Nesimi, Eserleri, I-III, Bakü 1973). Hüseyin Ayan, üzerinde doktora çalışması yaptığı divanı (1970, AÜ DTCF) önce tek cilt (Nesîmî Divanı, Ankara 1990), ardından iki cilt (Ankara 2002) halinde yayımlamıştır. Bu yayıma göre divanda üç mesnevi, 457 gazel, dört müstezad, bir murabba, üç terciibend, 315 tuyuğ, dört beyit bulunmaktadır. Fatih Köksal Türkiye'de basılan Nesîmî divanlarında yer almayan otuz altı, Ömer Zülfe de on altı yeni tuyuğ tesbit etmiştir (bk. bibl). Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun açıklamalarla Nesîmî divanından yaptığı seçmeler, hem şairin şiirlerinin daha iyi anlaşılmasında hem de şiir şerhi alanında dikkate değer bir çalışmadır (bk. bibl.). 2. Dîvân (Farsça). Nesîmî'nin basılmış olan (İstanbul 1260) bu divanı yanında şiir mecmualarında da çeşitli şiirlerine rastlanır (Karatay, s. 313, 318). Nesîmî Farsça şiirlerinde Fazlullāh-ı Hurûfî'yi sıkça anmış, Hurûfîlik'le ilgili konulara yer vermiş, on iki imamı ve Hz. Ali'yi öven şiirler yazmıştır. Hamid Mehmedzâde (Dîvân-ı Fârsî-yi Nesîmî, Bakü 1972), Pervîz Abbâsî-yi Dâkânî (Dîvân-ı Seyyid ʿİmâdüddîn Nesîmî, Tahran 1369 hş.) ve Yedullāh-i Celâlî-i Penderî (Zindegî ve Eşʿâr-ı ʿİmâdüddîn Nesîmî, Tahran 1371 hş., 1382 hş.) tarafından neşirleri yapılan divanın Türkçe çevirisini Veyis Değirmençay gerçekleştirmiştir (İmâdüddin Nesîmî ve Farsça Divanı'nın Türkçe Çevirisi, Erzurum 2005). Buna göre Farsça divanda 290 gazel, yedi kaside, beş mesnevi, bir terciibend, bir müstezad, bir muhammes terkibibend, bir musammat, seksen beş rubâî, yirmi kıta, üç Arapça, iki

Arapça-Farsça mülemma‘ gazel bulunmaktadır. Divan, ayrıca İran’da hattat İsmâil Nejad Ferd-i Luristânî’ye

ta‘lik hatla yazdırılarak yayımlanmıştır (Tahran 1370 hş.). Kathleen Burrill, Nesîmî’nin 158 Türkçe tuyuğ ve on dört Farsça rubâîsi üzerine bir doktora çalışması yapmış (1964, Columbia University), bu çalışma daha sonra The Quatrains of Nesimî Fourteenth-Century Turcic Hurufi adıyla yayımlanmıştır (The Hague-Paris 1972). 3. Mukaddimetü’l-hakāik. Fazlullāh-ı Hurûfî’nin Câvidânnâme’si esas alınarak yazılan bu Türkçe mensur eserde dinî meseleler, itikada ait konular harflerle açıklanmaktadır. Kitapta Kur’an’daki hurûf-i mukattaa ve abdest, ezan, ikāmet, zekât, savm, hac, ana babaya iyilik, îmân-ı yakīn gibi konularla ilgili, harflerle rakamlar arasında bağlantılar kurularak yorumlar yapılmaktadır. Nesîmî’ye aidiyeti kesinlik kazanmayan eserin çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Ayan, Nesîmî, I, 140-141; ayrıca bk. Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma Ktp., nr. 185; Adana İl Halk Ktp., nr. 1711; Süleymaniye Ktp., Tarlan, nr. 162/1; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 249/1). Latîfî, “Lisân-ı selâsenin her birinde bir divanı vardır” diyerek (Tezkiretü’ş-şu‘arâ, s. 524) Nesîmî’ye Arapça bir divan nisbet etmekteyse de esere henüz rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Nesîmî Divanından Seçmeler (haz. Kemal Edip Kürkçüoğlu), Ankara 1985, s. I-XXXII; Sıbt İbnü’l-Acemî, Künûzü’ẕ-ẕeheb fî târîḫi Ḥaleb (nşr. Şevkī Şaas - Fâlih el-Bekkâr), Halep 1417/ 1996, II, 125-126; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, V, 47; VII, 269-270; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü’l-mahabbe min şemâyimi’l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 437; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, vr. 133a; Latîfî, Tezkiretü’ş-şu‘arâ ve tabsıratü’n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 523-527; Kınalızâde, Tezkire, II, 986; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 817; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 144; Rıza Kulı Han Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü’l-ʿârifîn, Tahran 1305, s. 236-237; Osmanlı Müellifleri, II, 432-434; M. Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi’ş-şehbâʾ, Halep 1343/ 1925, III, 15-16; TYDK, I,

13-17; Abdülbâki Gölpınarlı, Nesimi-Usuli-Ruhi, İstanbul 1953, s. 3-10; a.mlf., “Nesîmî”, İA, IX, 206-207; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 313, 318; Ali Alparslan, Câvidânnâme’nin Nesîmî’ye Tesiri (doçentlik tezi, 1967), İÜ Ed. Fak. Genel Ktp., nr. THT 9, s. 50-60; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 155; a.mlf., Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 181-184; Yedullah-i Celâlî-i Penderî, Zindegî ve Eşʿâr-ı ʿİmâdüddîn Nesîmî, Tahran 1382 hş., s. 153; Hüseyin Ayan, Nesîmî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni, Ankara 2002, I-II; a.mlf., “Kul Nesîmî’ye Ait Olduğu Sanılan Şiirler”, EFAD, sy. 6 (1974), s. 21-33; Veyis Değirmençay, Karakoyunlu Hükümdarı Cihânşâh ve Farsça Şiirleri (Dîvân-ı Hakîkî), Erzurum 2004, s. 40 vd.; İbrahim Olgun, “Seyyit Nesîmî Üzerine Notlar”, TDAY Belleten (1970), s. 47-68; a.mlf., “Nesîmî Üzerine Notlar”, a.e. (1971), s. 195-207; İsmâil Hâkimî, “Nesîmî-i Bağdâdî”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, XXIII, Tahran 1977, s. 222-228; Abdülfettâh Revvâs Kalʻacî, “Lüʾlüʾetü Âzerbaycân ve şâʿirü’l-insân”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXXII/1, İslâmâbâd 1416/1996, s. 61-91; Hemid Memmedzade, “Nesimi’nin Farsça Divanı” (trc. Turgut Karabey), TDEAD, IX (1998), s. 135-147; Fatih Köksal, “Seyyid Nesimî’nin Bilinmeyen Tuyuğları”, TUBA, XXIV/1 (2000), s. 187-197; M. R. Hess, “Zum Stammbaum Einiger Türkischer Nesîmî-Handschriften”, Ar.Ott., XXI (2003), s. 245-257; Ömer Zülfe, “Nesîmî’nin Tuyuğlarına Ek”, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, II/4, Ankara 2005 (http://mtad.humanity.ankara.edu.tr); F. Babinger, “Nesīmī”, EI^2 (İng.), VIII, 8; “Nesimi”, Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakü 1983, VII, 229-231.

A. Azmi Bilgin

Görüşleri.

Edebî kişiliği yanında düşünceleri açısından da dikkate değer bir şahsiyet olan Nesîmî’nin bu yönü, klasik İslâmî ilimler ve bâtınî düşünce alanındaki birikimiyle vahdet-i vücûd ve hurûfî anlayışına duyduğu ilgiden kaynaklanır. Türkçe’nin yanı sıra Arapça ve Farsça da bilen şair tamamen seçmeci nitelikteki düşüncelerini üstün bir edebî kudretle ifade etmiş, benzer anlayışlara sahip bâtınî-sûfî çevreleri etkilemiştir.

Şairin fikrî bakımdan en önemli özelliği hurûfî düşüncesidir. Daha Bedreddin eş-Şiblî'ye bağlı bir derviş iken Hurûfîliğin kurucusu Fazlullāh-ı Hûrûfî'ye intisap etmesi ve onun önde gelen halifesi konumuna gelmesi kendisini koyu bir hurûfî şairi yapmıştır. Bu sebeple şiirlerinde Hurûfîliğin temel kitabı sayılan Câvidânnâme'ye çok sayıda atıf yaptığı gibi Hurûfîlik ilkelerine ve sembollerine de bolca yer vermiştir. Allah'ın ilkin Âdem'de, daha sonra genel olarak insanda, özel olarak da Fazlullah'ta tecelli ettiği düşüncesi, insan sûretinin ve organlarının kutsal ve sırlı olarak kabul edilmesi, hat ve nokta motifleri, sayıların kutsallığı şairde en sık rastlanan görüşlerdir (Ünver, Hurufîlik ve Kuran, s. 154-158). Ancak onun Hurûfîlik açısından asıl önemli tarafı, başta Fazlullāh-ı Hurûfî olmak üzere akımın önde gelenlerinin eserlerini Farsça yazmalarına karşılık onun düşüncelerini Türkçe ifade etmesi, Hurûfîliğin bilhassa Anadolu'da yayılmasında merkezî bir rol oynaması, bu düşünceyi İranlı Hurûfîler'e göre daha sistemli ve daha edebî bir dille anlatmasından ileri gelir.

Nesîmî'nin bir başka yönü de vahdet-i vücûdcu görüşleridir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından sistemleştirilen bu telakkiyi Nesîmî hurûfî düşüncelerle yoğurarak zengin bir içerikle ortaya koymuştur. Daha ilk mesnevisinde âşıkla mâşukun, secde edenle edilenin bir olduğunu, "Küllî yer ile gök Hak oldu mutlak / Söyler def ü ceng ü ney enelhak" beytiyle ifade etmiş (Divan, s. 53), "Ey Nesîmî, Hak Teâlâ sendedir / Hem sıfâtı dilde zâtı candadır" beytiyle de (a.g.e., s. 66) ilâhî zâtın kendi varlığıyla birleştiğini ileri sürmüştür. Ayrıca "yaratan, hayat veren, her şeye sahip olan" gibi Allah'a ait sıfatlarla kendini nitelemiştir (a.g.e., s. 88). Nesîmî'nin Hallâc-ı Mansûr'a ve "enelhak" motifine sıkça gönderme yapması ve Hallâc-ı Mansûr gibi dramatik biçimde öldürülmesi bazı müelliflerce "ikinci Mansûr" diye anılmasına yol açmıştır.

Dinin emirlerine aldırmayan bir bâtınî-ibâhî gibi görünen Nesîmî'nin mensup olduğu Hurûfîlik, Bâtınîliğin alt kollarından birini oluşturur. Nesîmî, İslâm'ın bazı inançlarını ve temel ibadetlerini hiçbir dil ve yorum kuralını dikkate almaksızın te'vil etmiştir. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm, onun şiirlerinde insanlara doğru yolu gösteren bir hidayet kitabı olmaktan çıkıp Hurûfîlik anlayışını temellendiren şifrelere dayalı bir kitap haline gelmiştir. Kur'an'ın nazmına hâkim olduğu görülen, şiirlerinin büyük çoğunluğunda

âyetlere yer veren ve bu sebeple “bâtınî Kur’an şairi” olarak da anılan Nesîmî’nin bütün yorumları âyetleri dil, mantık ve tefsir metodolojisinden ayrı Hurûfîlik istikametine çevirmesinden ibarettir (Ünver, Hurufîlik ve Kuran, s. 171 vd., 264 vd., 288 vd.). Temel ibadetleri de aynı bakışla değerlendiren Nesîmî namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin gerçek mahiyetlerinin medresede okutulan ilimlerle öğrenilemeyeceğini, bunların bâtınî hedefler amaçladığını söylemiştir (Divan, s. 138).

Birçok şiirinde başta Hz. Ali olmak üzere imamları öven Nesîmî, bazan vahdet-i vücûd anlayışının bir yansıması olarak Hz. Ali’ye ulûhiyyet atfeden deyişlere de yer vermiş, bir şiirinde onu rahmân, rahîm, evvel, âhir, ahad, samed gibi Allah’a ait sıfatlarla nitelemiştir (Üzüm, sy. 11 [2004], s. 82). Öte yandan on iki imamı öven şiirlerinde (Divan, s. 69, 73-74, 75-76, 99-100, 107) inanç ve ibadet anlayışlarına hiç temas etmemiştir. Kaynaklarda Nesîmî’nin Ca‘ferî mezhebine mensubiyetine dair bilgi yoktur.

Ağırlıklı anlayışa göre Nesîmî’nin Türkmen olması, görüşlerinin bâtınî ve seçmeci karakter taşıması, hurûfî öğretileri Sünnî olmayan çevrelerde yaymaya çalışması ve âlimlerin verdiği fetva ile öldürülmesi özellikle Alevî ve Bektaşî çevrelerinde yoğun ilgi görmesine yol açmıştır.

Kızılbaş Alevîleri’nin erkân kitabında müridlerin Nesîmî’nin şiirlerini okuması istenmiş (Buyruk, s. 49), ayrıca “can”ların duruş biçimlerini ifade eden “dâr”lardan birinin Nesîmî dârı olduğu, tâlibin bu dârda durması ve kendisini Nesîmî ile ilişkilendirip “derisinin Hak yolunda yüzüldüğünü” hatırlaması gerektiği ifade edilmiştir (a.g.e., s. 115). Nesîmî, Alevî ve Bektaşî çevreleri tarafından yedi büyük şairden biri olarak sevilip sayılmakla birlikte Kızılbaş Alevîleri, hurûfî öğretilerinden ziyade inancı uğrunda öldürülmesini merkeze alıp onu sembolleştirmişlerdir. Meselâ Pîr Sultan Abdal, deyişlerinde Nesîmî’ye çok sayıda atıfta bulunmakla beraber (Pir Sultan Abdal Divanı, s. 35, 80, 82, 112, 161, 410) bunların hiçbirinde şairin hurûfî anlayışına yer vermeyip dramatik biçimde öldürülmesini anlatmıştır. Bektaşîlik açısından ise çeşitli dönemlerdeki birçok şair onu hurûfî görüşlerini onaylama çerçevesinde anmıştır.

Nesîmî, yaygın İslâmî anlayışa mensup çevreler tarafından da farklı

biçimlerde değerlendirilmiştir. Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen bazı tasavvuf çevreleri onu bu görüşleri dolayısıyla överken hurûfî ve bâtınî yönü dolayısıyla da eleştirmiştir. Meselâ Sofyalı Bâlî Efendi, Nesîmî'yi "Işıklar" grubuna mensup zındık bir kişi diye nitelemiş, vahdet-i vücûdcu düşüncelere sahip Bursalı Şeyh Üftâde kendisini gerçeğe ulaşan, ancak gizlenmesi gereken şeyleri açığa vuran bir kimse diye anmış (Mehmed Ali Aynî, s. 109), Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi de Nesîmî'nin Hallâc-ı Mansûr gibi tevhid ehlinin ileri gelenlerinden olduğunu belirtmiştir (Sun'ullah Gaybî, s. 121).

BİBLİYOGRAFYA

Nesîmî, Divan (nşr. Hüseyin Ayan), Ankara 1990, s. 53, 66, 69, 73-74, 75-76, 88, 99-100, 107, 138; Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu (nşr. Fuat Bozkurt), İstanbul 1982, s. 49, 115; Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme (Abdurrahman Doğan, Kütahyalı Sunullah Gaybî içinde), İstanbul 2001, s. 121, 125; Pir Sultan Abdal Divanı (nşr. Esat Korkmaz), İstanbul 1994, s. 35, 80, 82, 112, 161, 410; Mehmet Ali Aynî, Türk Azizleri I: İsmail Hakkı, İstanbul 1944, s. 109; Ali Alparslan, Câvidânnâme'nin Nesîmî'ye Tesiri (doçentlik tezi, 1967), İÜ Ed. Fak. Genel Ktp., nr. THT 9, s. 60 vd.; Abdülbâki Gölpınarlı, Hurûfîlik Metinleri Kataloğu, Ankara 1973, s. 28-30; Mustafa Ünver, Hurufîlik ve Kuran: Nesîmî Örneği, Ankara 2003, s. 154-158, 171 vd., 264 vd., 288 vd.; a.mlf., "İslâm'ın Solunda Bir Kur'an Şâiri: Nesîmî ve Hac Motifleri", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 14, Samsun 2003, s. 221-244; İlyas Üzüm, "Kültürel Alevî Kaynaklarına Göre Hz. Ali Tasavvuru", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 11, İstanbul 2004, s. 82, 87, 92, 95; Hüsamettin Aksu, "Hurûfîlik", DİA, XVIII, 410-411.

İlyas Üzüm

NESİR

(النثر)

Şiirin dışında kalan söz dizimi kurallarına uygun anlatım biçimi.

Sözlükte nesr (nisâr) “dağıtmak, saçmak, sözü çoğaltmak” anlamında masdar ve “nazım dışında düzenlenmiş söz” anlamında isimdir. Karşıtı nazımdır. Nazımda mücevher taneleri konumundaki kelimeler belirli kural ve ölçülere göre ipe dizilmiş bir gerdanlığı sembolize ederken nesirde kelimeler böyle bir dizim kuralına tâbi olmadan dağınık haldeki mücevher tanelerini temsil eder. Nesir ayrıca belli kurallara bağlı bulunan nazma göre daha çok olması sebebiyle muhtevasındaki “çoğaltmak” mânasıyla da ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte nesirde de edebî güzelliği sağlayan dizim kuralları geçerlidir. Bu sebeple günlük hayatta kullanılan özensiz söz ve yazılarla çeşitli bilim dallarında kullanılan dil edebî değer ifade eden nesir türünden sayılmaz. Aklın payı sınırlı olan şiir daha çok hayal ve duygusal etkilenme ürünüdür. Nesir ise öncelikle akla dayanır, onda diğerlerinin payı düşüktür. Şiir abartı, tasvir, hüsn-i ta‘lîl, hayaller ve simgelerle gerçek dışı edebî bir atmosferi tasvir ederken nesirde nesne ve olayların gerçek yönleriyle anlatılması esastır. Bazı şarkıyatçılarla Tâhâ Hüseyin gibi yazarlar edebî nesri akıl ve düşünce ürünü gördükleri, İslâm öncesi Araplar’ında ise içe doğuş şeklinde (bedîhe, irticâl) söz söyleme geleneği hâkim olduğundan bu dönemde edebî nesrin bulunmadığı, o devreye nisbet edilen ürünlerin erken İslâm ve Emevîler zamanında bazı millî ve siyasî âmillerle uydurulmuş olduğu, dil ve üslûp özelliklerinin de bunu kanıtladığı, gerçek anlamda edebî nesrin İbnü’l-Mukaffa‘ ile başladığı şeklinde kanaat belirtmişlerdir. Tâhâ Hüseyin’in, Kur’an’ın üslûbunun şiire de nesre de benzemeyip kendine özgü bir konuma sahip olduğunu söylemesine rağmen gerçekte Kur’an Arap edebiyatında yazıya geçirilmiş ilk edebî nesir ürünü olup İslâm öncesi dönemin dil ve üslûp özelliklerini yansıtmasıyla bu devrede edebî nesrin bulunduğunun kanıtı sayılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’e elçi olarak gelen heyet başkanlarının hitabeleri de bunun kanıtlarından birini teşkil eder (Sâdık İbrâhim Urcûn, VIII/8 [1937], s. 557-560).

Modern şiir tecrübeleri şiirde vezin ve kafiyeyi ayırt edici ve estetik unsur olmaktan çıkarmış, iç âhengi ve şiir dilini ölçü kabul etmiş, bu sebeple bunları esas alan mensur şiirle serbest şiir gibi türler ortaya çıkmıştır. Aslında bir şiir parçasını vezin ve kafiye kayıtlarından kurtararak nesirle ifade etme ve bir nesir parçasını nazımla dile getirme meselesi IV. (X.) yüzyıldan itibaren tartışılagelmiştir. Nesrin mi yoksa şiirin mi üstün olduğu meselesi öteden beri gündeme getirilmiş, edebî olmaktan çok sosyolojik düşüncelerle işlenen konunun önemi, nâsir ile nâzımın görevi, eserin dinî ve ahlâkî değerlere uygunluğu gibi ölçülere göre hükümler verilmiştir. İnsanlık tarihinde zaruri, kayıtsız ve kullanımı kolay olduğu için âdi nesir şiirden önce mevcut olmuştur (bk. ŞİİR).

Şevkī Dayf, Arap edebiyatı nesir ürünlerinde birbirini izleyen sanat, tasnî‘ ve tasannu şeklinde üç temel üslûbun görüldüğünü belirtir (el-Fen, s. 7-11, 393-395). Bunlardan birincisi, söz sanatlarının mânaya bağlı olarak tabii şekilde ve gereği kadar kullanıldığı üslûp olup Câhiliye devrinden itibaren III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Emevîler döneminde kâtip Ebü’l-Alâ Sâlim b. Abdullah ile öğrencisi Abdülhamîd el-Kâtib, Abbâsîler zamanında İbnü’l-Mukaffa‘, Sehl b. Hârûn, Câhiz ve İbn Kuteybe bu üslûbun başlıca temsilcileridir. Secînin ve söz süslerinin yoğun şekilde kullanıldığı tasnî‘ üslûbu, özellikle IV. (X.) yüzyıl divan kâtiplerinin genellikle kısa olan resmî mektup ve yazışmalarında görülür. Bu üslûp Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh zamanından (908-932) sonra yaygınlık kazanmasıyla diğer edebî nesir ürünlerine de yansımış ve IV. (X.) yüzyılın sonuna kadar sürmüştür. Başlıca temsilcileri Büveyhî vezir ve kâtipleri olan Ebü’l-Fazl İbnü’l-Amîd, Sâhib b. Abbâd, Ebû İshak es-Sâbî, Ebû Bekir el-Hârizmî ve Bedîüzzaman el-Hemedânî’dir. Mânanın secî ve diğer söz süslerine feda edildiği, söz süslerinin temel gaye haline getirildiği, “sanat için sanat” anlayışı çerçevesinde nesir ürünlerinin verildiği tasannu üslûbu ise Bedîüzzaman el-Hemedânî’nin Maḳāmât ve risâleleri, ayrıca Hârizmî’nin mektupları ile başlamış, ardından Kābûs b. Veşmgîr, Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Harîrî ve Yahyâ b. Selâme el-Haskefî’nin edebî nesir ürünleriyle devam etmiş, modern zamanlara kadar hâkimiyetini sürdürmüştür. Mısır ve Endülüs’te de Doğu’ya ait bu üç nesir üslûbu çerçevesinde ürünler verilmiştir.

Modern Mısır nesrinde XIX. yüzyılda Batı ülkelerine gönderilen öğrenci gruplarının Avrupa edebiyatından etkilenmeleri yoluyla büyük değişiklikler olmuş, asrın

sonunda dört farklı akımı temsil eden dört nesir grubu oluşmuştur. Bunlar muhafazakârlar, mutedil yenilikçiler, aşırı yenilikçiler ve Suriye'den gelen göçmenlerdir. Dârü'l-ulûm ile Ezher mezunları "mescû' nesir" ekolü diye isimlendirilen eski süslü üslûbu muhafaza etmişlerdir. Muhammed Abduh, Hıfnî Nâsıf ve Hâfız İbrâhim'in özel mektuplarında (ihvâniyât), Ahmed Şevkī, Muhammed Müveylihî, Abdülaziz Çâvîş, Mustafa Sâdık er-Râfiî makale ve kitaplarında bu üslûbun başlıca temsilcileridir (Abdülhakîm Belba', s. 39; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, s. 431). Mutedil yenilikçiler ağdalı seci ve söz süslerinden uzak sade nesir üslûbunu benimsemişlerdir. Aşırı yenilikçiler ise fasih dili bırakıp halk dilini kullanma çağrısında bulunmuş ve eserlerinde bunu uygulamaya çalışmışlardır. Siyasî sebeplerle Suriye'den göç edenler ise daha çok Batı edebiyatının tesirinde kalmış, bir süre sonra gittikleri Amerika'da mehcer edebiyatını hazırlamışlardır. Halk dili uygulamaları kısa zamanda mizah konusu olarak ilgisini yitirmiş, gelişen sade basın üslûbunun süslü üslûbu gölgede bırakmasıyla mutedil yenilikçi üslûp hâkimiyetini kurmuştur. Yabancı edebiyatların etkisindeki günümüz yenilikçi üslûbunda hitap kitlesinin halk olması özensizliğe götürmüştür (Şevkī Dayf, el-Fen, s. 395). Mehcer edebiyatının nesir üslûbunda fikir zenginliği ve derinliği bulunmakla birlikte rekâket hâkimdir. Bunlardan başka Mustafa Lutfî el-Menfelûtî, Tâhâ Hüseyin ve Akkād gibi yazarlar Doğu ve Batı nesrinin güzelliklerini birleştiren eklektik bir üslûbu yansıtmaya çalışmışlardır.

İslâm öncesi döneminden intikal eden nesir türlerinin başında hutbe ve hitabeler gelir. Bunlar övünme, cesaretlendirme, savaşa teşvik, barış, evlilik gibi sosyal münasebetler, doğruya irşad, vasiyet vb. vesilelerle söylenmiş hitabeler ile elçi hitabelerinden oluşur. Üslûp özelliği olarak irticâlen söylenmiş, kısa fıkralı seciler, seçilmiş kelimeler, kısa ve irtibatsız cümleler topluluğu biçimindedir. Eksem b. Sayfî, Âmir b. Zarib ve Kus b. Sâide gibi bilgelerin dilinden bazı özdeyişlerle meseller ve kâhinlerin secilerle örülü hitabeleri Câhiliye devri nesir türlerindendir. Bu dönemde edebî olmaktan çok ticarî ve siyasî amaçlarla yazılmış veya güvenilir kişilerin ezberleyip şifahî olarak aktardığı az miktarda mektup örnekleri de mevcuttur. Erken

İslâm dönemiyle Emevîler devrinde siyasî çalkantılar ve dinî sebeplerle hutbe / hitabe türü şiirin mevkiini sarsan bir önem kazanarak büyük gelişme göstermiştir. Hitabeler önceki üslûp güzelliklerini koruduğu gibi irtibatsız cümleler topluluğu olmaktan kurtularak mantıkî bir örgü kazanmış, yeni din ve toplumun sorun ve konularıyla alanı genişleyip zenginleşmiştir.

Arap edebiyatının ilk müdevven edebî metni kabul edilen Kur'an'ın Mekke dönemi sûrelerinde his ve heyecanlara hitap eden şiir üslûbu hâkimdir. Çünkü bu sûrelerde insanın Allah'tan başkasına kulluk etmeme ilkesini amaçlayan tevhid inancı ile O'nun huzurunda hesap verme bilincini gönüllere yerleştirme amacı bulunmakta ve bunun duyguyu etkilemesi gerekmekteydi. Medine dönemi sûrelerinde ise genellikle akla hitap eden sâkin bir üslûp hâkimdir. Çünkü konuları ibadet, ahlâk ve insanlar arası ilişkilere yöneliktir. Arap şiir ve nesrinin en güzel niteliklerini kendinde toplayan, ancak bilinmekte olan şiir ve nesir kurallarını aşan Kur'an, Arap nesrini üslûp ve muhteva yönlerinden etkilemiş, edebî mektuplarla edebî eserler ve hutbeler ondan ustaca yapılan iktibaslarla zenginleştirilip süslenmiştir. İbrâhim b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 298/911) Kur'an'dan iktibas yapma usulüne dair er-Risâletü'l-ʿaẕrâ'sını (nşr. Zekî Mübârek, Kahire 1931), Ebû Mansûr es-Seâlibî el-İḳtibâs mine'l-Ḳurʾân'ını yazmış, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr el-Mes̱elü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir'inde, Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül adlı eserinde edebî nesrin ustaları olan kâtiplerin Kur'an'dan iktibas yapma usullerini öğrenmelerini meslekî eğitimlerinin bir parçası olarak görmüştür. K. Zakharia, “Les références coraniques dans les Maqamat d'al-Hariri” başlıklı makalesinde (Arabica, XXXIV [1987], s. 275-286), Harîrî'nin el-Maḳāmât'ında Kur'an'dan yaptığı iktibasları incelemiştir.

Hz. Peygamber'in kısa nesir parçaları halindeki hadisleri ve özellikle duaları ile onun ve halifelerinin mektupları erken dönem İslâm nesrinin önemli ürünlerindendir. Resûl-i Ekrem'in üslûbu sahâbenin hutbe ve mektuplarında etkisini göstermiştir. Bu etki, özellikle kendisiyle yakın alâkası bulunan Hz. Ali ile Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerde daha belirgin biçimde göze çarpmaktadır.

Emevîler'in çalkantılı dönemi hitabetin gelişmesini hızlandırmış, Câhiz el-Beyân ve't-tebyîn'inde şiir meseleleri yanında hitabet meselelerini,

çeşitlerini, onun ayırt edici özelliği olarak secie ilişkin konuları, hutbelerdeki paralel ifade ve klişeleri ele almıştır. Bu devirde Hişâm b. Abdülmelik'in kâtibi Ebü'l-Alâ Sâlim b. Abdullah ile resmî mektupların telif esasları belirginleşmeye başlamıştır. Yunanca bilen Sâlim'in mektup yazım usulü konusunda halifeye gelen Grekçe mektuplardan esinlendiği iddia edilmiştir. Öğrencisi Abdülhamîd el-Kâtib de resmî mektup yazma esaslarında Sâlim vasıtasıyla Grek resmî mektup geleneğinden, Fars kökenli olmasıyla da Sâsânî yazım geleneğinden yararlandığı ileri sürülür. Abdülhamîd el-Kâtib ve İbnü'l-Mukaffa'ın mektuplarıyla edebî mektup türü klasik şeklini almış, Câhiz'in risâlelerinde doruk noktasına ulaşmış, Abbâsî yönetimine nüfuz eden Fars asıllı Bermekîler ve Türk kökenli olup Sûlîler diye anılan kâtipler vasıtasıyla edebî mektubun gelişmesi devam etmiştir. Bu mektuplarla başlayan süslü nesir üslûbu başta makāmât türü olmak üzere edebî teliflere de yansımıştır. Hatta Abdülcebbâr el-Utbî'nin Kitâbü'l-Yemînî'si ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kâtibi İmâdüddin el-İsfahânî'nin eserleri gibi bazı tarihî telifler de bu üslûpla kaleme alınmıştır. Câhiz'in el-Beyân ve't-tebyîn'i, İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'i, Müberred'in el-Kâmil'i, İbn Vehb el-Kâtib'in el-Burhân fî vücûhi'l-beyân'ı (Naḳdü'n-nes̱r), Ebû Hilâl el-Askerî'nin Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn'i, İbrâhim el-Husrî'nin Zehrü'l-âdâb'ı, Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'in el-Mes̱elü's-sâʾir'i ve Nevâcî'nin Muḳaddime fî ṣınâʿati'n-naẓm ve'n-nes̱r'i gibi eserlerde Arap edebiyatı nesri, nesir türleri ve nesirle ilgili teorik bilgilere yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 52-53, 117, 289-290, 308, 351; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1983, III, 94-95; XI, 53-54; XVI, 383 vd.; XXIII, 545; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, I, 274 vd., 280; III, 260; IV, 215; VI, 111-117; VII, 89-90; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü'l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 286-291; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 35-45, 58-61, 89-92, ayrıca bk. tür.yer.; Tâhâ Hüseyin, Fi'l-Edebi'l-Câhilî, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif bi-Mısr), s. 362-371; Zekî Mübârek, en-Nes̱rü'l-fennî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ, Beyrut 1352/ 1934, s. 17-23, 38-51, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülhakîm Belba', en-Nes̱rü'l-fennî ve es̱erü'l-Câḥiẓ fîh, Kahire 1969, s. 14-180,

ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Kahire 1391/1971, I, 9-30; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, I, 398-423; II, 405-480; III, 441-565; IV, 513-640; a.mlf., el-Fen ve meẕâhibüh fi'n-nes̱ri'l-ʿArabî, Kahire 1977, s. 7-11, 389-395; Enîs el-Makdisî, Teṭavvürü'l-esâlîbi'n-nes̱riyye fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1982, s. 6, 42-43, 85-93, 112-160, ayrıca bk. tür.yer.; J. D. Latham, The Beginnings of Arabic Prose Literature, Cambridge 1983, s. 154-164; Blachère, Târîḫu'l-edeb, s. 22-23, 858-866; Hilmî Muhammed el-Kāûd, Medresetü'l-beyân fi'n-nes̱ri'l-ḥadîs̱, Riyad, ts. (Dârü'l-kāfile), tür.yer.; Mustafa ez-Zebbâh,

Fünûnü'n-nes̱ri'l-edebî bi'l-Endelüs fî ẓılli'l-Murâbıṭîn, Beyrut-Dârülbeyzâ 1987, s. 252-262; Ali Şelak, Merâḥilü teṭavvüri'n-nes̱ri'l-ʿArabî, Beyrut 1991-94, I-III, tür.yer.; Hâşim Sâlih Mennâʿ, en-Nes̱r fi'l-ʿaṣri'l-Câhilî, Beyrut 1993, s. 39-41, ayrıca bk. tür.yer.; M. Yûnus Abdülâl, Fi'n-Nes̱ri'l-ʿArabî: Ḳażâyâ ve fünûn ve nuṣûṣ, Kahire 1996, s. 4-14, 21-23, 31, 37-38, tür.yer.; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1423/2002, s. 18-27, 86-98, 176, 203, 215-220, 293-294, 398-399, 431-432; W. Marçais, "Les origines de la prose littéraire arabe", RAfr., LXVIII (1927), s. 15-28; Sâdık İbrâhim Urcûn, "en-Neşrü'l-fennî", el-Ezher, VIII/8, Kahire 1937, s. 557-560; a.mlf., "en-Neşrü'l-fennî baʿde'l-İslâm", a.e., VIII/9 (1937), s. 622-625; Ch. Pellat, "La prose arabe à Bagdad", Arabica, IX, Leiden 1962, s. 407-418; Sâbî, "Risâle fi'l-farḳ beyne'l-müteressil ve'ş-şâʿir (nşr. Ziyâd ez-Zuʿbî)", Ebḥâs̱ü Yermük, XI (1993), s. 129-165; S. Leder, "Prose", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starken), London 1998, V, 615-618.

İsmail Durmuş

FARS EDEBİYATI.

Fars edebiyatında nesir genel olarak sade nesir ve sanatlı nesir olmak üzere iki bölümde ele alınır. Sade nesir de konuşma nesri, hitabet nesri, mürsel nesir gibi kollara ayrılır. Konuşma nesrinde verilecek mesajın muhataba doğrudan doğruya iletilmesi amaçlanır; seci ve müzikal âhenkten yararlanılmadığı gibi yabancı ve karmaşık kelimelere de yer verilmez, dil

bilgisi kurallarına özen gösterilmez. Hitabet nesrinde muhatabın kavrayış gücü göz önünde bulundurularak ele alınan konu en fasih ve âhenkli şekilde dile getirilir. İran edebiyatında en çok kullanılan nesir türü olan mürsel nesirde bu tür kavramlar ve mânalar kelime oyunlarından, çapraşık ifadelerden uzak bir dil ve mantıklı bir âhenk içinde ele alınır. Dil bilgisi kurallarına tam anlamıyla uyulur, okuyucu dilden çok metnin içeriğine yönlendirilir. Lafız mâna ile tam bir uyum halindedir. Îcâz veya ıtnâb denilen söz sanatlarına ihtiyaç duyulmaz. Mürsel nesir sanatlı nesirle konuşma nesri arasında bir yerde olup içeriğe göre sanatlı nesre veya konuşma nesrine yönelir. Sanatlı nesre yöneldiğinde yüksek mürsel nesir, konuşma nesrine yöneldiğinde sade mürsel nesir adını alır. Sanatlı nesirde söze ve ifadenin süslenmesine önem verilir. Itnâb ve seciden yararlanılarak ifade mümkün olduğu kadar uzun tutulur, eş anlamlı kelimeler sıkça kullanılır. Bu da cümlenin anlaşılmasını güçleştirir.

Genel bir görüşe göre İran edebiyatında İslâm öncesi nesir tarihî ve idarî yazılar olarak iki grup altında toplanmıştır. Tarihî yazıların büyük bir çoğunluğunu oluşturan kitâbelerde sade ve açık bir dil kullanılmış, idarî yazılar olarak nitelenen dinî ve ilmî yazılarda ise daha çok kutsal kitaplarda görülen üslûba başvurulmuştur. Bu tarz nesirde belirli bir seviyede uyum ve âhenk sağlamak için cümlelerin sonu birbirine benzetilir; kelime ve cümleler tekrarlanır. Cümle tekrarları Aryâî ve Sâmî nesirlerinin ortak özelliğidir. Sâsânî Pehlevîsi nesrinin özellikleri az çok Avesta'nın nesriyle aynıdır. Cümlelerin kısalığı, kelimelerin anlamlarını tam olarak ifade etmesi, fiillerin cümle sonunda yer alması, seci bulunmaması ve sözde uzatmaya gidilmemesi bu özelliklerin belli başlılarıdır. İslâmiyet'in İran'da yayıldığı yıllardan itibaren Pehlevîce yerini yeni Farsça'ya bırakırken Pehlevî diliyle yazılmış Vîs ü Râmîn, Zerdüşt dininin önemli öğretilerini ihtiva eden Dinkert ve Avesta'nın bazı bölümlerinin tefsirleri Derî Farsçası'na ve Arapça'ya çevrilmiştir.

İki yüzyıldan fazla bir süre Arap hâkimiyeti altında kalan İran'da nâsirler Tâhirîler, Saffârîler ve Sâmânîler döneminde hükümdarlar tarafından himaye görmüştür. Arap hâkimiyetine, Arap gelenek ve göreneklerine karşı İran geleneklerine ve tarihine bağlı kalındığı Sâmânîler devrinde yeni İran edebiyatının temel eserleri sayılabilecek kitaplar yazılmaya başlanmış, özellikle eski İran tarihi canlandırılmaya çalışılmıştır. Bu dönemde nazımda

görülen ilerleme nesirde de kendini göstermiştir. Ebü'l-Müeyyed-i Belhî'nin İran bölgeleri hakkında değerli bilgiler içeren ʿAcâʾibü'l-ber ve'l-baḥr'ı (ʿAcâʾibü'l-büldân), Sâmânî Hükümdarı Mansûr b. Nûh'un emriyle veziri Ebû Ali Belʿamî tarafından Farsça'ya tercümesi yapılan Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin Târîḫ-i Ṭaberî'si, yine aynı müellifin Horasan ve Mâverâünnehir âlimleri tarafından tercüme edilen Tefsîr-i Muḥammed b. Cerîr ber Ḳurʾân'ı bu döneme ait Farsça mensur eserler arasında zikredilebilir. Ayrıca asıl kaynağını Pehlevîce'nin veya bu dilden Arapça'ya nakledilmiş eserlerin oluşturduğu kitaplar da vardır. Bunların en önemlileri İslâm öncesinden Arap hâkimiyetine kadar süren dönemi içine alan Şâhnâme-i Ebû Belḫî ile X. yüzyılın en iyi mensur şehnâmesi sayılan Şâhnâme-i Ebû Manṣûrî'dir. Dakīkī ve Firdevsî'nin yazdığı manzum şehnâmelerin ilk kaynağı olan bu ikinci esere Sâmânî Veziri Ebû Mansûr el-Muammerî tarafından devrin Farsça nesrinin özelliklerini hemen hemen tamamıyla aksettiren bir mukaddime yazılmış, bütün bu eserlerde edebî sanatlardan oldukça uzak sade bir nesir üslûbu kullanılmıştır. Bu devirde ve bundan sonra gelen devirde yazılan eserlerde Arapça zor kelimelere, darbımesellere, ifadeyi süslemek için Arapça şiirlere yer verilmemiş, halkın anlayacağı açık ve kısa cümleler tercih edilmiştir.

X. yüzyıla kadar Arapça'nın etkisinden nisbeten uzak kalan Farsça'ya XI. yüzyıldan itibaren Arapça kelimeler girmeye başlamış, XII. yüzyılda Farsça'daki Arapça kelimelerin sayısı büyük artış göstermiştir. İslâmiyet'i daha iyi tanıyabilmek ve Kur'an'ı, hadisleri anlayabilmek için Arapça öğrenimine ihtiyaç duyulması, İslâmî ilimlerin okutulması, Arap dilinde oluşan terimler, Yunanca, Pehlevîce, Süryânîce ve Hintçe'den yapılan çeviriler sonucu Arap edebiyatının zenginleşmesi zorunlu olarak İran dili ve edebiyatını etkilemiştir. Bu arada başlangıçta Sîstan, Horasan ve Mâverâünnehir'i içine alan bölgede meydana gelen Derî edebiyatı (saray edebiyatı) ve dili yavaş yavaş İran'ın diğer bölgelerine, daha sonra Gazneliler yoluyla Hindistan'a, Selçuklular yoluyla Anadolu'ya yayılmıştır. Hindistan'dan Anadolu'ya kadar uzanan geniş bir sahada yayılma imkânı bulan Farsça ile XI-XII. yüzyıllarda yazılmış mensur eserlerde iki tür nesrin hâkim olduğu görülür. Bunların ilki X. yüzyıldan beri devam eden sade nesir, ikincisi secili nesirdir. Bîrûnî'nin et-Tefhîm'i, İbn Sînâ'nın Dânişnâme-i ʿAlâʾî'si, Ebü'l-Fazl-ı Beyhakī'nin Târîḫ-i Beyhaḳī'si, Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'si ve Nâsır-ı Hüsrev'in Sefernâme'si ilk

türün belli başlı örnekleridir.

XI. yüzyılın başlarında ortaya çıkıp XII. yüzyılda gelişen ve uzun bir süre varlığını koruyan süslü ve secili nesir şiirde rastlanan bütün edebî sanatlarla örülmüştür. Arap nesrinin etkisiyle doğan bu nesrin ilk ve en büyük temsilcisi Hâce Abdullah-ı Herevî'dir. Ebü'l-Meâlî Nasrullah-ı Şîrâzî tarafından Farsça'ya çevrilen Kelîle ve Dimne'de eş anlamlı cümlelere, Arapça kelime, darbımesel ve şiirlere çokça yer verilmiş, buna karşılık seci sanatı daha az kullanılmıştır. XII. yüzyılda Nizâmî-i Arûzî Çehâr Maḳāle'sinde secili nesirle sade nesri bir arada kullanmıştır. Nizâmî'nin her makalenin giriş kısmında mümkün olduğu kadar bol seci yaptığı halde hikâyelere geçtiğinde sade nesre döndüğü görülmektedir.

XIII-XIV. yüzyıllarda her iki nesir türüyle eser yazılmıştır. Dinî, siyasî, edebî ve ilmî bir merkez olan Bağdat, Cengiz ve Timur istilâlarının devam ettiği bu yüzyıllarda önemini yavaş yavaş yitirmeye, Arapça da yavaş yavaş terkedilerek Farsça edebiyat ve bilim dili olarak birinci sırayı almaya

başlamıştır. Bu dönemde secili nesir yanında sade nesir de varlığını korumuştur. Hatta Şems-i Kays el-Muʿcem'inde olduğu gibi her iki üslûbu da kullanmaktan çekinmemiştir. Bu devirde secili nesirle yazılmış eserler arasında Atâ Melik Cüveynî'nin Târîẖ-i Cihângüşâ'sı, Vassâf'ın Târîẖ-i Vaṣṣâf'ı, sade nesirle yazılan eserler arasında Avfî'nin Cevâmiʿu'l-ḥikâyât'ı, Reşîdüddin Fazlullah'ın Câmiʿu't-tevârîẖ'i, Hamdullah el-Müstevfî'nin Târîẖ-i Güzîde'si, Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ı ve Ahmed Eflâkî'nin Menâḳıbü'l-ʿârifîn'i zikredilebilir.

İran nesri, Timur'un 1380-1381'de Horasan ve Sîstan'da ayaklanışı ile başlayıp Şah İsmâil'e kadar geçen dönemde aynı özelliklerini sürdürmüştür. Hükümdarların Türk olması, idarî ve askerî teşkilâtta Türkler'in bulunması sebebiyle Farsça'ya Türkçe kelimelerin girdiği, hatta Türkçe eserlerin kaleme alındığı bu dönemde yazılan eserlerin dilinin genellikle sade ve akıcı olduğu görülmektedir.

Safevîler devrinde Farsça nesir Timurlular dönemindeki çizgisini sürdürememiş, Azerbaycan'ın merkez bölgelerinde Türkçe en çok konuşulan dil özelliğini kazanmaya başlamıştır. Safevîler devri nesrinin bir

başka özelliği de Timurlular dönemine nazaran daha çok mensur halk hikâyesi yazılmış olmasıdır. Dâstân-i İskender, Ṭûṭînâme, Rezmnâme, Hint destanı Ramayana ve Mahabaharat tercümeleri, Ḳıṣṣa-i Hezâr Gîsû, Ḳıṣṣa-i Ṭâlib-i Pâdişahzâde ve Maṭlûb, Ḳıṣṣa-i Erşed ü Râşid, Ḳıṣṣa-i Eşref ü Fîrûz-i Vezîrzâde, Şîrînnâme, Ḳıṣṣa-i Çehâr Dervîş, Nûşâferînnâme gibi mensur hikâyelerin dili sade ve akıcıdır.

Afşarlar, Zendler ve Kaçarlar döneminde Farsça nesir kısmen XII, XIII ve XIV. yüzyılların nesrine dönmeye başlamıştır. XIX. yüzyılda tarihçi İbrâhim Vekāyi'nigâr XII. yüzyıl nesir üslûbunu kullanmış, "Bende" mahlasıyla Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazan Mirza Razî, tarihçi Vassâf ile Sa'dî-i Şîrâzî'nin üslûbu arasında bir üslûp benimsemiş, Abdürrezzak Bîg-i Dünbülî aynı üslûbu devam ettirmiştir. İyi bir devlet adamı olduğu kadar iyi bir nâsir ve şair olan Mirza Ebü'l-Kāsım Kāimmakām-ı Ferâhânî ise makale, mektup ve fermanlarında Sa'dî-i Şîrâzî'nin Gülistân'ındaki üslûbu izlemiştir. Kāimmakām'ın nesirlerinde eski nesirdeki uzun ve tumturaklı cümlelerin yerini kısa, tam ve nisbeten sade cümlelerin aldığı, mektuplarında eski nesir tarzına uyarak Farsça ve Arapça şiirlere yer verdiği, idarî yazılarında ise halk dilini kullandığı görülür. Bedâyi'nigâr adıyla tanınan Mirza Muhammed Nevvâb-ı Tahrânî, Mecdülmülk lakabıyla meşhur Hac Mirza Muhammedi Sînekî gibi XIX. yüzyıl tarihçi ve münşîleri klasik nesir üslûbuna ve tarih yazıcılığı geleneğine bağlı kalmışlardır. Buna karşılık gerek meşrutiyet düşüncesinin ortaya çıkması ve bu konuda halkı aydınlatma ihtiyacının belirmesi gerekse Batı'dan yapılan tercümelerin de etkisiyle Şeyh Ahmed-i Rûhî, Mirza Âgā Hân-ı Kirmânî, Mirza Melkum Han ve Tâlibof gibi yazarlarla İran nesrinde sadeleşme yolunda önemli adımlar atılmıştır. XX. yüzyılda Cemalzâde, Sâdık Hidâyet, Büzürg-i Alevî, Muhammedi Hicâzî, Sâdık-ı Çûbek, Ali Muhammedi Efgānî, Saîd-i Nefîsî, Seyyid Celâl Âl-i Ahmed, Gulâmhüseyn-i Saîdî gibi hikâye, roman ve tiyatro yazarlarının eserleriyle sağlam zemin üzerine oturan Farsça nesir aynı çizgide gelişimini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Gr.IPh., I-II; Browne, LHP, IV; Ethè, Târîẖ-i Edebiyyât; Rypka, ILG; Bozorg Alavi, Geschichte und Entwicklung der Modernen Persischen Literatur, Berlin 1964; Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Nes̱r, I-II; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1349 hş., I-III; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1350 hş./1971, I-II; a.mlf., Ez Nîmâ tâ Rûzgâr-i Mâ, Tahran 1374 hş.; Rızâzâde-i Şafak, Târîẖ-i Edebiyyât-ı Îrân, Şîraz 1352/1973; Zebîhullah Safâ, Muẖtaṣarî der Târîẖ-i Taḥavvül-i Naẓm u Nes̱r-i Pârsî, Tahran 1353/1974; Muhammed İsti'lâmî, Berresî-yi Edebiyyât-ı İmrûz-i Îrân, Tahran 2535 şş.; Mahmûd Keyânûş, Berresî-yi Şiʿr u Nes̱r-i Fârsî-i Muʿâṣır, Tahran 2535 şş.; Hüseyin Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 153-267; Abbaspûr, "Neşr", Ferhengnâme-i Edebî-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376 hş., II, 1337-1338; Mehmet Kanar, Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi, İstanbul 1999; a.mlf., "İran", DİA, XXII, 424-427; E. Berthels - [Ahmed Ateş], "İran", İA, V/2, s. 1041-1053; A. Naci Tokmak, "İran", DİA, XXII, 416-424; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 19746.

Mehmet Kanar

TÜRK EDEBİYATI.

Türk nesrinin tarihi Türk edebiyat tarihi gibi üç dönemde ele alınmaktadır. Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden önceki döneme ait en eski Türkçe metin olan Orhun âbideleri aynı zamanda Türk nesir sanatının da ilk örnekleridir. Özentisiz, açık ve anlaşılır bir dille yazılmış olan yazıtlar atasözleri ve halk tabirleriyle zenginleştirilmiş, yer yer lirik ve romantik ifadeler taşıyan metinlerdir. Orhun âbideleri, daha önceki yüzyıllarda işlenerek geliştirilmiş bir nesir dilinin varlığını düşündürmektedir. Maniheizm'i ve Budizm'i benimseyen Uygur Türkleri'nden kalma nesir yazılarının çoğu bu dinlerin kutsal metinlerinin tercümesidir. Bunların Mani ve Budist düşüncesine bağlı dil özellikleri yanında simetrik cümleler, ses unsurları ve tekrarlarla Orhon yazıtlarından farklı bir anlatım özelliği taşıdığı görülmekte, ayrıca pek çok Budist kavramının Türkçe'de karşılıklarının arandığı dikkati çekmektedir. Örnekleri oldukça bol olan bu eserlerin en ünlüleri arasında Maytrısimit, Kalyanamkara Papamkara, Sekiz Yükmek ve Altun Yaruk bulunmaktadır.

Elde en çok metin bulunan dönem ise Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden XIX. yüzyıl ortalarına kadar devam eden İslâmî devirdir. Bu dönemin ilk nesir metinleri Orta Asya coğrafyasında kaleme alınmıştır. Bunların başında Dîvânü lugāti't-Türk'teki örneklerle Kutadgu Bilig'in sonradan ilâve edildiği anlaşılan mukaddimesi sayılabilir. Bu eserleri Rabgūzî'nin, iç içe geçmiş kıssalar halinde ve yer yer tasvirlerin de bulunduğu Kısasü'l-enbiyâ'sı (1311), Mahmûd b. Ali Kerderî'nin sade bir dille yazılmış olan Nehcü'l-ferâdîs'i ile (1358) yine XIV. yüzyıla ait, yazarları bilinmeyen Bahtiyarnâme ve Tezkiretü'l-evliyâ gibi eserler takip eder. Bu arada Kur'an tercümeleriyle tefsirler ve Farsça'dan yapılan çevirilerle Türkçe'de Arapça ve Farsça'nın etkilerinin arttığı görülmektedir.

İslâmî dönem Türk nesir edebiyatının en zengin örneklerini Anadolu'da gelişen Batı Türkçesi'yle yazılmış eserler oluşturur. Türkler'in Anadolu'ya gelişinden sonra Anadolu'da yeni bir yazı dili teşekkül etmiştir. Anadolu'nun fethinden XIV. yüzyıla kadar özellikle nesir alanında kayda değer eserler bulunmamaktadır. Hikâyelerle desteklenmiş dinî ve ahlâkî öğütler içeren Behcetü'l-hadâik fî mev'izati'l-halâik XIII. yüzyılın tek önemli nesir eseridir. Bir kısmını Arapça ve Farsça'dan çevirilerin oluşturduğu XIV. yüzyıl nesir edebiyatının başlıca eserleri Kul Mesud'un Kelîle ve Dimne'si, Şeyhoğlu Sadreddin Mustafa'nın Merzübannâme'si, Darîr'in sade bir üslûpla yazılmış Sîretü'n-nebî'si, Hamzavî'nin yine sade ve sürükleyici üslûbuyla yüzyıllar boyu halk arasında okunan Hamzanâme'si sayılabilir. XV. yüzyılda Dede Korkut Kitabı, Battalnâme, Dânişmendnâme gibi halk tarafından okunan eserlerin yanında resmî yazışmaları ve mektupları içine alan klasik Osmanlı inşâsının da teşekkül ettiği görülür.

XV. yüzyıldan itibaren inşâ tarzının gelişmesi dikkate alınarak Tanzimat'a kadar Osmanlı dönemi nesri üç kategoride incelenmiştir (İz, s. V-XVII):

a) Sade nesir. Halk diline dayanan, yer yer inşâdan bazı kelime, deyim ve klişeleşmiş ibarelerin girdiği bu nesirle tefsir, hadis, fıkıh, akaid, ilmihal ve tasavvuf kitapları yanında bazı İslâm tarihleriyle fütüvvetnâme, menâkıbnâme gibi dinî karakterli eserler, halk hikâye ve masalları, cenknâmeler, gazavatnâmeler, ahlâk kitapları gibi eserler yazılmıştır. Bu nesirde devrik cümleler de kullanılmış, Farsça tamlamalara ise nisbeten az

yer verilmiştir. b) Süslü nesir. Söz varlığı ağırlıklı biçimde Arapça ve Farsça kelime ve terkiplerden oluşan, ayrıca bu dillerin kurallarının uygulandığı süslü nesirde cümleler sıfat-fiil ve zarf-fiillerle bazan sayfalarca uzatılıyor, simetrik terkipler ve cümleler tekrar ediliyordu. Çok defa eş anlamlı ve secili kelimelerin kullanılmasına da özen gösteriliyordu. Şiirdeki belâgat kuralları bu nesir için de geçerliydi. Sade nesre göre daha dar bir çevrede itibar gören süslü nesir kelime kadrosu ve gramer kurallarıyla gittikçe halktan uzaklaşarak yüksek zümrenin rağbet ettiği tarz haline gelmiştir. Dursun Bey'in tarihinden başlayarak Kemalpaşazâde, Hoca Sâdeddin, Karaçelebizâde Abdülaziz, Râşid Mehmed Efendi gibi tarihçilerle Sehî Bey, Latîfî, Âşık Çelebi gibi tezkire ve münşeat mecmuaları kaleme alanların çoğu bu nesri kullanmıştır. Süslü nesrin ilk örneği sayılan Sinan Paşa'nın Tazarru'nâme'si secileri ve simetrik cümleleriyle bu kategoriye girse de kısa ve açık cümleleriyle bu nesirden ayrı düşünülmelidir. c) Orta nesir. Osmanlı yazı tarzı içinde en çok rağbet gören bu nesir de halkın dilinden oldukça uzaklaşmış, hüner gösterme özentisiyle lafız sanatlarına başvurularak secili ibareler kullanılmıştır. Arapça ve Farsça kelime ve terkiplere yer verilmekle birlikte asıl maksat bilgilerin ve düşüncelerin aktarılması olduğundan süslü nesre oranla anlaşılması daha kolay olan bir üslûba yer verilmiştir. Âlim ve sanatkârların çoğu bu nesir tarzını tercih etmiştir. Vak'anüvis tarihlerinin çoğu, Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si, Kâtib Çelebi'nin Mîzânü'l-hak ve Düstûrü'l-amel gibi eserleri başta olmak üzere siyasetnâmeler, nasihat ve ahlâk kitapları, sefaretnâmeler daha çok bu nesirle kaleme alınmıştır.

Resmî yazışma ve mektupları içine alan inşâ kavramı (bk. İNŞÂ) aynı zamanda genel nesir türleri için de kullanılmaktadır. Belâgat kitaplarında lafız sanatlarını ve seciyi ön planda değerlendiren yazı tarzına "nesr-i müsecca'", bunlara önem vermeyen yazı tarzına da "nesr-i mürsel" denildiği kaydedilmektedir. Tezkirelerde müelliflerden bahsedilirken kullanılan, "İnşâ ile ziyade âşinalığı var idi"; "Nazım ve inşâda mevâlî-i asrın hünerveri idi" gibi değer yargılarında geçen inşâ kavramı daha çok nesir sanatına işaret etmektedir. Osmanlılar'da nesre oranla şiir sanatının büyük gelişme göstermesi ve daha çok rağbet görmesi bir gerçek olmakla beraber tezkirelerdeki değer yargılarında her iki sanatta başarılı olanların takdir edildiği dikkati çekmektedir. Eski nesri ve özellikle süslü nesri oluşturan unsurlar arasında elfaz (uygun kelime ve kelime gruplarının

seçimi), selâset (akıcılık), mebâdî (usulüne uygun bir giriş) ve mebânî (sağlam bir kuruluş) gibi kavramların arandığı bilinmektedir.

Tanzimat'tan sonra Batı ile temas neticesinde nesir sanatının değişime uğradığı görülür. Roman, hikâye, tiyatro gibi yeni türlerin girmesiyle bu türlerin özelliği gereği nesirde de farklılıklar ortaya çıkmaya başlar. Bilhassa gazetelerde halkın anlayabileceği bir dil kullanılmaya çalışılır. Bu arada resmî kitâbette eski inşâ kırılmalara uğrar, seciler azalır, cümleler kısalır, belâgat ihmal edilir. Bu yeni inşânın öncüleri Mustafa Reşid Paşa, Fuad Paşa, Edhem Pertev Paşa, Âkif Paşa, Cevdet Paşa ve Ahmed Vefik Paşa gibi bürokratların kalemiyle gerçekleşmiştir. Bunların dışında edebiyatçılar da eserlerinde giderek bir sadeliğe yönelmişlerdir. Bu konuda ilk önemli hamleyi Şinâsi başlatmış, onu "ifâde-i merâm ve rabt-ı kelâm şîvelerinin tabîat-ı lisâna tatbîkan tâdil ve tecdîdi" fikrini ileri süren Nâmık Kemal ile eski inşâ tarzını ağır biçimde eleştiren "Şiir ve İnşâ" makalesiyle Ziyâ Paşa takip etmiştir. Cevdet Paşa belli ölçüde Osmanlı nesrine bağlı kalmakla beraber tarih dilini geliştirip sadeleştirmiş, Mecelle'de kısa ve sağlam cümlelerle hukuk dilinde önemli bir çığır açmış, Kısas-ı Enbiyâ'da ise sade, akıcı ve kolay anlaşılır bir üslûp kullanmıştır. Nesir dilinin sadeleşmesinde ve yeni edebî türlerin halk tarafından benimsenmesinde Ahmed Midhat Efendi'nin önemli rolü olmuştur. Onun meddah geleneğinden gelen sohbet tarzındaki nesir üslûbu ileriki yıllarda biraz daha edebî değer kazanarak Ahmed Râsim'in eserlerinde devam etmiştir. Bu dönemde öğretim kurumlarına konan "usûl-i kitâbet ve inşâ" dersleri de bu gelişmenin sonucunda ortaya çıkmıştır. Buna paralel olarak nesir sanatını öğretmek üzere birtakım eserlerin yazılmaya başlandığı görülmektedir. İnşâ-yı Cedîd (İstanbul 1269), Usûl-i İnşâ ve Kitâbet (Mehmed Tevfik, İstanbul 1307-1308), İlâveli Hazîne-i Mekâtîb yâhud Mükemmel Münşeât (Ahmed Râsim, İstanbul 1318) bunlardan birkaçıdır.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Edebiyât-ı Cedîde mensupları, şiirde olduğu gibi nesirde de gelişmeyi farklı bir yöne sürükleyen bir hareket oluşturmuştur. Kısa süren fakat oldukça etkili olan bu harekette Türk nesri Fransızca'nın cümle yapısından etkilenmiş, Arapça ve Farsça'dan yeni kelime ve terkipler alınmış, hatta icat edilmiştir. Bu hareketin öncüleri Halit Ziya Uşaklıgil, Cenab Şahabeddin ve Mehmed Rauf'tur. Yine bu dönemde başlayan ve uzun süre etkisini devam ettiren farklı bir nesir tipine "mensur

şiir” (mensûre) adı verilmiştir. Fransız kaynaklı bir tür olan mensur şiir, şiirle ifade edilebilecek temaların şiir diliyle ve şiir sanatıyla fakat nesir cümleleriyle ifadesidir. Serveti Fünûn devrinde naif temaların işlendiği bu tarz felsefî fikir ve tahlillerle gelişerek II. Meşrutiyet’ten sonra devam etmiştir.

II. Meşrutiyet yıllarında bir fikir hareketi olarak ortaya çıkan ve daha sonra Millî Edebiyat hareketinin doğmasında rolü olan Türkçülüğün nesir sanatının gelişmesinde önemli yeri vardır. Ziya Gökalp ve arkadaşlarının başlattığı bu çığır Ömer Seyfeddin, Ahmed Hikmet Müftüoğlu, Refik Halit Karay, Ruşen Eşref Ünaydın, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Halide Edip Adıvar, Reşat Nuri Güntekin gibi şahsiyetlerle devam etmiştir. Bu akımın, Cumhuriyet’ten sonra yeni Türk nesrinde özellikle ilmî ve fikrî metinlerin ve deneme tarzı yazıların estetik bir üslûp kazanmasında yazarlar üzerinde farklı seviyelerde etkisi olmuştur. Yahya Kemal, Fuad Köprülü, Falih Rıfkı Atay, Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar, Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu ve Cemil Meriç şahsî üslûpları ile yeni Türk nesrinin önemli yazarlarındandır.

BİBLİYOGRAFYA

Yahya b. Mehmed el-Kâtib, Menâhicü’l-inşâ (nşr. Şinasi Tekin), Roxbury 1971, s. 5-17; Muhammed b. Hamza, XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış “Satır-Arası” Kur’an Tercümesi (haz. Ahmet Topaloğlu), İstanbul 1976, hazırlayanın girişi, I, 1-5, 21; Ragıp Hulusi Özdem, “Tanzimattan Beri Yazı Dilimiz Fikrî Nesir Dilimizin Gelişmesi”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 859-931; Fahir İz, Eski Türk Edebiyatında Nesir, İstanbul 1964, s. V-XVII; Abdülkadir Karahan, Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul 1980, s. 258, 260-262, 265; Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, tür.yer.; Harun Tolasa, Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983, s. 350-351; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1984, I, 113-116; Ahmed Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1985, s. 110-

127, 181, 191, 433-444; Orhan Şaik Gökyay, Güçlük Nerede? Seçme Makaleler,

İstanbul 1995, I, 219-230; a.mlf., “Tanzimat Dönemine Değin Mektup”, TDl., XXX/274 (1974), s. 17-19; Mustafa Özkan, “Erken Dönem Osmanlı Türkçesi”, Osmanlı, Ankara 1999, IX, 399-411; Namık Açıkgöz, “Nesir (Orta Klasik Dönem)”, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, Ankara 2004, V, 415-442; Mustafa İsen, “İlk Dönem Nesir”, a.e., V, 200-221; a.mlf., “Nesir (Klasik Dönem)”, a.e., V, 331-354; a.mlf., “Nesir”, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 2006, I, 536-550; a.mlf., “Estetik Nesir”, a.e., II, 81-90; Menderes Coşkun, “Estetik Nesir”, a.e., II, 565-575; a.mlf., “Son Klasik Dönem: Nesir”, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi, V, 552-590; a.mlf., “Geç Dönem Nesir”, a.e., VI, 354-404; C. Woodhead, “Estetik Nesir”, Türk Edebiyatı Tarihi, II, 317-326; a.mlf., “Ottoman İnşâ and Art of Letter-Writing: Influences Upon the Career of the Nişancı and Prose Stylist Okçuzade (d. 1630)”, Osm.Ar., sy. 7-8 (1988), s. 143-159; Fevziye Abdullah Tansel, “Türk Edebiyatında Mektup”, Tercüme, XVI/77-80, Ankara 1964, s. 387; Şerife Yağcı, “Klasik Edebiyatımızda Nesir Geleneği”, Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi, II/3, İzmir 1993, s. 101-109; Ali Rıza Özuygun, “XVI. ve XVII. Yüzyıl Divan Edebiyatında Nesir”, Yedi İklim, VII/52, İstanbul 1994, s. 11-16; Müzahir Kılıç, “XVIII. ve XIX. Asırlarda Divan Nesri”, a.e., VII/53 (1994), s. 56-58; Lidia Bettini, “Nesir”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 662-667; Mustafa Uzun, “İnşâ”, DİA, XXII, 338-339; a.mlf., “Münşeat”, a.e., XXXII, 18-20; Mustafa Kutlu, “Nesir”, TDEA, VII, 26-33.

Mustafa Uzun

NESR

(نسر)

Kur'ân-ı Kerîm'de Nûh kavminin taptığı belirtilen putlardan biri.

Sözlükte "kartal veya akbaba cinsinden kuş" mânasına gelen nesr kelimesi Kur'an'da Nûh peygamberin gönderildiği kavmin taptığı beş puttan sonuncusunun adı olarak geçer (Nûh 71/23). İslâm literatüründe, söz konusu putlarla (Ved, Süvâ', Yegūs, Yeûk, Nesr) ilgili olarak bunların aslında Hz. Âdem'in çocuklarının veya Kābil'in soyundan gelenler zamanında ya da Nûh dönemi öncesinde yaşamış beş sâlih kişinin adları olduğu şeklindeki rivayetlere yer verilmiştir (İbnü'l-Kelbî, s. 32; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 127). Bu şahısların putlaştırılması da ölümlerinin ardından hâtıralarını yâdetmek için heykellerinin yapılması ve birkaç nesil sonra bu kişilerin tanrılaştırılması hadisesiyle açıklanmıştır (Buhârî, "Tefsîr", 71; İbnü'l-Kelbî, s. 32-33).

Söz konusu putların daha sonra Arap yarımadasına ve oradan Hindistan'a geçtiği kabul edilmiş, Araplar'ın tanrı olarak benimsendiği Ved ve Yegūs ile Hintliler'in Veda ve Vüyasa'sı arasındaki benzerliğe dikkat çekilmiş (Keşmîrî, IV, 251; Elmalılı, VIII, 355-356), fakat bu putların Arap yarımadasına nakledildiği fikrinden ziyade aynı isimle yeni putların yapıldığı görüşü üzerinde durulmuştur. Nûh kavminin yaşadığı bölgenin (Irak) Arap yarımadasının yukarısında yer aldığı belirtilerek, tûfandan önceki dönemde ya da tûfandan sonra Nûh kavmi içinde tekrar putperestliğin baş göstermesi ve sonraki kuşaklara geçmesi suretiyle benzer tapınmanın civar bölgelere, bu arada Arap yarımadasına taşınmasının mümkün olduğu ileri sürülmüştür (Keşmîrî, IV, 251-252; Elmalılı, VIII, 356; Ateş, X, 81; krş. İbnü'l-Kelbî, s. 33-34). Nitekim söz konusu putların ilk ikisinin insan (Ved-erkek, Süvâ'-kadın), diğer üçünün birer hayvan (Yegūs-aslan, Yeûk-kısrak, Nesr-kartal) şeklinde olması da bu görüşü desteklemektedir (Elmalılı, VIII, 356; krş. Âlûsî, XXIX, 132-133). İslâm kaynaklarında Arabistan'a putperestliği sokan ve diğer putların yanı sıra bu putlara tapınma geleneğini başlatan kişi olarak Amr b. Luhay zikredilir.

Öte yandan Nesr'e Yemen'in Himyer bölgesinde yaşayan ve aynı adı taşıyan kabilenin Âl-i Zülkelâ' kolu da bir süre tapmış ve muhtemelen Yemen'in Zûnüvâs (517 [?]-525) tarafından yahudileştirilmesinin ardından bundan vazgeçilmiştir. Mevdûdî, Sebe'de (Belha) ortaya çıkarılan kitâbelerde Nesr'in adının Nesûr olarak geçtiğini ve Sebeliler'in Nesûr kâhinlerini "ashâb-ı Nesûr" olarak isimlendirdiklerini zikreder (Tefhîmü'l-Kur'ân, VII, 75-76). Fakat o döneme ait kaynaklarda Abdünesr (Nesr'in kulu) şeklindeki adlandırmanın yer almamasından ve Yâkūt'un zikrettiği bir şiir hariç (Muᶜcemü'l-büldân, IV/2, s. 780-781) içinde bu putun isminin geçtiği fazla şiir bulunmamasından hareketle Zûnüvâs'tan sonra ya da Hz. Peygamber'in gelişine yakın zamanlarda Araplar arasında Nesr'e yönelik yaygın bir tapınmanın artık mevcut olmadığı ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Nesr'in İbrânîce karşılığı olan Neşer'in yahudi kutsal metinlerinde Tanrı'nın tahtını simgeleyecek biçimde kullanılması (Hezekiel 1/10; 10/14), kelimenin Ârâmîce şekli olan Niştra'nın Araplar'a ve yine bununla bağlantılı Nisrok kelimesinin Asurlular'a ait tanrı isimleri olarak Eski Ahid'de (II. Krallar, 19/37; İşaya, 37/38), Talmud'da (Abodah Zara, 11b) ve Neşra biçimiyle IV. yüzyıla ait bir hıristiyan risâlesinde (Syriac Doctrine of Addai) zikredilmesi, ayrıca Neşer kelimesinin Süryânîce bir isim olan Neşryabh içerisinde geçmesi, söz konusu kültün eski dönemlerde Sâmî toplumları arasında geniş uygulama alanına sahip olduğunu göstermektedir (JE, V, 26; EI² [İng.], VII, 1012; ERE, I, 662-663).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü'l-ᶜarûs, "nsr" md.; Buhârî, "Tefsîr", 71; İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Eṣnâm (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Ankara 1969, s. 32-34; Yâkūt, Muᶜcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1869 → Frankfurt 1994, IV/2, s. 780-781; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ᶜaẓîm, Beyrut 1385/1966, VII, 127; Âlûsî, Rûḥu'l-meᶜânî, XXIX, 132-133; Keşmîrî, Feyżü'l-bârî ᶜalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, Karaçi 1352/1933, IV, 251-252; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 355-356; Süleyman Ateş, Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1991, X, 81; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. Ahmed Asrar), İstanbul 1997, VII, 75-

76; E. G. Hirsch - H. Hyvernat, “Eagle”, JE, V, 26; T. Fahd, “Nasr”, EI^2 (İng.), VII, 1012; T. Nöldeke, “Arabs (Ancient)”, ERE, I, 662-663.

Fuat Aydın

NESTA‘LİK

(نستعليق)

İslâm dünyasında altı çeşit yazı (aklâm-ı sitte) dışında yaygın olarak kullanılan yazı türü.

Ta‘lik yazının okuma ve yazma güçlüklerinin, harf bünyelerinde görülen aşırı, girift ve karmaşık çizgilerin ortadan kaldırılıp nesih yazısı ile birleşmesinden doğan bir yazı çeşididir. Önceleri nesh ü ta‘lîk, daha sonra nesh-i ta‘lîk şeklinde yazılırken nesta‘lik olarak yaygınlaşmıştır. Nesh-i ta‘lîk,

“ta‘likin hükmünü ortadan kaldırma” anlamını taşıdığı için bu adı aldığını ileri sürenler de vardır. İranlılar bu yazıya nesta‘lik, Araplar hatt-ı Fârisî, Türkler ise ta‘lik adını verirler, ancak hat literatüründe nesta‘lik terimi kullanılmıştır. Kırlangıçların yayvan uçuşunu andıran görünüşüyle ince, zarif sade ve mütenasip olan nesta‘lik “İslâm yazılarının gelini” (arûs-ı hutût) diye anılmıştır. Ağzı 2-3 mm. genişliğinde kamış kalemle yazılan nesta‘lik kıtalarda, daha ince kalemle yazılan ve “hurde, hafî, hatt-ı kitâbet” diye adlandırılan şekli ise edebî-ilmî kitaplarda ve Osmanlılar’da meşihat yazışmalarında yaygın biçimde kullanılmıştır. Nesta‘likin tabii ölçüsünün üç misli genişliğindeki kalemle yazılan şekline celî nesta‘lik adı verilmiştir. Kitâbe ve levhaların yazılmasında kullanılan celî nesta‘lik gelişmesini Osmanlı ekolünde tamamlamış, XVIII. yüzyılda Durmuşzâde Ahmed, Kâtibzâde Mehmed Refî ve Şeyhülislâm Veliyyüddin efendilerle ilk güzel örneklerini vermiştir (bk. CELÎ).

İran’da Nesta‘likin Doğuşu. VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısında nesih hatla yazılmış kitaplarda harflerin ta‘lik, daha sonra nesta‘lik yazı karakterine doğru meylettiği görülmektedir. Fahreddin er-Râzî’nin 611’de (1214) nesihle yazılmış Câmiʿu’l-ʿulûm adlı eseri (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4850) bu değişimin eldeki ilk örneklerindendir. Nesta‘lik yazının VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarından itibaren Batı İran ve Bağdat’ta gelişmeye başladığı anlaşılmaktadır. Leningrad Devlet Kütüphanesi’nde bulunan ve

Şîraz'da 772'de (1370) yazılan Külliyyât-ı ʿİmâd Faḳīh adlı eserle İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcut (FY, nr. 1422), 772-773 (1370-1371) yıllarında Tebriz'de istinsah edilen Ebü'l-Meâlî Nasrullah Şîrâzî'nin Arapça'dan Farsça'ya çevirdiği Kelîle ve Dimne, Necmeddin el-Kerhî'nin 785'te (1383) yazdığı Şerḥ-i Muḫtaṣar-ı Ḳāḍî adlı eseri nesta'lik yazının ortaya çıkışını belgeleyen örneklerdir. Celâyirliler devrinde hattat Mîr Ali b. İlyâs Bâverçî-i Tebrîzî'nin Bağdat'ta 798'de (1396) yazdığı ve halen British Museum'da bulunan (Add, nr. 18113) Hâcû-yi Kirmânî'nin Kemâlnâme adlı mesnevisiyle (Kummî,, neşredenin girişi, s. 18) Bağdat'ta Sâlih b. Ali Rızâ adlı bir hattatın 800 Cemaziyelâhirinde (Şubat-Mart 1398) istinsah ettiği, İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Ayasofya, nr. 3924) Dîvân-ı Sulṭân Aḥmed Celâyir isimli eser oldukça gelişmiş nesta'likle yazılmıştır.

Hattat Sultan Ali Meşhedî Ṣırâṭü's-suṭûr adlı manzum risâlesinde, Mîr Ali Herevî mensur Midâdü'l-ḫuṭûṭ'unda, Mirza Haydar Dûglât Târîḫ-i Reşîdî'de, Bahtâver Han Mirʾâtü'l-ʿâlem'de, Kādî Mîr Ahmed Gülistân-ı Hüner'de Mîr Ali Tebrîzî'yi nesta'lik yazının ilk şeklini ortaya koyan sanatkâr olarak gösterirler. Müstakimzâde Tuhfe-i Hattâtîn'de, Kazasker Abdülbâki Ârif Efendi'nin hocası Mehmed Tebrîzî'den naklettiği bir rivayete göre (bu rivayet, Tuhfe'den naklen Hat ve Hattâtân ile Peydâyiş-i Ḫaṭṭ u Ḫaṭṭâṭân'da da geçer) Mîr Ali Tebrîzî'nin Allah'a dua edip güzel bir yazı meydana getirmek istemesi üzerine gördüğü bir rüyada, Hz. Ali'nin ona kaz denen kuşun şeklini incelemek suretiyle arzu ettiği yazı şeklini bulacağını söylemesi üzerine kazın vücut çizgilerinden ilham alarak nesta'lik yazıyı yaklaşık 823'te (1420) icat ettiğini kaydeder. Ancak nesta'likin mûcidi olarak gösterilen Mîr Ali Tebrîzî'nin doğumu VIII. (XIV.) yüzyıl sonuna rastlar ki onun doğumundan önce nesta'lik örneklerinin oldukça gelişmiş olması bu yazının Mîr Ali Tebrîzî tarafından icat edilmediğini gösterir. Araştırmacılara göre Ali Tebrîzî, nesta'liki sanat yazısı haline getirecek kaideleri ortaya koyarak müstakil bir yazı haline getirip ona şahsiyet kazandırmıştır. Âlî Mustafa Efendi de Ali Tebrîzî'nin nesta'lik yazı için estetik kurallar koyduğunu söyleyerek bu görüşü teyit eder.

Nesta'lik, VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarından itibaren Abdurrahman Hârizmî'nin temsil ettiği batı nesta'lik üslûbu ile Mirza Ca'fer-i Tebrîzî

Baysungurî ve talebesi Azhar-i Tebrîzî'nin temsil ettiği doğu (Horasan) nesta'lik üslûbu olmak üzere iki ayrı yolda gelişme göstermiştir. Abdurrahman Hârizmî, nesta'liki kural içine alan Mîr Ali Tebrîzî'den ve onun oğlu Mîr Abdullah'tan ders almasına rağmen bu üslûbu terkederek yazıda bazı tasarruflarda bulunmuş, böylece Ali Tebrîzî'nin üslûbunda değişiklik yapmıştır. Oğullarından Abdürrahîm-i Enîsî Hârizmî babasının üslûbunu geliştirmiş, açtığı bu yola "şîve-i Enîsî" adı verilmiştir. Abdürrahîm gibi Akkoyunlular'ın emrinde çalışan kardeşi Abdülkerîm Hârizmî de aynı yolu takip etmiştir. Abdürrahîm'in öğrencilerinden Molla Ali Sultan Hârizmî ve Esedullah-ı Kirmânî, İstanbul'a giderek Osmanlı sarayında ilgi ve destek görmüş, nesta'lik yazının İstanbul'da tanınmasına öncülük etmiştir. Batı nesta'lik üslûbu Celâyirliler ve Karakoyunlular ile Akkoyunlular'ın

saltanat sürdüğü Diyarbekir, Bağdat, Tebriz gibi önemli merkezlerde, Güneydoğu İran'da Fars bölgesinde, İsfahan ve Şîraz'da X. (XVI.) yüzyıla kadar kullanıldıktan sonra önemini kaybetmiş, yerini doğu üslûbuna bırakmıştır. Ancak batı üslûbu Afganistan ve Pakistan'da devam etmiştir. Kelime ve harflerin sert duruşu, keşide ve dikey harflerin aşırı uzunluğu, sîn ve nûn gibi dâirevî harflerin fazla geniş olması batı üslûbunun belirgin özelliklerindendir. Batı üslûbunu sürdüren hattatların eserlerinin çoğu İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, Topkapı Sarayı Müzesi, Süleymaniye ve İstanbul Üniversitesi kütüphanelerinde bulunmaktadır. IX. (XV.) yüzyılda Mîr Ali Tebrîzî'nin yolunda yürüyen oğlu Mîr Abdullah ve onun öğrencisi Mirza Ca'fer-i Tebrîzî ile bunun öğrencisi Azhar-i Tebrîzî'nin temsil ettiği, Sultan Ali Meşhedî'nin geliştirdiği, dolayısıyla zamanımıza kadar gelen doğu nesta'lik üslûbu Horasan'da gelişme gösterdiği için Horasan üslûbu olarak da bilinir.

Ali Tebrîzî'nin günümüze ulaşmış pek az eseri vardır. Onun üç beyitlik bir kıtasında (Habîbullah Fezâilî, s. 455), nesta'likin kuralları belirgin şekilde görülmekle beraber yazılarında zarafet olmadığı anlaşılmaktadır. Halen Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde Edward Browne koleksiyonu arasında bulunan (Cata: P. 205, nr. R. 2 [17]), XIX. yüzyıl nesta'lik hattatlarından Şîrazlı Rızâ Kulı Edîb'in Risâle-i Mîr ʿ Alî Tebrîzî adını verdiği yirmi bir sayfalık küçük boy eserde nesta'lik harflerinin ölçüleri Ali Tebrîzî'nin kıtalarındaki ölçülere uymaktadır. Keşîdeler on iki veya on iki

buçuk nokta kadar uzamaktadır. Bu eser Pakistanlı M. Abdullah Çağatâyî tarafından 1969'da Lahor'da basılmıştır.

Mîr Abdullah'ın yazıları genellikle beğenilmese de nesta'likin gelişmesinde ve Mirza Kemâleddin Ca'fer-i Tebrîzî Baysungurî'nin yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Ca'fer-i Tebrîzî yazıda yenilik yapan ikinci büyük üstat olarak tanındığı gibi nesta'likte harflerin birbiriyle birleşmesi (müfredat) metodunu bulan kişi olarak da meşhurdur. Timur'un torunu Gıyâseddin Baysungur'un saray kütüphanesinde kırk yıl müdürlük yaptığı için Baysungurî unvanını alan ve orada çalışan sanatkârlara başkanlık eden Ca'fer-i Tebrîzî'nin en önemli eserlerinden biri Baysungur'un emriyle ve hurde ta'lik ile yazdığı, Tahran'da Kitâbhâne-i Saltanatî'de bulunan şair Firdevsî'nin Şâhnâme'sidir. Hattatın İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bir Hâfız divanı ile Baysungur için yazılmış kıtaları vardır. Horasan üslûbunun önemli sanatkârlarından biri de Ca'fer-i Tebrîzî'nin öğrencisi Azhar-i Tebrîzî'dir. Kaynaklar onu nesta'liki ileri götüren üçüncü üstat olarak gösterir.

Timurlular devrinde nesta'lik yazının esas kaideleri ortaya konmuş, hükümdarların sanatkârlara her türlü imkânı sağlaması İslâm sanatlarının yeni üslûplarla zenginleşmesine zemin hazırlamıştır. Herat Valisi Baysungur'un çeşitli dallarda kırk sanatkârın çalıştığı büyük bir atölye ve kütüphane kurarak hat, tezhip, minyatür ve cilt sanatlarının gelişmesinde öncülük ettiği bilinmektedir. Bu atölyelerde yazılan ve işlenen eserler bugün dünyanın tanınmış kütüphanelerinde bulunmaktadır. Batılı araştırmacıların Baysungur Akademisi adını verdikleri bu kütüphanede geliştirilen tezhip sanatının prensipleri günümüzde de takip edilmektedir.

IX. (XV.) yüzyılda Sultan Ali Meşhedî, nesta'lik yazıya yeni nisbetler kazandırarak yazdığı Ṣırâṭü's-suṭûr adlı manzum risâlesinde hatla ilgili pek çok konuya açıklık getirmiştir. X. (XVI.) yüzyılda nesta'lik Sultan Ali Meşhedî'nin öne çıkan dört talebesiyle daha ileri bir seviyeye ulaşmış, bunlardan Sultan Muhammed Nûr bilhassa hatt-ı kitâbette ün kazanmıştır. Daha sonra yetişenlerden Mîr Ali Herevî de nesta'lik yazıda yeni bir üslûp ortaya koyan hattatlardandır. Sultan Hüseyin Baykara ile Şeybânîler ve Safevîler'in hizmetinde bulunan Ali Herevî, Ali Tebrîzî'den sonra yetişen nesta'lik hattatlarının en güçlüsü olarak kabul edilir. Ali Herevî'nin de

nesta‘likten bahseden Midâdü’l-ḫuṭûṭ adlı mensur bir eseri vardır. Öğrencilerinden Mîr Seyyid Ahmed Meşhedî ve Hâce Mahmûd Şehâbî, Şah Tahmasb devrinin tanınmış sanatkârlarındandır. XVI. yüzyılın ünlü bir sanatkârı da Baba Şah İsfahânî’dir.

Şah I. Abbas zamanında yaşayan hattat Mîr İmâd-i Hasenî-i Seyfî, nesta‘lik yazıda Mîr Ali Herevî ve Baba Şah İsfahânî’nin

tavırlarını birleştirerek yeni bir çığır açmış, henüz hayatta iken şöhreti ve üslûbu İslâm dünyasına yayılmıştır. İmâd’ın üslûbu öğrencileri ve takipçileri tarafından devam ettirildiyse de İran’da bugüne kadar hiç kimse onun derecesine ulaşamamıştır. XI. (XVII.) yüzyılda İmâd’ın oğlundan ve kızından başka Reşîdâ, Abdülcebbâr el-İsfahânî, Muhammed Sâlih Hâtunâbâdî, Mîr Sâvecî, Alâeddin Sebzevârî, Buharalı Derviş Abdi, Ebû Türâb el-İsfahânî onun öne çıkan öğrencileridir. Safevîler’in ilk devirlerinde büyük gelişme gösteren nesta‘lik, XII. (XVIII.) yüzyıl ortalarında sosyal hayatta başlayan değişmeler ve siyasî çekişmeler yüzünden gerilemeye yüz tutmuş, fakat XIII. (XIX.) yüzyıl başlarında Kaçarlar zamanında yeniden canlılık kazanmaya başlamıştır. Mehmed Saîd Lâhîcânî, Molla Ali Küsârî, Muhammed Rızâ Kelhûr ve Mirza Muhammed Hüseyin Han bu devirde İmâd-i Hasenî üslûbunu sürdüren hattatlardandır. XX. yüzyıl İran hattatları da nesta‘lik yazıda İmâd üslûbunu devam ettirdiler. Bûzerî, Seyyid Hüseyin Mîr Hânî, Zerrîn Hat, Kaave, Nizâmü’l-ulemâ Cihangir, Ahaveyn, Gulâm Hüseyin Emîr Hânî günümüz İran’ında yetişmiş nesta‘lik üstatlarıdır.

Şikeste Nesta‘lik. “Kırık nesta‘lik” anlamına gelen bu yazı, nesta‘lik yazının kâtip ve hattatlar tarafından süratle ve kaideleri kırılarak yazılması sonucunda XI. (XVII.) yüzyıl ortalarında Safevîler devrinde ortaya çıkmış, kısa zamanda benimsenmiş, genellikle devlet dairelerindeki yazışmalarda ve günlük yazılarda kullanılmaya başlanmıştır. Birleşmeyen harfler bu yazıda birbiriyle ve başka harflerle birleşir. Kelimeler kısa yazılır, bir kelime diğer kelimeye bağlanır. Kâseye benzeyen sîn, kaf ve nûn gibi harfler iki şekilde, yani yuvarlak ve takriben nesih yazısındaki gibi fakat aşağı doğru uzun, dikey harfler kısa, yatay harfler ise uzunca yazılır. Şikeste nesta‘lik yalnız İran’da, az miktarda Afganistan’da ve Osmanlılar’da çok basit bir şekilde Şeyhülislâmlık Dairesi’nde kullanılmıştır.

Ta‘lik, nesta‘lik ve şikeste nesta‘lik karakterini taşıyan 1059 (1649) tarihli üç yazıdan meydana gelen bir kıta yazısına dayanılarak şikestenin Safevîler'den I. Şah Süleyman zamanının Murtaza Kulı Han Şamlû tarafından icat edildiği ileri sürülmüştür. Bazı araştırmacılar, şikesteyi Şefîa adıyla meşhur olan Muhammed Şefî‘ Herevî Hüseynî'nin meydana çıkardığını ve bu sebeple ona "hatt-ı Şefîaî" denildiğini ileri sürerse de bu doğru değildir. Bu konuda genel görüş, Şefîa'nın bu yazıyı Murtaza Kulı Han'dan öğrendiği ve bu yazının gelişmesinde önemli rol oynadığıdır.

XI. (XVII.) yüzyılda yetişen Mirza Hasen-i Kirmânî, Muhammed Muhsin Kûmî ve oğlu Muhammed İbrâhim Kûmî'den sonra XII. (XVIII.) yüzyılda Safevîler'in son devrinde yaşayan Dervîş Abdülmecîd Talkānî ile şikeste nesta‘lik yeni bir renk kazanmıştır. Daha önce çeşitli şivelerde yazılan bu yazı onun sayesinde kısmen sabit kurallara bağlanmış, nesta‘likin İmâd ile kemale ulaşması gibi şikeste nesta‘lik de onunla zirveye ulaşmıştır.

XIII. (XIX.) yüzyılda Kaçarlar zamanında Dervîş Abdülmecîd'in üslûbu Neşât-ı İsfahânî ve Mirza Ebü'l-Kāsım Kāimmakām-ı Ferâhânî ile Ali Ekber Gülistâne tarafından devam ettirilmekle birlikte bazı hattatlar Dervîş Abdülmecîd'in yolundan ayrılarak şikesteyi okunması ve yazılması güç, girift bir hale getirmiştir. Bu karışıklığın önüne geçmek için XX. yüzyıl başlarında Kāimmakām-ı Ferâhânî, Hasan Ali Han, Emîr Nizâm Kerrûsî ve Emînüddevle şikestenin nesta‘like yakın sade bir şekilde yazılması için gayret göstermiş, ancak şikestedeki çeşitli anlayışlar ve üslûplar uzun yıllar sürmüştür. Tahran'da 1980'de kurulan Encümen-i Hoşnüvîsân-ı Îrân tarafından yayımlanan bazı kitaplar vasıtasıyla Dervîş Abdülmecîd Talkānî üslûbuna dönme çabalarının başladığı görülmektedir. Halen İran'da Yedullah Kâbülî Hânsârî ile Rızâ Moşaşaî bu yazının en usta sanatkârlarıdır.

Osmanlılar'da Nesta‘lik. Yazma eserlerin elden ele dolaşması, siyasî münasebetler yanında edebiyat çevrelerinin birbiriyle olan yakın ilişkileri, Osmanlı sarayının İranlı sanatkârlara kapılarını açması, nesta‘lik yazının Fâtih Sultan Mehmed devrinde İstanbul'da yayılmasına sebep olmuştur. Bu tarihlerde Sâbir, Hâmidî, Esedullah-ı Kirmânî gibi hattatlar Azerbaycan ve İsfahan'dan gelip İstanbul'a yerleşmişti. Nesta‘likin bu ilk öncüleri İran nesta‘likinin batı üslûbuna mensup sanatkârlardı. Bu sebeple İstanbul önce

batı üslûbunu benimsemişse de kısa zamanda Horasan üslûbuna dönmüştür. İmâd'ın üslûbu öğrencilerinden Buharalı bir Türk olan Derviş Abdî-i Mevlevî tarafından İstanbul'da yayılmaya başlamış, Derviş Abdi'nin öğrencileri Tophaneli Mahmud Nûri, Siyâhî Ahmed Efendi ve onun öğrencisi Durmuşzâde Ahmed ile Osmanlı nesta'lik üslûbu büyük bir gelişme kaydetmiştir. Mîr Ali Herevî ve İmâd'ın yazılarını inceleyerek yetişen Kazasker Abdülbâki Ârif Efendi İstanbul'da nesta'likin ikinci kurucusu olarak kabul edilir.

Daha XI. (XVII.) yüzyılda İmâd'ın sanatına yaklaşmayı başaran Türk hattatları XII. (XVIII.) yüzyılda Kazasker Dedezâde, III. Ahmed devrinde (1703-1730) birçok binanın kitâbelerini yazan Şeyhülislâm Veliyyüddin, Hekimbaşı Kâtibzâde Mehmed Refî gibi Osmanlı hattatları İmâd'ın derecesine

ulaşarak İmâd-ı Rûm diye anılmış, özellikle celî nesta'likte büyük başarı sağlamıştır. Yesârî Mehmed Esad ilk zamanlarında İmâd'ın üslûbunda yazarken daha sonra harfleri bazan küçük, bazan büyük yazmak suretiyle nesta'lik ve celîsinde yeni bir üslûp arama yoluna girmiştir. 1196'da (1782) yazdığı Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi kitâbesinde bütün harflerde kesin ölçüler içinde iken Topkapı Sarayı'nda 1204'te (1789) yazdığı Mihrişah Sultan Dairesi kitâbesindeki harf ölçüleri daha büyüktür. Hayatının son yıllarında ise İmâd'ın en güzel harflerini seçerek harflerde kesin ölçüleri ve âhengi sağlamış, böylece ileride oğlu Yesârîzâde Mustafa İzzet tarafından kurulacak olan Türk nesta'lik ekolüne zemin hazırlamıştır. Yesârîzâde Mustafa İzzet, Mehmed Emin, Abdülkadir, Arapzâde Sa'dullah, Mehmed Şehâbeddin ve celî sülüsün üstadı Yesârîzâde Mustafa Râkım onun tanınmış öğrencilerindendir. Bu sanatkârlar sonradan Yesârîzâde ekolüne dönmüştür.

Yesârî'nin ölümünden sonra oğlu Yesârîzâde Mustafa İzzet, yaklaşık 1215'ten (1800) itibaren nesta'liki kendi anlayışına göre değiştirerek yeni kurallar ortaya koymuştur. Babasının eksik bıraktığı yerleri tamamlamış, böylece Yesârîzâde Mustafa İzzet ekolünü kurmuş, nesta'lik ve celîsinde kesin ölçüler belirlemiştir. Hiçbir İslâm ülkesinde nesta'lik ve özellikle kitâbelerde, cami levhalarında kullanılan celî şekli Osmanlı hat sanatındaki seviyeye ulaşamamıştır. İran yazısında harflerde kesin ölçüler yoktur.

Keşîdeli harfler sekiz-on bir nokta uzunluğunda yazılırken Yesârîzâde keşîdelerde uzunluğu on-on bir nokta olarak kabul etmiştir. Kâse görünüşlü harflerin iç genişliği İran ekolünde genellikle iki buçuk nokta genişliğindeyken Türk ekolünde üç noktadır. İran ve Türk nesta‘likinde harflerin ve dolayısıyla kelimelerin fizyolojik görünüşü de farklıdır. Yesârîzâde’nin elinde harfler yataylaşmış, İran ekolünde ise sağdan sola kayar gibi yayvan bir görünüş almıştır. Diğer bir ifadeyle İran nesta‘likinde harfler ve kelimeler profilden bakılan bir insan veya cisim görünümündeyken Türk nesta‘likinde cepheden bakılan bir insan veya cisim görünümündedir.

Yesârîzâde’nin öne çıkan öğrencileri Kıbrısîzâde İsmâil Hakkı, Ali Haydar Bey, Kazasker Mustafa İzzet ve Abdülfettah Efendi gibi yüksek devlet memuriyetlerinde bulunan kimselerdir. Ayrıca Çarşambalı Hacı Ârif ve bilhassa Yesârîzâde ekolüne ayrı bir renk katan, âdeta onun bir kolunu kuran ve nesta‘likle sülüste ve celîlerinde XX. yüzyıl hattatlarının yetişmesinde büyük rol oynayan Sâmi Efendi bu ekolün en meşhur simalarıdır. Mehmed Nazif, Ömer Vasfi, Rifâî Aziz Efendi, Hulûsi Yazgan ve Necmeddin Okyay, Sâmi Efendi’nin en ünlü öğrencileridir. Ayrıca Halim Özyazıcı, Kemal Batanay ve Osmanlı-Türk hattatlarının son büyük halkasını teşkil eden Hamit Aytaç nesta‘lik üstatlarındandır. Günümüzde nesta‘lik yazının eğitim, öğretim ve tanıtılması Necmeddin Okyay ile Kemal Batanay’ın öğrencileri tarafından sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mîr Ali Herevî, Midâdü’l-ḫuṭûṭ, Tahran 1368 hş., s. 59-71; Kummî, Gülistân-ı Hüner, s. 64-78, 121, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 16-21; Mehdî Beyânî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Ḫoşnüvîsân, Tahran 1345-46 hş., I, 241-266; II, 378-380, 384-388, 409-411, 441-446, 518-538; IV, tür.yer.; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 32; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 688-690; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 207-215; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları ve Hat Sanatı, İstanbul 1953, s. 42-44; Rızâ Muşa‘şaî, Resmü’l-ḫaṭṭ-ı Şikeste, Tahran 1361 hş.; Azîzüddin Vekîlî Fûfelzâî, Hüner-i Ḫat der

Afġānistân der Dû Ḳarn-ı Aḫîr, Kâbil 1342 hş., s. 199; Ali Râhcîrî, Peydâyiş-i Ḫaṭṭ u Ḫaṭṭâṭân be İnżimâm-ı Teẕkire-i Ḫoşnüvîsân-ı Muʿ âṣır, Tahran 1346 hş., s. 115, 122, 127-128, 131, 133-135, 161-162, 203-209; Risâle-i Mîr ʿ Alî Tebrîzî (nşr. M. Abdullah Çağatâyî), Lahor 1969; Habîbullah Fezâilî, Aṭlasu ḫaṭ, İsfahan 1350 hş./1971, s. 444-445, 448-461, 522-551, 561, 591-599, 607-632; Abdülhay Habîbî, Târîḫ-i Ḫaṭ ve Nüviştehâ-yi Kühen-i Afġānistân, Kâbil 1350 hş.; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 182-184, 209; P. P. Soucek, “The Art of Calligraphy”, The Arts of the Book in Central Asia: 14th-16th Centuries (ed. B. Gray), Paris 1979, s. 7-34; Resmü’l-meşḳ-i ʿ İmâdü’l-küttâb es-Seyfî (nşr. Cevâd Yesâvülî), Tahran, ts.; Şikestenüvîsî ve Şikeste-ḫânî: Mecmûʿ â ʾî ez Âs̱âr-ı Üstâdân-ı Ḫaṭṭ-ı Şikeste (haz. Yedullah Kâbilî Hânsârî), Tahran 1362 hş.; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, Ankara 1982, s. 19, 25, 31; Yâdnâme-i Mehemmed Rıżâ Kelhor (Encümen-i Hoşnüvîsân-ı Îrân), Sârî 1368 hş., s. 25-29; Yedullah Kâbilî Hânsârî, Semâ-ı Ḳalem-i Şikeste, Tahran 1368 hş.; Sultan Ali Meşhedî, Ṣırâṭü’s-suṭûr, Tahran 1368 hş., s. 21-32; Ali Alparslan, “İslâm Yazı Sanatı”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XIV, 445-522; a.mlf., Ünlü Türk Hattatları, Ankara 1992, s. 110-128; a.mlf., Türk Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999; a.mlf., “İslâm Yazı Çeşitleri 4”, Sanat Dünyamız, sy. 34, İstanbul 1985, s. 3-8; a.mlf., “K͟haṭṭ”, EI² (İng.), IV, 1122-1126; İslâm Kültür Mirâsında Hat San‘atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 198, 206, 207, 208; M. Abdullah Çağatâyî, “Ḫaṭṭ-ı Nestaʿ lîḳ der Pâkistân u Hind” (tr.c M. Ca‘fer Civân), Hüner ü Merdüm, sy. 151, Tahran 1354 hş., s. 29-37; Hüsrev Zaîmî, “Ez Nestaʿ lîḳ tâ Nestaʿ lîḳ”, a.e. (1355 hş.), s. 36-54.

Ali Alparslan

NESTÛRÎLİK

(النسطوريّة)

İstanbul Patriği Nestûr'un (ö. 451) öncülüğünde oluşan bir hıristiyan mezhebi.

Doğu Süryânî veya Asurî kilisesi olarak da bilinen Nestûrîlik (Nestorianizm) akımına adını veren Nestûr, 382 yılında Roma İmparatorluğu'nun Kommagene eyaletinin Germanikeia (Maraş) şehrinde doğmuş, öğrenimini Antakya İlâhiyat Okulu'nda tamamladıktan sonra papaz ve vâiz olarak çalışmıştır. İyi bir hatip olan Nestûr, Anadolu'nun çeşitli yörelerinde "sapkınlar"a karşı verdiği ateşli mücadeleyle tanınmış, 428'de İmparator II. Theodosius tarafından İstanbul patrikliğine tayin edilmiştir.

Nestûr'un fikirlerinin kaynağı, eğitim gördüğü ve döneminde oldukça popüler bir konuma sahip bulunan Antakya İlâhiyat Okulu'dur. IV ve V. yüzyıllarda hıristiyan dünyasında güçlü etkinliğiyle tanınan iki entelektüel merkez mevcuttu. Bunlardan biri olan ve antik Mısır kültürü ile Yeni Eflâtunculuk'la beslenen İskenderiye okulu Kitâb-ı Mukaddes'in sembolik ve bâtınî bir perspektiften yorumunu ön plana çıkarırken daha çok geçmişindeki Aristocu gelenekten beslenen Antakya okulu literal yorumu tercih etmiştir.

Nestûrîliği diğer hıristiyan mezheplerinden ayıran farklılıklar litürjideki pratikle ilgili olmaktan ziyade doktrin açısından olan farklılıklardır. Buna göre monofizit hıristiyanların ileri sürdüğü gibi Îsâ tek tabiatlı (sadece tanrı) değildir. O hem tanrı hem insandır (çift tabiatlı, diofizit). Meryem'in durumu noktasında diğer kiliselerden farklı bir çizgi izlenir. Katolik, Ortodoks ve monofizit kiliseleri Meryem'i tanrı doğuran / taşıyan (theotokos) olarak imtiyazlı bir yere

koyarken Nestûrîler, Meryem'i Mesîh ya da insan doğuran / taşıyan (christokos / anthropotokos) diye adlandırır. Nestûrîliğin doktrin açısından

geleneksel kiliseden ayrıldığı noktalardan biri de aslî günah konusudur. Nestûrîler, Tevrat'ı literal yorumlayarak insanın doğuştan günahkâr olduğu tezine karşı çıkarlar. İlk insan çifti bir günah işlemişse bile bu nesilden nesile sirayet eden bir günah türü değildir. Ayrıca Nestûrîliği mahkûm ettirdiğinden dolayı Efes Konsili'ni (431) ve kendilerinin katılımı dışında yapılan -İznik (325) ve İstanbul (381) konsilleri dışındaki-konsilleri tanımayan Nestûrîler evlerinde ikon, resim, heykel gibi nesneler bulundurmazlar.

Diğer birçok hıristiyan kilisesi gibi Nestûrîler de yedi "sakrament"i kabul ederler. Fakat bunların özellik ve ayrıntıları açıkça belli olmayıp isimleri değişmekte, vaftiz, evharistiya, evlilik ve rahip takdisi diğerlerinden daha önemli sayılmaktadır. Vaftiz âyininin vücudu temizlediğine, aynı zamanda mânevî temizliğin de kaynağı olduğuna inanılır. Çocuk doğumunun sekizinci gününde vaftiz edilir ve yüzü doğuya dönük biçimde suya üç defa daldırılıp çıkarılır, bunu bedenin kutsal yağla yağlanması izler (Grant, s. 72-73). İhtidâ edenler dışında Nestûrîler günah çıkarma ve kutsal yağla yağlama âyinlerini terketmiştir. Günah itirafı da artık yapılmamaktadır. A'râf inancını reddederler, ölüler için dua etmeyi de ihmal etmezler. Boşanma sadece zina halinde kabul görmektedir.

Tarihî olarak Nestûrî kilise hiyerarşisi sekiz sınıftan meydana gelmektedir: Patrik, metropolit, piskopos, başdiyakon, papaz, diyakonlar, diyakon çömezi ve papaz çırağı. En yüksek mertebeye ulaşmak için bütün ara derecelerden geçmek gerekir, ancak bu rütbeler aynı günde de alınabilir. Böylece bazan sıradan laik insanların bir günde papaz çırağı, diyakon çömezi, diyakon ve papaz olduğu görülmektedir. Teoride on sekiz yaşından önce diyakonluk, yirmi beş yaşından önce papazlık verilmemekle birlikte bu kurala fazla uyulmamaktadır.

Nestûrî kilisesinin başkanı olan patrik önceleri piskoposlar tarafından seçilirken 1552'den itibaren bu görev aynı aileden gelen kişilere verilmeye başlanmıştır. Patrik, gerekli şartları gerçekleştiren patrik ailesinin üyeleri arasındaki piskoposlar tarafından seçilir. Piskoposların tayini ise halkın onayı ile patrik tarafından yapılır. Piskopos adayları doğuştan itibaren asla et yememelidir, fakat balık, yumurta, süt ve peynir yiyebilirler.

Nestûrîlik'te patrik evlenemediğinden patriklik amcadan yeğene geçer. Nestûrî kilisesinin patriği eskiden İran'daki Selösi-Stezifon dinî bölgesinde piskoposlar tarafından takdis edilirdi. Takdisin ardından Nestûrî patrikleri "simon" veya "mar simon" (Aziz Petrus) adını alır. Resmî olarak patrik "bütün Doğu'nun patriği" diye adlandırılır. Kullandığı mühürde "Havâri Thaddeus'un makamında oturan mar simon" cümlesi yer alır. Ayrıca her aşiretin bir piskoposu, fiilî iktidar sahibi melik ya da mâlik unvanı verilen dünyevî bir reisi bulunuyordu. Mâlik başka bir kabileye savaş açma veya barış yapma yetkisine sahipti.

Eskiden metropolitler kendilerine bağlı piskoposları patriğin izniyle kutsayabiliyordu. Artık kendilerine bağlı piskoposlar kalmadığı için metropolitlik sadece bir şeref unvanı haline gelmiştir. Piskoposlar evlilik ilâmından, kiliselerin kutsanmasından, papazlık töreni haklarından doğan çok az bir gelirle ve kiliseye gelenlerin ödediği yıllık vergiyle geçiniyorlardı. Bekârlık bütün yüksek görevler için şarttı. Yine de kayıtlarda evli piskoposların varlığından söz edilmektedir. Sonraları bu husus şahsî bir tercih haline gelmiştir (Atiya, s. 290).

V-IX. yüzyıllar arasındaki gelişme döneminde Nestûrî kilisesi 200'den fazla piskoposluk ve yirmi yedi başpiskoposluk merkezine sahipti. Ancak bu sayı XIX. yüzyılın ilk yarısında yirmi altıya ve sonlarına doğru on ikiye kadar inmiştir. 1914'te sadece Şemdinan piskoposluk bölgesi bulunuyordu. 1951 yılında ise artık Irak'a sığınmış olan Şemdinan metropoliti kalmıştı.

Her cemaat veya köy kendi papazını seçer ve genellikle otuz kırk aile için bir papaz bulunur. Papaz "rabbi, rabbi gaşa" veya "kassi" diye adlandırılır. Bütün papazlar evlidir. Görevlerini sık sık oğullarına veya damatlarına devrederler. Eşi ölen papazlar yeniden evlenebilir. Diyakonlar veya diyakon çömezleri daha üst bir göreve yükselmeye çalışmadan hayatları boyunca aynı görevi sürdürürler. Nestûrîler'de "şahârâ" (kilise şarkıcısı) adı verilen, diğer kiliselerde bilinmeyen bir rütbe vardır. Şarkıcılar arasından seçilen bu kişi diyakon olamaz; ancak papaz bulunmadığında âyinlere başkanlık edebilir ve cenaze törenlerini yönetebilir (Janin, s. 419).

Nestûrîlik tarih sahnesine çıktığı V. yüzyıldan itibaren dışlanmış ve taraftarları kovuşturmaya uğramıştır. Bizans devlet kilisesinin baskısı

altında kalan Nestûrîler, Sâsânî İmparatorluğu'nun sınırları içine çekilmişlerdir. Keldânîler, Efes Konsili'ni kabul etmeyerek Nestûrîliğe girmiş, Seleucia Konsili'nde (486) Pers kilisesi resmen Nestûrîliği benimsemiştir. Yine bu tarihlerde Nestûrîler'in çoğu Nusaybin'i merkez edinerek bütün Ortadoğu'da misyonerlik faaliyetine girişmişler, Abbâsîler devrinde Bağdat ve çevresinde yoğunlaşmışlar ve 830'da Halife Me'mûn tarafından kurulan Beytülhikme'de büyük faaliyet göstermişlerdir. Bu dönemden başlayarak Nestûrîler'in Orta Asya'ya (Hindistan, Türkistan ve Çin) kadar yayıldığı görülmektedir. XIII. yüzyıldaki Moğol istilâsı bir anlamda Nestûrî kilisesinin gücünü kırmış, o tarihten itibaren kilise gerilemiştir. Ancak XVII. yüzyılda Keldânîler'in Katolikliği benimsemesinden bir asır sonra Keldânî Patriği XIII. Şimon Denha, Katoliklik'ten ayrılıp Nestûrîliğe dönmüş ve piskoposluğu Hakkâri dolaylarındaki Koçanis'e taşımıştır. Günümüz Nestûrî kilisesi bu yolla devam etmiştir.

I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı Devleti içinde yaşayan Nestûrîler'le siyasal otorite arasında bir problem yaşanmamıştır. Fakat 1903'te patrik seçilen XIX. Simon Benjamin 15 Haziran 1915'te dış desteklerle Osmanlı Devleti'ne baş kaldırmış, ancak destek aldığı Rusya'nın çöküşü dolayısıyla pek çok Osmanlı Nestûrîsi ve patrik yurt dışına kaçmıştır. Nestûrî patrikliği halen Chicago'da bulunmaktadır.

Bugün kendileri için "Doğu kilisesi" tabirini kullanan Nestûrîler'in sayısı tam olarak bilinmemekte, çoğu Irak, İran, Suriye, Hindistan, Amerika ve İsveç gibi ülkelerde yaşayan Nestûrî nüfusunun 150.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Pek çok Nestûrî son iki yüzyıl içinde Katolik misyonerliğinin etkisi altında Katolikliği tercih etmekte ve bu gruplar Keldânî kilisesi adıyla bilinmektedir (bk. KELDÂNÎLER).

İslâm Literatüründe. Klasik kitaplarla reddiye türü eserlerde Hıristiyanlığın Ya'kūbiyye, Nestûriyye ve Melkâiyye şeklinde üç ana mezhebinden bahsedilmekte, bu mezheplerin yaratıcı Tanrı'nın bir cevherle baba, oğul ve Rûhulkudüs diye adlandırılan üç asıldan (ekānîm-i selâse) ibaret olduğunda görüş birliğine varılmasına rağmen teslîs anlayışını oluşturan cevher ve asıllar arasındaki ilişki ile oğul Îsâ Mesîh'in mahiyeti hakkında fikir ayrılığına düştükleri belirtilmektedir.

İslâmiyet-Hıristiyanlık polemiğine önemli katkılarda bulunan Ebû Îsâ el-Verrâk, söz konusu hıristiyan mezheplerinin teslîsi

oluşturan asılların baba, oğul (kelâm) ve ruhtan (hayat) meydana geldiğine, her birinin özel bir cevheri olmakla birlikte onları umumi bir cevherin birleştirdiğine inandıklarını ifade etmiştir. Asılların mahiyeti hakkında bu mezheplerin farklı görüşlere sahip bulunduğunu belirten Ebû Îsâ el-Verrâk, Nestûriyye'nin teslîs inancının, kadîm cevherin uknûmlarla aynı olduğunu ifade ettikleri halde onun muhtelif (heterojen) tabiatlı oluşunu kabul etmemelerini çelişkili bularak eleştirir (er-Red ʿale't-teṯlîṯ, s. 76). Ebû Îsâ el-Verrâk, Nestûriyye'nin Mesîh'in Tanrı'nın ezelî kelâmı ile Meryem'den doğan insandan meydana geldiğine, onun iki cevher, iki asıl ve bir iradesinin bulunduğuna inandıklarını aktarmıştır. Nestûrîler Mesîh'teki kadîm cevherin "kelime", hâdis cevherin Meryem'den doğan insan, kadîm uknûmun yine "kelime", hâdis uknûmun ise yine Meryem'den doğan beşer olduğunu kabul eder (a.g.e., s. 72).

Bâkıllânî de teslîs anlayışında asılları bir araya getiren cevherin mahiyetine ilişkin olarak Yaʿkūbiyye ve Nestûriyye'nin, "Cevher asıllardan farklı bir şey değildir" iddiaları ve Melkâiyye'nin, "Cevher asıllardan farklıdır" şeklindeki inançları arasındaki çelişkiye dikkat çeker (et-Temhîd, s. 82-83). Bâkıllânî, Nestûriyye'nin Îsâ'nın mahiyetiyle ilgili görüşünü ezelî kelâmın beşerle birleşmesi, yani suyun şarap ve sütle karışması şeklinde aktarmış, Îsâ'da gerçekleştiğini iddia ettikleri birleşme veya bir tür karışmanın ancak temas etme ve yapışık olmakla imkân dahiline girdiğinden hareketle bu hususların cisimler için söz konusu olabileceğini, fakat kadîm olan "kelime" için düşünülemeyeceğini belirtmiştir, dolayısıyla böyle bir birleşme gerçekleşmeyecektir (a.g.e., s. 86-89).

Kādî Abdülcebbâr, teslîsi oluşturan cevher ve asılların mahiyet ve ilişkilerine benzer eleştiriler getirdikten sonra üç hıristiyan mezhebinin de oğulun Mesîh olarak isimlendirilen bir şahısla birleştiği, onun insanların günahı için çarmıha gerildiği ve öldürüldüğü hususunda görüş birliğine varıldığını belirtmiş (el-Muġnî, V, 80-81), Nestûriyye'nin Mesîh'in kadîm ve yaratılmış olmak üzere iki cevhere ve iki asla sahip bulunduğuna ve haça gerilme olayının Mesîh'in ilâhî değil beşerî yönünün gerçekleştiğine

inandıklarını aktarmıştır. Onlara göre Mesîh'teki ittihad irade yönünden gerçekleşmiştir. Kādî Abdülcebbâr, onların bu ittihad anlayışını şöyle eleştirir: Bu durumda ya Allah Teâlâ Mesîh'in iradesiyle diler yahut Mesîh Allah'ın bir mahalde bulunmayan mevcut iradesiyle diler veya her ikisi de irade konusunda hiçbir şekilde ihtilâfa düşmeyerek diler, yahut da ikisinden biri diğerinin dilediğinden başkasını dilemez. Ancak bu ihtimallerin hiçbiri Allah hakkında düşünülemez (a.g.e., V, 115-120).

İbn Hazm, üç mezhebin teslîs inancına bilinen eleştirileri yönelttikten sonra Nestûriyye'nin Mesîh'te ilâhî olanla beşerî olanın zeytin yağıyla suyun karışması gibi bir araya geldiği, böyle bir karışımda suyun da zeytin yağının da kendi özelliklerini koruduğu şeklindeki inançlarını tutarlı bulmaz. İbn Hazm böyle bir algılayışın ve benzetmenin doğru olmadığını, bu tür bir birleşme veya karışmanın beşerî olanın ilâhî olana mekân teşkil etmesini, Tanrı ile insanın birbirlerine cevher-araz konumunda bulunmasını gerektireceğini, bu hususların ancak cisimler için söz konusu edilebileceğini söyleyerek karşı çıkar (el-Faṣl, I, 53-54).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Îsâ el-Verrâk, er-Red ʿale't-teṡlîṡ (nşr. D. Thomas, Anti-Christian Polemic in Early Islam içinde), Cambridge 1992, s. 72-76; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 82-83, 86-89; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 80-81, 115-120; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 53-54; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 224-225; W. F. Ainsworth, Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia, London 1842, II, 223; A. Grant, Nasturiler ya da Kayıp Boylar (trc. Meral Barış), İsveç 1994; Cuinet, II, 769; E. Tisserant, Ḫulâṣa târîḫiyye li'l-kenîseti'l-Keldâniyye (trc. Süleyman Sâiğ), Musul 1939, s. 44-47; R. Janin, Les églises orientales et les rites orientaux, Paris 1955, s. 410-420; A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity, London 1968, s. 247, 254, 290-296; J. Joseph, The Nestorians and their Muslim Neighbours, Princeton 1961; K. Bihlmeyer - H. Tuchle, I ve IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık (trc. Antun Göral), İstanbul 1972, s. 34-36; C. A. Frazee, Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire (1453-1923),

London-New York 1983, s. 56; Francis Dvornik, Konsiller Tarihi: İznik’ten II. Vatikan’a (trc. Mehmet Aydın), Ankara 1990, s. 12-14; Mehmet Çevik, “Büyük Devletlerin Doğu Anadolu ve Kuzey Irak Politikalarında Bir Başka Unsur: Nesturiler”, Beşinci Askerî Tarih Semineri Bildirileri: Değişen Dünya Dengeleri İçinde Askerî ve Stratejik Açıdan Türkiye, Ankara 1996, I, 88-100; Kadir Albayrak, Keldanîler ve Nasturîler, Ankara 1997, s. 67-92; D. L. Edwards, Christianity: The First Two Thousand Years, London 1997, s. 107-110; Elbîr Ebûna, “el-Kenîsetü’l-Keldâniyyetü’s-Süryâniyye eş-Şarḳıyye el-Kâşûlîkiyye”, Delîl ilâ ḳırâʾati târîḫi’l-Kenîse: el-Kenâʾisü’ş-Şarḳıyyetü’l-Kâs̱ûlîkiyye, Beyrut 1997, II, 237-240; Ünver Günay - Harun Güngör, Türk Din Tarihi, Kayseri 1998, s. 180-184; Hassan b. Talal, Christianity in the Arab World, London 1998, s. 87; Ahmet Yaşar Ocak, Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İstanbul 2000, s. 79-81; S. P. Brock, “The ‘Nestorian’ Church: A Lamentable Misnomer”, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, LXXVIII/3, Manchester 1996, s. 30-35; Yonca Anzerlioğlu, “XIX. Yüzyıl ve Sonrasında Nasturi Hıristiyanlarının Faaliyetleri”, TY, XVIII/134 (1998), s. 181; B. Nikitine, “Nestûrîler”, İA, IX, 207-212; B. Holberg, “Nasṭūriyyūn”, EI^2 (İng.), VII, 1030-1033; M. J. Costelloe, “Nestorian Church”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, X, 343-346; P. T. Camelot, “Nestorianism”, a.e., X, 346-347; M. Moosa, “Nestorian Church”, ER, X, 369-372.

Kadir Albayrak

NEŞÂT-ı İSFAHÂNÎ

(نشاط إصفهاني)

Mîrzâ Abdülvehhâb Neşât Mu‘temedüddevle İsfahânî (ö. 1244/1829)

İranlı şair ve münşî.

1175 (1761) yılında İsfahan’da doğdu. Aslen Fars bölgesinin Cehrum şehrinden olup büyük babası Abdülvehhâb İsfahan’da valilik yapmıştı. İyi bir eğitim alan Neşât Arapça ve Türkçe öğrendi. Ayrıca nesta‘lik ve şikestede kendini kabul ettirdi. Şiir söylemeye başladıktan sonra İsfahan’da ortaya çıkan “bâzgeşt-i edebî” (edebiyatta geri dönüş) akımının savunucularından biri oldu. Evini bu akımın mensuplarına açarak geleneksel tarzda şiirlerin söylendiği ve tartışmaların yapıldığı bir edebiyat mahfili haline getirdi. Ailesinden kalan zengin mirası bu yolda harcayıp geçimini ancak yazdığı methiyelerle sağlayacak duruma geldi. 1803’te Tahran’a giderek Feth Ali Şah’ın sarayında debîr olarak göreve başladı. Bu sırada “Mu‘temedü’d-devle” lakabını aldı ve Dîvânü’r-resâil’in başına getirildi. Devlet fermanlarını, şahın mektuplarını, akidnâmeleri ve hânedanla ilgili birçok yazışmayı kaleme aldı. Saraya bu yakınlığı devlet işlerinde daha aktif görevlere gelmesini sağladı. 1818 yılında I. Napolyon ile görüşmek üzere Paris’e gönderilen heyetin içinde yer aldı. Daha sonra Bâhârz ve Gûrîler isyanını bastırmakla görevlendirildi. 1822’de Afgan isyanını bastırma görevini de başarıyla yerine getirdi. Şiire düşkün olan Feth Ali Şah’ın edebî meclislerinin vazgeçilmez şairlerinden olan Neşât ömrünün sonuna kadar Tahran’da yaşadı ve 5 Zilhicce 1244’te (8 Haziran 1829) burada vefat etti.

Neşât’ın eserlerinin tamamı Gencîne-i Neşâṭ adı altında 1266’da (1850) ve Nâsırüddin Şah’ın emriyle 1281’de (1864) Tahran’da yayımlanmış, ayrıca Hüseyin Nehâî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1337 hş.). Eser dîbâceler, hutbeler, vakıfnâmeler, akidnâmeler; kasideler, kıtalar;

Feth Ali Şah'ın mektup ve fermanları; kendisinin şaha ve şehzadelere yazdığı mektuplar; diğer şiirleri, edebî kıta ve ahlâkî hikâyelerden oluşmaktadır. Şiirdeki üslûbu sade ve akıcı görünse de zaman zaman kullandığı Arapça cümleler, yer verdiği edebî sanatlar, alışılmamış terkipler ve kafiye tekrarlarıyla dolu manzumeler yazmaktan kendini alamamış, kasidede Sabâ-yı Kâşânî'yi, felsefî ve tasavvufî yönü ağır basan gazellerinde Hâfız-ı Şîrâzî'yi taklit etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Neşât-ı İsfahânî, Gencîne (nşr. Hüseyin Nehâî), Tahran 1337 hş., neşredenin girişi, s. 6-30; Hidâyet, Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1888, s. 313-321; Rızâzâde-i Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Berâyî Debîristânhâ, Tahran 1324 hş., s. 379-381; a.mlf., Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1352 hş., s. 583-586; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, VII, 75-176; Browne, LHP, IV, 311; Rypka, HIL, s. 327-328; Bânû Nusret Tecrübekâr, Sebk-i Şiʿr der ʿAṣr-ı Ḳācâriyye, Tahran 1350 hş., s. 75-79; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1351 hş., I, 29-35; Hasan-e Fasāʾī, History of Persia under Qajar Rule (trc. H. Busse), London 1977, s. 131, 145, 172, 191; Mehmet Kanar, Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi (doktora tezi, 1979), İÜ Ed. Fak. Arap-Fars Filolojisi, s. 398-399; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1370 hş., III, 331-332; Mehdî Bâmdâd, Şerḥ-i Ḥâl-i Ricâl-i Îrân, Tahran 1371 hş., II, 318-320.

Mehmet Kanar

NEŞÂTÎ

(نشاطي)

(ö. 1085/1674)

Sebk-i Hindî üslûbunun önemli temsilcilerinden, divan şairi.

XVII. yüzyılın başlarında doğduğu tahmin edilmektedir. Edirneli olup adı Ahmed'dir. Şairi Nişancı Ahmed Dede ve Neşâtî Süleyman Dede şeklinde ananlar da vardır. Sâkıb Dede'nin verdiği bilgilerden onun asil bir aileye mensup olup genç yaşta çeşitli ilimleri öğrendiği ve aynı zamanda şeyhi olan Gelibolu Mevlevîhânesi postnişini Ağazâde Mehmed Dede'den çok istifade ettiği öğrenilmektedir. Neşâtî, şeyhinin vefatından sonra seyahate çıkarak bir müddet Konya ve İstanbul'da kalıp tekrar Edirne'ye döndü. 1081 (1670) yılında Edirne Mevlevîhânesi şeyhliğine tayin edildi. Burada dört yıl şeyhlik yaptı, tekkeyi tamir ettirdi ve bu görevde iken vefat edip Murâdiye Camii hazîresine defnedildi. Neşâtî'nin ölümü üzerine aralarında Nâbî, Nazîm, Reşîd, Dâniş ve Fasîh Ahmed Dede'nin de bulunduğu pek çok şair tarih düşürmüş, Ammecizâde Rüşdü Mehmed Efendi'nin söylediği, "Fevtini gûş edicek Rüşdî dedi târîhin / Bezm-i gülzâr-ı naîm ola Neşâtî'ye makām" mısraları şairin mezar taşına yazılmıştır. Tezkiresini Neşâtî hayatta iken tamamlayan Seyyid Mehmed Rızâ, Neşâtî'nin Nef'î'yi izlediğini, şiirlerinin son derece akıcı, neşeli ve ârif kimselerin gönlüne göre olduğunu bildirir. Yine çağdaşı ve yakın arkadaşı Güftî, Neşâtî'den her sözünde nükteler bulunan, iç dünyası anlamlar hazinesine benzeyen, Anadolu'nun değişik söyleyişli bir şairi olarak söz etmektedir.

Sağlam bir dile ve zarif bir üslûba sahip olan Neşâtî'nin şiirlerinde titiz bir sanatkârın derinliği ve duygulu ifadesi görülür. Kısa ve öz yazmayı tercih eden, rediflere çok yer veren şair kelimeleri seçerek ve âdeta tartarak kullanmıştır. Samimi bir eda ile aşkı terennüm ettiği şiirlerinin çoğu kaside tarzında olmasına rağmen asıl başarısını gazel sahasında göstermiştir. Bir şiirinde "aşk rindi" olduğunu söyleyen şairin rindâne söyleyişlerinin Nedîm'in ufkunu açtığı söylenebilir. Neşâtî anlatımının renkliliği, aşkı ve

tasavvufî neşvesiyle dünyaya karşı kayıtsız, bir dervişlik havasını yansıtan şiirlerine yer yer canlı bir tablo görüntüsü kazandırmıştır. Hayal inceliği, lirizm, samimiyet ve zarafetin ön planda olması onun şiirlerinin başta gelen özelliklerindendir. Gazellerinde sıkça kullandığı tasavvuf kavramları bile hayallerle süslü bir zenginlik taşır. Gazellerinden yansıyan hüznün canlılığı dikkate alındığında bir melâl şairi kabul edilebilecek özellikler gösterir.

Bir Mevlevî şeyhi olmasına, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için şiirler yazmasına rağmen Neşâtî'de bağlı bulunduğu tarikatın ve genel anlamda tasavvufun belirgin bir anlatımına rastlanmaz. Hatta onun klasik mânada mutasavvıf bir şair olmadığı, birçok divan şairinde görüldüğü üzere tasavvufun mecazlarından yararlandığı, böylece şiirlerinin ana teması olan aşk duygusuna derinlik ve incelik kazandırdığı ifade edilmektedir. Ayrıca önde gelen sebk-i Hindî temsilcilerinden biri olarak görülmekle birlikte bu üslûbun bütün şiirlerine hâkim olduğunu söylemek mümkün değildir. Nazîre yazmayı âdeta alışkanlık haline getirdiğini söyleyen şairin manzumelerinin önemli bir kısmını nazîreleri oluşturur. Yaşadığı dönemden başlayarak kendi gazellerine de pek çok nazîre yazılmıştır. Şiire dair görüşlerini dile getirirken en çok anlam ve söz unsurları üzerinde durmuş, bilhassa mânanın mükemmelliğine önem vermiş ve bunun en önemli aracı olan sözün "pak" olması gerektiğini vurgulamıştır.

Neşâtî kasidede Nef'î'den, gazelde Nâilî-i Kadîm, Fehîm-i Kadîm gibi isimlerden etkilenmiştir. Kasidelerinin birçoğu ile Nef'î'nin kasideleri arasında vezin, kafiye ve redif birliği vardır; duygularda, hayallerde ve söyleyişte de önemli yakınlıkları görülmektedir. Hatta üstat kabul ettiği şairlere karşı övünmesinin kaynağı Nef'î etkisine bağlanabilir. Şiirlerinde övgü ile bahsettiği diğer Türk şairleri içinde Necâtî, Bâkî, Sabrî, Bahâî Mehmed Efendi ve Emrullah Emrî bulunmaktadır. İran şairleri arasında ise aynı zamanda sebk-i Hindî'nin önemli temsilcilerinden olan Örfî-i Şîrâzî, Kelîm-i Kâşânî,

Hâkānî, Evhadüddin Enverî, Selmân-ı Sâvecî, Kâşânî, Şifâî-yi İsfahânî, Rüknâ, Zahîr-i Fâryâbî ve Kemâleddin-i İsfahânî mevcuttur. Kaynaklarda Neşâtî'nin Şehîdî, Vehbî, Hey'etî, Rüşdî ve Nazîm gibi birçok şaire hocalık ettiği kayıtlıdır. Ayrıca devrinde yetiştirici bir sanatkâr görevi yapmış; şiiriyle Nazîm, Vecdî, Mezâkī Süleyman Efendi, İsmetî, Şehîdî, Nakşî

İbrâhim Efendi, Lebîb-i Âmidî, Fasîh Dede, Sâkıb Dede, Gavsî Dede, Şeyh Galib, Nedîm, Ahmed Haşim, Yahya Kemal Beyatlı, Ahmet Hamdi Tanpınar ve İlhan Berk gibi eski ve yeni şairleri etkilemiştir.

Eserleri. 1. Divan. Bazı yazma nüshaları İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 545), Millet (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 449) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine, nr. 937) kütüphanelerinde bulunan divanı ilk defa Sadettin Nüzhet (Ergun) yayımlamış (İstanbul 1933), eserin tenkitli neşrini Mahmut Kaplan gerçekleştirmiştir (İzmir 1996). Bu neşirde yirmi yedi kaside, 137 gazel, bir murabba, bir tahmis, on beş rubâî, dört tarih, iki kıta ve üç matla‘ bulunmaktadır. Bundan hareketle İsmail Ünver ve Bayram Ali Kaya seçmeler yapmış, Ömer Savran ise bir tahlil çalışması hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Hilye-i Enbiyâ. 187 beyitlik bu küçük mesnevi bir tür manzum peygamberler tarihidir. Nüshaları Konya Mevlânâ Müzesi (nr. 1175/4), Süleymaniye (Âşir Efendi, nr. 331) ve Tire Necib Paşa (nr. 136-137) kütüphanelerinde bulunan eser ilk defa Şeyh Vasfî tarafından yayımlanmış (İstanbul 1312), daha sonra Sadettin Nüzhet (Ergun) risâleyi Neşâtî Divanı'nın sonuna eklemiştir. Hz. Peygamber'e yazılan na‘t dışında on dört peygamberle ilgili hilyelerin yer aldığı eser üzerinde Bayram Ali Kaya yüksek lisans tezi hazırlamıştır. 3. Edirne Şehrengizi. Neşâtî, eksik olduğu izlenimini veren 144 beyitlik bu mesnevisinde mahallî tasvirlere yer vermemiş, kaleme hitap ettikten sonra on dört güzelin methine geçmiş, "N'ola olsa bu nazm-ı şehrengîz / Medh-i Bayram ile neşât-âmîz" diyerek eserini bir bakıma bu şahıs için kaleme aldığını ifade etmiştir. Mahmut Kaplan tarafından divanın sonunda yayımlanan mesnevinin bazı nüshaları İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 545) ve Süleymaniye (Murat Molla, nr. 417) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 4. Şerh-i Müşkilât-ı Örfî. Sebk-i Hindî üslûbunun güçlü temsilcilerinden olan Örfî-i Şîrâzî'nin bazı güç beyitlerini açıklamak üzere kaleme alınan bu küçük eserin yazma nüshaları İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 3655) ve Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 1698/3) kütüphanelerinde kayıtlıdır. Neşâtî'nin Fars dili ve edebiyatına, bilhassa sebk-i Hindî üslûbuna olan hâkimiyetini gösteren eseri Turgut Karabey ve Mehmet Atalay yayımlamıştır (Erzurum 1999). 5. Kavâid-i Deriyye. Kavâid-i Fürs adıyla da anılan eserin Neşâtî'ye aidiyeti tartışmalıdır. Eser, ilk defa Uşşâkīzâde İbrâhim Efendi ve Şeyhî Mehmed Efendi'nin Şekāik zeyillerinde zikredilmiş, Safâî tezkiresinde başka bir şaire ait olabileceğini belirtmişse de Sicill-i Osmânî ve Osmanlı Müellifleri gibi kaynaklarda

Neşâtî'ye nisbet edilmiştir (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1797/1; İÜ Ktp., TY, nr. 978/2; Köprülü Ktp., Mehmet Âsım Bey, nr. 439). 6. Tuḥfetü'l-ʿuşşâḳ. Kaynaklarda zikredilmeyen ve ilk defa Mahmut Kaplan tarafından tanıtılan bu Farsça eser, Sultan Veled'in yetmiş beytinin beşer beyitle mesnevi biçiminde şerhinden ibaret olup 1073'te (1662-63) yazılmıştır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2370/3). 7. Mektup. Başlığından anlaşıldığına göre Edirne'de bulunan Neşâtî'nin İstanbul'da yaşayan bestekâr Hâfız Post Mehmed Çelebi'ye gönderdiği bu tarihsiz mektubun kenarında biri şaire ait, diğeri Nâilî-i Kadîm'in buna nazîresi olan iki şiir kayıtlıdır. M. Kemal Özergin'in bir makale ile tanıttığı mektup dönemin belâgat sanatının özelliklerini göstermesi bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Neşâtî Divanı (haz. Mahmut Kaplan), İzmir 1996; Güftî, Teşrîfâtü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., TY, nr. 1533, vr. 42b-43a; Güftî ve Teşrîfâtü'ş-şuarâsı (haz. Kâşif Yılmaz), Ankara 2001, s. 224-227; Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn, İÜ Ktp., TY, nr. 451, vr. 86a; Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 99-100; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 278a; İsmail Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr (nşr. Abdulkerim Abdulkadiroğlu), Ankara 1999, s. 458-465; Şeyhî Mehmed Efendi, Vekāyiu'l-fuzalâ, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2361, vr. 285a; Sâkıb Dede, Sefîne, II, 96-98; Esrar Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye, İÜ Ktp., TY, nr. 1247, vr. 154b-155b; Süleyman Fâik Efendi, Mecmua, İÜ Ktp., TY, nr. 3472; Sicill-i Osmânî, I, 221; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 226; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1312, s. 164; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 10392, s. 556; Osmanlı Müellifleri, II, 445; Hammer, GOD, III, 497; Köprülü, Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1931, s. 343-344; Sadettin Nüzhet (Ergun), Neşâtî: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1933; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi I, Ankara 1984, s. 330; İsmail Ünver, Neşâtî, Ankara 1986; XVII. Yüzyıl Divan Şairlerinden Neşâtî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Hilye-i Enbiyâ'sının Tenkitli Metni (haz. Bayram Ali Kaya, yüksek lisans tezi, 1991), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler

Enstitüsü; Rıdvan Canım, Başlangıçtan Günümüze Edirne Şâirleri, Ankara 1995, s. 313-318; Bayram Ali Kaya, Neşâtî, İstanbul 1998; Neşâtî Dîvânı'nın Tahlili (haz. Ömer Savran, doktora tezi, 2003), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Kemal Özergin, "Neşâtî Dede'nin Bir Mektubu", Hisar, sy. 74, Ankara 1970, s. 25-27; İlhan Berk, "Neşâti", Hürriyet Gösteri, sy. 17, İstanbul 1982, s. 77; Mahmut Kaplan, "Sebk-i Hindi Şairlerinden Fehîm, İsmetî, Nâ'ilî ve Neşatî'nin, Divanlarına Göre Şair ve Şiir Hakkındaki Görüşleri", Hece, sy. 53-55, Ankara 2001, s. 279-281; Abdülkadir Karahan, "Neşâtî", TA, XXV, 206; "Neşatî Ahmed Dede", TDEA, VII, 33-34.

Bayram Ali Kaya

NEŞ'ET

(bk. HOCA NEŞ'ET).

en-NEŞR

(النشر)

İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) kırâat-i aşereye dair eseri.

Tam adı en-Neşr fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr’dır (Neşrü’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr, en-Neşrü’l-kebîr). Yıldırım Bayezid’in daveti üzerine 798’de (1396) Bursa’ya giden İbnü’l-Cezerî, kitabının sonunda verdiği bilgiye göre (II, 469) eserini 799 yılının Rebîülevvel ayında (Aralık 1396) kaleme almaya başlamış, aynı yılın zilhicce ayında (Eylül 1397) tamamlamıştır. Müellif en-Neşr’i yazmasında, insanların kırâat-i seb‘a’ya göre düzenlenen et-Teysîr ve eş-Şâṭıbiyye’nin dışında kalan kıraatleri Kur’an’dan saymamalarının etkili olduğunu belirtir. Bu sebeple yedi kıraat dışındaki sahih okuyuşları da içine alacak şekilde yedi imamın yanında üç imamın okuyuşlarını da aldığını, her imamın iki râvisini, her râvinin iki tarikini ve her tarikin Doğu-Batı ve Mısır-Irak olmak üzere diğer iki tarikini gösterdiğini ifade eder; ardından imamları, râvilerini ve tarikleri tanıtır (I, 54-55). Kitabın isminden tevriye yaparak eserinin on kıraati yaydığını (neşrü’l-aşr) ve kıraat ilminin en-Neşr ile diri olduğunu (hayyün bi’n-Neşr) bildirir.

İbnü’l-Cezerî kitabında rivayette bulunduğu kaynakları senedleriyle birlikte zikretmiştir. Bunlar arasında Ebû Amr ed-Dânî’nin et-Teysîr ile Câmiʿu’l-beyân fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ, İsmâil b. Halef el-Ensârî’nin el-ʿUnvân, Kāsım b. Firruh eş-Şâtıbî’nin Ḥırzü’l-emânî ve vechü’t-tehânî, Mekkî b. Ebû Tâlib’in et-Tebṣıra, Ebü’t-Tayyib İbn Galbûn’un et-Teẕkire, Ali b. Muhammed es-Sehâvî’nin Cemâlü’l-ḳurrâ ve kemâlü’l-iḳrâ, Mübârek b. Hasan eş-Şehrezûrî’nin el-Miṣbâḥ fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr ve Ebü’l-İz Muhammed b. Hüseyin el-Kalânisî’nin

el-İrşâd fi’l-ʿaşr adlı eserleri kaydedilebilir (diğerleri için bk. en-Neşr, I, 58-98). Kıraat ilmiyle ilgili hemen her konuya yer verilen eserin ilk bölümünde Kur’an’ı öğrenmenin ve okumanın faziletine dair rivayetler aktarılmış, Kur’an ve mushaf tarihine kısaca temas edildikten sonra sahih kıraatin şartları üzerinde durulmuş, bu konuda çalışma yapanların görüşleri

nakledilmiştir. Şâz kıraatlere ve bunların namazda okunmasına da değinen İbnü'l-Cezerî yedi harf ve bunun kıraat ilmiyle ilgisine geniş yer ayırmıştır. Bu arada namazlarda kıraatin Arapça dışında bir dille câiz olup olmayacağı hususunu da irdelemiş, ardından kıraat farklılığının sebeplerini araştırmıştır (I, 1-54). Daha sonra okuduğu kitapları ve bunlara dair senedleri ayrıntılı biçimde vermiş (I, 58-98), kıraat imamlarının biyografilerini, kendisinin onlara ulaşan silsilesini, bu imamların râvilerini ve tariklerini kaydetmiştir (I, 99-192). Ardından kıraat meselelerine giren müellif harf, mehâricü'l-hurûf, harflerin sıfatları, vakf ve ibtidâ, med konularını işlemiş, hemze konusunu da bütün yönleriyle ele almıştır (I, 362-491). Kitabın II. cildi idgam ile başlar. Burada kıraat ve tecvid ilimlerinin önemli bahisleri ele alınarak kıraat imamlarının tercihleri gösterilmiş (1-206), genel nitelikteki konulardan sonra imamların okuma tercihleri sûrelere göre anlatılmış (206-405), eserin sonunda Kur'an okurken tekbir getirme, Fâtiha'nın namazlarda okunması ve hatim yapma konularına yer verilmiştir (405-469).

Yazıldığı tarihten itibaren büyük itibar görerek bir bakıma Dânî'nin et-Teysîr'inin yerini alan ve çok sayıda yazma nüshası bulunan eser ilk defa Muhammed Ahmed Dehmân tarafından neşredilmiş (I-II, Dımaşk 1345), ancak Ali Muhammed ed-Dabbâ'ın neşri daha çok yaygınlık kazanmıştır (I-II, Kahire, ts., 1976; Beyrut 1940, 1985). en-Neşr üzerine bazı ihtisar çalışmaları yapılmış olup bunların en meşhuru müellife ait Taḳrîbü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr'dır (et-Taḳrîb fî muḫtaṣari'n-Neşr; Muḫtaṣarü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr; en-Neşrü'ṣ-ṣaġīr). Bursa'da 10 Muharrem 804'te (20 Ağustos 1401) tamamlanan ve on imamın kıraatinin ikişer râvisi, her râvinin ikişer tariki ve her iki tarikin yine ikişer tariki şeklinde ele alınan eseri İbrâhim Atve İvaz yayımlamıştır (Kahire 1381/1961, 1412/1992). Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne el-Halebî (Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, neşredenin girişi, I, 15) ve Mustafa İzmîrî de (Muḫtaṣarü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 66/1) eseri ihtisar etmiştir. İzmîrî'nin Taḥrîrü'n-Neşr min ṭarîḳi'l-ʿaşr adlı diğer bir kitabı (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 7715/1) en-Neşr üzerine yapılmış bir nevi tahrîc çalışmasıdır (bk. İZMÎRÎ, Mustafa).

İbnü'l-Cezerî, onlu sistemi yaygınlaştırmak için yedili sistemde yapıldığı gibi en-Neşr'de verilen temel bilgileri manzum hale getirerek Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr'ı meydana getirmiştir. 799 (1397) yılında kaleme

alınan eser 1019 beyit olup 434 beyit usule, geri kalanları ferşü'l-hurûf ve tekbire dairdir. Çeşitli kütüphanelerde pek çok nüshası bulunan ve muhtelif baskıları olan (nşr. Hasan et-Tûhî, Kahire 1282, 1302 [mecmua içinde, taş baskı], 1307, 1308; nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Kahire 1354/1935 [İtḥâfü'l-berere fi'l-ḳırâʾât ve'r-resm ve'l-ây ve't-tecvîd adlı mecmua içinde, s. 168-263]) Ṭayyibetü'n-Neşr üzerine yapılan şerhlerden bazıları şunlardır: Müellifin oğlu Ebû Bekir Ahmed, Şerḥu Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Kahire 1950; nşr. Enes Mihre, Beyrut 1418/1997); Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, Şerḥu Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (bk. bibl.); Mûsâ Cârullah, Şerḥu Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-ʿaşr (Kazan 1912). Muhammed Sâlim Muhaysin, Ṭayyibetü'n-Neşr'i esas alarak Ezher'deki kıraat talebeleri için el-Mühez̠z̠eb fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr ve tevcîhuhâ min ṭarîḳi Ṭayyibeti'n-Neşr adıyla bir çalışma yapmıştır (I-II, Kahire 1969). Ali Osman Yüksel, İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr adlı doktora tezinde (İstanbul 1996) Kur'an tarihine ve kıraat ilmine genel bir bakış yapmış, İbnü'l-Cezerî'nin hayatını ve eserlerini incelemiş, Ṭayyibetü'n-Neşr'in baştan itibaren 432 beytinin Türkçe'ye tercüme ve izahını yapmıştır (diğer şerhler ve çalışmalar için bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1118; Îżâḥu'l-meknûn, II, 89; Brockelmann, II, 260; Ali Osman Yüksel, s. 251-252).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 54-55, 58-98; II, 469; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Taḳrîbü'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1381/1961, s. 1; a.mlf., Câmiʿu'l-esânîd, Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 11, vr. 18a; Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, Şerḥu Ṭayyibeti'n-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr (nşr. Mecdî M. Sürûr Sa'd Bâslûm), Beyrut 1424/2003, neşredenin girişi, I, 15; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1118; Îżâḥu'l-meknûn, II, 89; Brockelmann, GAL, II, 260; Ali Osman Yüksel, İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr, İstanbul 1996, s. 251-252.

Abdülhamit Birışık

NEŞRÎ

(نشري)

(ö. 926/1520 [?])

Osmanlı tarihçisi.

Neşrî mahlası olup asıl adı bilinmemektedir. Bursa şer‘iyye sicillerine dayanarak tam adının Hüseyin b. Eyne Bey olabileceği belirtilir (İnalcık, Belleten, XXIX/116 [1965], s. 667). Şuarâ tezkirelerinde sadece Neşrî diye geçen müellif kaynaklarda bazan Mevlânâ Neşrî (Hoca Sadeddin, II, 40) ve XIX. yüzyıldan itibaren Mehmed Neşrî adıyla zikredilir. Bunun da Kâtib Çelebi’deki Mehmed en-Neşrî kaydından (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 284) geldiği söylenebilir. Karamanlı ve Sultan Selim’in hizmetlilerinden olduğu bilinmektedir (Latîfî, s. 527). Tahsilini Bursa’da tamamladığı ve uzun yıllar burada ikamet ettiği kesindir. Mevlânâ sıfatı ilmiye mensubu olduğunu gösterir. II. Murad döneminde Bursa subaşılığı yapan Koca Nâib’in meclislerinde bulunduğu (Nöldeke, XV [1861], s. 367) ve 1481’de Fâtih Sultan Mehmed’in ölümünün ardından çıkan hadiselere şahit olduğu anlaşılır. Eserinden, II. Bayezid’in son zamanlarında Bursa’da Sultâniye Medresesi’nde müderrislik yaptığı çıkarılabilirse de Fâtih’in ölümü sırasında “sâhib-i ayârın” çadırında bulunduğunu belirtmesi kendisinin bürokrasiyle de ilgili olduğu zannını verir. O devirde ilmiye ile bürokrasinin iç içeliği sebebiyle her iki görevi de yapmış olabilir. Muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman’ın cülûsunu müteakip 926 (1520) veya 927’de (1521) vefat etmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir’e göre Bursa’da Mevlevî Süleyman Efendi’nin yanındaki mezarı yol genişletmeleri sırasında harap olmuştur (Osmanlı Müellifleri, III, 150).

Neşrî’nin en önemli eseri Kitâb-ı Cihannümâ adlı tarihidir. Eserini II. Bayezid’in emriyle yazdığına dair iddianın (Hammer, IV, 92) kuvvetli bir dayanağı yoktur. Kendi ifadesine göre telif sebebi, diğer ilimlere dair eserlerin çok olmasına rağmen tarih alanındaki kitapların dağınık bir halde bulunması, hiçbir tarihin zamanındaki hadiseleri yansıtmaması ve özellikle

Türkçe olarak yazılmamış olmasıdır. Yaratılıştan başlayıp dönemine kadar getirdiği eserine Kitâb-ı Cihannümâ adını verdiğini ve ilk beş bölümü II. Mehmed, Oğuz Han'dan başlayıp kendi zamanına kadar gelen Osmanlı Devleti tarihini ise II. Bayezid devrinde temize çektiğini belirtir (Cihannümâ, I, 7). Neşrî eserini muhtemelen 898 (1493) yılında bu padişaha takdim etmiştir.

Nitekim râvilerden Ayas'tan "merhum" diye söz eder; Ayas'ın ölüm tarihi 875'tir (1470-71). Diğer râvisi Kutbüddinzâde İznikî'den bahsederken merhum kelimesini kullanmaz. Kutbüddinzâde'nin ölüm yılı da 885'tir (1480). Bu bilgilere dayanarak eserin günümüze ulaşan Osmanlı tarihi kısmının bu yıllar arasında telife başlandığı ve Cem Sultan'ı hayatta gösterdiğine bakılırsa telifin 890-898 (1485-1493) yılları arasında tamamlandığı söylenebilir. II. Bayezid'den "merhum" diye söz etmesinden hareketle Paul Wittek tarafından telif tarihi 917-918'den (1512) sonra gösterilirse de bu husus o nüshanın Sultan Bayezid'in ölümünün ardından istinsah edilmesiyle açıklanabilir. Bazı nüshaların Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine kadar gelmesi, Reşit Rahmeti Unat'a göre Neşrî'nin eserini bu padişah döneminde yeniden kaleme almasıyla ilgilidir.

Altı bölüm halinde bir dünya tarihi olarak yazılan eserin günümüze kısaca Osmanlı öncesi Türk tarihiyle Osmanlı tarihine dair olan altıncı kısmı intikal etmiştir. Zamanımıza ulaşmayan ilk beş bölümün XVII. yüzyılda bilindiğine dair bazı kayıtlar vardır (Unat, VII/25 [1943], s. 180, not 12). Osmanlı tarihiyle ilgili kısımda evlâd-ı Nûh'a ve Selçuklular'a ait bölümlerin de bulunduğu görülmektedir (Cihannümâ, I, 9-54). Bu sebeple Franz Taeschner, yaptığı faksimile neşrin adını "al-Kısm al-sâdis min Kitâb-ı Cihannümâ" koymuştur. Smirnov'a göre Saint Petersburg Şark Dilleri Enstitüsü'ndeki bir yazma Kitâb-ı Cihannümâ'nın Abbâsî halifelerini ihtiva eden bir parçası olmalıdır. Bir tevârîh-i Âl-i Osmân özelliği gösteren Osmanlı tarihi kısmı kuruluştan başlar, farklı versiyonlarda 1485, 1512 ve 1516 yılına kadar gelir. Günümüze ulaşan kısmın ilk tabakasında eski Türkler'den, dinlerinden, hakanlarının kıyafetlerinden ve döneminin önemli olaylarından, göçlerinden ve İslâmiyet'e girişlerinden söz edilir. Ardından Anadolu Selçukluları'na ve Anadolu Beylikleri'ne geçilir. Son tabakada ise kuruluştan II. Bayezid devri ortalarına kadar Osmanlı tarihi yer alır ve eser bu padişaha manzum bir methiye ile sona

erer. Bu şiirde müellifin mahlası "Neşrî" de geçmektedir.

Neşrî yazılı kaynaklarının adını vermez. Ancak Osmanlı dönemi için başlıca kaynağının Âşıkpaşazâde'nin Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı ve bunun da dayandığı Yahşi Fakih menâkıbnâmesi olduğu kesindir (Smirnov, s. V; Wittek, I, 139). Âşıkpaşazâde'nin eserinden bazan kelime kelime nakillerde bulunur. Onun verdiği basit şiir ve beyitleri ya almaz veya nesre çevirir. Âşıkpaşazâde'nin Çandarlı Halil Paşa gibi bazı kişiler hakkındaki sert hükümlerini yumuşatır. Bunlardan başka anonimlerden birini, Yazıcıoğlu'nun Tevârîh-i Âl-i Selçûk'u ile Târihî Takvimler'i ve Şükrullah'ın Behcetü't-tevârîh'ini kullandığı, Arapça ve Farsça yazılmış eserlere müracaat ettiği anlaşılmaktadır. Ahmedî'nin bugüne ulaşmayan Gazânâme'sinin de eserin içinde olduğu ileri sürülür. Bu arada sözlü birçok kaynağa başvurduğu, zamanındaki olaylar için gözlemlerini değerlendirdiği ve yer yer yorumlar kattığı dikkati çeker.

Kitâb-ı Cihannümâ daha yazıldığı yıllarda tanınmış ve çağdaşlarından Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, İdrîs-i Bitlisî, ardından Lutfi Paşa, Matrakçı Nasuh ve asrın sonlarında Seyyid Lokman, Âlî Mustafa Efendi ve Hoca Sâdeddin, XVII. yüzyılda Koca Hüseyin, Solakzâde ve Müneccimbaşı Ahmed tarafından ya doğrudan veya dolayısıyla kaynak olarak kullanılmıştır. Ménage, İdrîs-i Bitlisî'nin metninin tamamıyla Neşrî'ye dayandığı kanaatindedir. Eser aynı zamanda Codex Hanivaldanus'un da esasını teşkil etmektedir (J. Leunclavius, Histoirae musulmanae turcorum, de monumentis ipsorum exscripte, Frankfurt 1591, kitap XVIII).

Çeşitli kütüphanelerde bulunan Kitâb-ı Cihânnümâ nüshaları iki versiyon halinde ele alınabilir. Bunlardan 898 (1493) tarihli olup bölümleri daha farklı ve mantıklı, tarihî isimlerle yer adları daha doğru verilmeye çalışılan Theodor Menzel metninin oluşturduğu versiyon daha sonraki bazı istinsahlara da kaynak olmuştur. İkinci grubu oluşturan nüshalar, Menzel metnine çeşitli zamanlarda müstensihler tarafından yapılan ekleme ve çıkartmalar yüzünden epeyce değiştirilmiş görünmektedir. Bunlar sırasıyla Manisa, İstanbul Arkeoloji, Paris Bibliothèque Nationale, Beyazıt (Veliyyüddin Efendi), Millet (Ali Emîrî Efendi) ve Ankara nüshalarıdır (diğer nüshalar için bk. Unat, VII/25 [1943], s. 185 vd.). Bu bakımdan Menzel metni müellif nüshasına daha yakındır; ayrıca bu metnin üslûbu

devrini daha iyi yansıtmaktadır. Diğer metinler müstensihler tarafından biraz işlenmiş gibidir. Menzel metninde bazı özel isimler daha doğru yazılmış olup diğer nüshalarda yer yer anlam kaymaları, hatta bazı tahrifat bile bulunmaktadır (Taeschner, TTK Belleten, XV/60 [1951], s. 503-504).

İfadesi sadelik bakımından XV. yüzyıl Türkçe'sinin özelliklerini yansıtan eserde bazı Türkçe arkaik kelimeler de bulunur.

Metinde yer alan şiirlerin hepsi kendisine ait değildir. Kendi şiirleri ise tezkire sahipleri tarafından güzel bulunmaz. Latîfî ve Âşık Çelebi şiir ve nesirde kabiliyetinin bulunmadığını, şiirlerinin de pek meşhur sayılmağını, fakat "kıssa-perdazlık"ta usta olduğunu, tarihinin halk içinde yaygın şekilde bilindiğini söyler. Eserin Fâtih Sultan Mehmed'in vefatına kadar gelen kısmı Faik Reşit Unat ve Mehmet Altay Köymen tarafından Kitâb-ı Cihannümâ-Neşrî Tarihi adıyla eski ve yeni harflerle iki cilt halinde yayımlanmış (Ankara 1949-1957, 1983-1984, 1987), Theodor Menzel metniyle Manisa nüshasının faksimile neşrini Franz Taeschner gerçekleştirmiştir (I-II, Leipzig 1951-1955). Unat ve Köymen neşri, Hammer'in de kullandığı Viyana nüshası esas alınıp Manisa, Arkeoloji, Paris ve Millet (Ali Emîrî Efendi) kütüphanelerindeki yazmalarla karşılaştırılarak tesis edilmişse de Menzel nüshası görülmediği için eleştirilmiştir. Kitâb-ı Cihânnümâ'nın önemi ilk tenkitli tarih olmasından kaynaklanır. Müellif, başta Âşıkpaşazâde olmak üzere kaynaklarını gayet sistemli bir şekilde kullanmış ve olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde telife çalışmıştır. Bu yönüyle Neşrî doğruyu bulmaya çalışan ilk Osmanlı tarihçisi olarak kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, II, tür.yer.; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 135b; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (nşr. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 527-528; Hoca Sadeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 40; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, TSMK, Hazine, nr. 1392, vr. 243b-244a; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994,

s. 29, 182; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 141a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 284; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 347; Hammer (Atâ Bey), I, 27-28; IV, 92; Flügel, Handschriften, II, 209, nr. 986; Osmanlı Müellifleri, III, 150; Smirnov, Obraztsoviya proyizvedeniya Osmanskoy literaturi, Petersburg 1903, s. V; P. Wittek, "Zum Quellenproblem der ältesten Osmanischen Chroniken", MOG, I, 77-150; Fahriye Arık, On Beşinci Asır Tarihçilerinden Neşrî'nin Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1936; TCYK, s. 208-210; V. L. Ménage, Neshrī's History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text, London 1964, s. 1-5, 31-40; a.mlf., "Osmanlı Tarih Yazıcılığının İlk Dönemleri" (trc. Mehmet Öz), Söğüt'ten İstanbul'a (der. Oktay Özel - Mehmet Öz), Ankara 2000, s. 85-87, 91; Babinger (Üçok), s. 42-44; M. Kiel, "Mevlana Neşri and the Towns of Medieval Bulgaria", Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 165-187; Th. Nöldeke, "Auszüge aus Nesrī's Geschichte des Osmanischen Hauses", ZDMG, XIII (1859), s. 176-184; XV (1861), s. 333, 367; J. H. Mordtmann, "Kleine Mitteilungen und Anzeigen", Isl., XIII (1923), s. 166-168; Faik Reşit Unat, "Neşrî Tarihi Üzerinde Yapılan Çalışmalara Toplu Bir Bakış", TTK Belleten, VII/25 (1943), s. 177-201; a.mlf., "Müverrih Mehmet Neşrî'nin Eseri ve Hayatı Hakkında", a.e., XX/82 (1957), s. 297-300; Fr. Taeschner, "Neşrî Tarihi Elyazıları Üzerine Araştırmalar", a.e., XV/60 (1951), s. 497-505; a.mlf., "Ğihannüma die altosmanische Chronik des Mevlana Neshri", BSOAS, XXIII (1960), s. 195-196; Halil İnalcık, "V. L. Ménage: Neshrı's History of the Ottoman, The Sources and Development of the Text, Oxford University Press, London, 1964", TTK Belleten, XXIX/116 (1965), s. 667-672; M. Kalicin, "L'homme dans l'oeuvre de Neşri: Târih-i Âl-i Osman", EB, XIX/2 (1983), s. 64-82; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Neşrî", İA, IX, 214-216; Christine Woodhead, "Neshrī", EI² (Fr.), VIII, 7-8.

Abdülkadir Özcan

NEŞŞÂR, Ali Sâmî

(علي سامي النشّار)

(1917-1980)

Mısırlı âlim ve fikir adamı.

19 Ocak 1917'de Kahire'de doğdu. Orta öğrenimini ailesiyle birlikte gittiği asıl memleketi olan Dimyat'ta tamamladı. İlk eseri olan el-Elḥânü'ş-şâmite'yi liseyi bitirdiği 1935'te neşretti. Aynı yıl Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne girdi. Öğrenciliği sırasında siyasetle ilgilenmeye başladı ve 1936'da bazı öğrenci hareketlerine katıldı. Hocaları arasında Mustafa Abdürrâzık başta olmak üzere Mısır'ın önde gelen felsefe uzmanları ile André Lalande gibi şarkiyatçılar da bulunuyordu. 1939'da üniversiteyi bitirdi. 1942'de Mustafa Abdürrâzık'ın danışmanlığında Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm ve naḳdü'l-müslimîn li'l-manṭıḳı'l-Arisṭâṭâlîsî başlıklı yüksek lisans tezini bitirdi. 1943'te İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne asistan tayin edildi. 1948'de üniversite tarafından Cambridge Üniversitesi'ne araştırmacı olarak gönderildi; burada Arthur John Arberry'nin yönetiminde Dîvânü Ebi'l-Ḥasan eş-Şüşterî: Şâʿirü'ṣ-ṣûfiyyeti'l-kebîr fi'l-Endülüs ve'l-Maġrib adlı doktora tezini tamamladı. 1952'de Madrid'deki İslâm Araştırmaları Enstitüsü'ne müdür oldu. Burada enstitü dergisini çıkardı, Endülüslü âlimlerin eserlerinin neşredilmesi yönünde çalışmalar yaptı. 1953'te yakın dostu Cemal Abdünnâsır rejiminin Mısır'da siyasî partileri kapatmasının ardından kurulan Devrim Konseyi'nin danışmanlığı ile görevlendirildi. 1954'te İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki kürsüsüne dönen Ali Sâmî öğretim faaliyetleri yanında yoğun bir telif çalışmasına başladı; Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm isimli eserinin ilk şeklini bu dönemde yazdı. 1955-1959 yılları arasında Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde görev yaptıktan sonra İskenderiye Üniversitesi'ne geçti. 1966-1967 öğretim yılında Sudan'daki Omdurman (Ümmüddermân) Üniversitesi'nde misafir öğretim

üyesi olarak bulundu. 1971'de İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Bölümü başkanlığı yaptı. Mısır ve diğer Arap ülkelerindeki akademisyenlerin pek çoğu lisans ve lisans üstü seviyesinde onun öğrencisi oldu. 1971-1973 yılları arasında Mısır'ın Avustralya kültür müşavirliğini yapan Ali Sâmî, daha sonra Fas'ta V. Muhammed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İslâm felsefesi okuttu. Bu görevi sırasında 1 Ekim 1980'de vefat etti.

Ali Sâmî en-Neşşâr'ın ilgi sahası mantık, felsefe, tasavvuf, kelâm, usûl-ı fıkıh, nahiv, tarih, siyaset felsefesi gibi geniş alanları içine alan İslâm düşüncesi tarihi olmuş, bu alanlarda İslâm düşüncesinin Grek felsefesinden farklı ve orijinal yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Müslüman âlim ve mütefekkirlerin düşünce ve araştırma yöntemlerinin, problemlerinin, kavram ve terimlerinin Aristo mantığından farklı olduğunu söyleyen Ali Sâmî, bunun da Yunanlılar'la müslümanların zihin dünyalarının farklı olmasından ileri geldiğini belirtmiştir. Neşşâr, müslüman düşünürlerin araştırma yöntemlerini ele alırken öncelikle Aristo mantığının genel geçer bir mantık olup olmadığı sorusunu cevaplamaya, bunun için de herhangi bir felsefe problemi veya genel olarak hayat anlayışı konusunda Yunan milletiyle İslâm ümmetinin algılama biçimini incelemeye çalışmıştır. Buna göre Aristo, düşünce faaliyetlerinde insan zihnini hatalardan korumayı sağlayacak bazı genel ilkeler koymuş, ondan sonra Yunanlılar bu ilkelerin, herhangi bir zümre veya millet farkı gözetmeksizin bütün insanlık için geçerli olmak üzere insan aklının yasaları olduğunu düşünmüşlerdir. Aristocu mantık, içine Aristo'ya ait olmayan bazı unsurlar da karışarak erken dönemlerden itibaren İslâm âlemine intikal etmiş ve modern Avrupalılar gibi müslümanlar da kısa zamanda bu mantığın genel geçer olduğu fikrini benimsemiştir. Ancak müslüman düşünürlerin büyük çoğunluğu, aralarındaki anlayış ve gaye farklılıklarına rağmen kendi açılarından Aristo mantığına itiraz etmiş ve her zümre orijinal ve tam bir ekol sayılabilecek mantık ilkeleri geliştirmiştir. Şöyle ki: 1. Fıkıh usulü âlimlerinin en büyük temsilcisi sayılan İmam Şâfiî, Aristo mantığının Yunanca'nın özelliklerine dayandığını, halbuki bu dilin ve ondaki terminolojinin müslümanların kullandığı dil ve terminolojiden farklı olduğunu, dolayısıyla Aristo mantığının İslâmî konulara uygulanması halinde çeşitli çelişkilerin ortaya çıkacağını söylemiştir (Süyûtî, s. 15-16). Şâfiî'nin bu düşüncesini Ebû Saîd es-Sîrâfî gibi bazı usulcülerle fakihler,

kelâmcılar ve nahivciler de benimsemiş ve yeni bir metodoloji geliştirmiştir. 2. İlk dönem kelâmcılarının Aristo mantığını reddetmesinin temelinde ise onun İslâm ilâhiyatıyla çelişen metafiziğine itirazları bulunmaktadır. 3. Müslüman fakihler arasında Aristo mantığına en güçlü itiraz İbn Teymiyye'den gelmiştir. İbn Teymiyye, Yunan dili ve Aristo metafiziğiyle ilgili yukarıdaki itirazları tekrar etmesinin yanında Aristo mantığına başka itirazlar da yöneltmiştir. Buna göre, a) Aristo mantığı öncelikle tanım ve istidlâl konularında yapay ve zorlama kurallar üreterek İslâmî mânada insan fıtratını sınırlamaktadır. b) Aristo mantığının küllî ve değişmez kurallar benimsemesine karşılık İslâm dini insanın değişen ihtiyaçlarıyla uyuşan bir temayül geliştirmiştir. c) Sahâbe ile ilk İslâm âlimleri çeşitli ilim merkezlerine ulaşmalarına rağmen Aristo mantığına ilgi duymamışlardır. 4. Neşşâr'a göre mutasavvıfların aklın bilgi vasıtası olduğunu inkâr etmeleri de Aristo mantığına karşı dolaylı bir tepki olmakla birlikte bunu diğer İslâm âlimlerinin tenkitlerinden ayrı tutmak gerekir. Nitekim müslüman âlim ve filozoflar, sûfîlerin mârifet yöntemini genel bir metodoloji oluşturmaya imkân vermeyen ferdî tecrübe olarak değerlendirmiştir. 5. Nihayet tecrübî alanlardaki çalışmalarıyla tanınan müslüman âlimler de Aristo mantığını, kendi deneysel araştırmalarının özüne aykırı ve sırf teorik bir yöntem olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Sonuç olarak Neşşâr'a göre müslümanların Yunan düşüncesinin ruhunu oluşturan Aristo mantığına, dolayısıyla Yunan düşünce yöntemine yönelttikleri en önemli eleştiri noktası bu mantığın tecrübeye yer ayırmayacak derecede kıyas yöntemine, diğer bir ifadeyle tümdengelim metoduna dayanmasıdır. Buna karşılık tecrübe yöntemi İslâm metodolojisinin en büyük dayanaklarından birini oluşturur. Bilhassa Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu tarafından ileri sürülen İslâm'ın felsefeye karşı olduğu fikrinin temelinde bu yöntem ayrılığı vardır. Birçok müslüman âlimin Gazzâlî'ye yönelttiği eleştiriler de buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü Aristo mantığını İslâmî ilimlerle uzlaştırarak bu mantığa İslâm dünyasında meşruiyet kazandıran en önemli isim Gazzâlî'dir (Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm, s. 273-276). Yunan düşüncesinin diğer bir önemli kusuru ise vahiy nimetinden mahrum olmasıdır (Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, I, 29).

İslâm felsefesi sahasındaki incelemeleriyle tanınan modern müslüman araştırmacıların en güçlülerinden biri sayılan Ali Sâmî en-Neşşâr, öncelikle

İslâm toplumuna mensup (İslâmiyyîn) düşünürlerle müslüman (müslimîn) düşünürleri birbirinden ayırmakta, ilk tabirle Fârâbî, İbn Sînâ gibi geleneksel anlamda felâsifeyi, ikincisiyle de diğer müslüman ilim ve fikir adamlarını kastetmektedir. Neşşâr, İslâm felsefesi kavramını da başta usulcüler (fukaha ve mütekellimîn) olmak üzere müslüman düşünür ve âlimlerin, hatta dilcilerin ürettiği düşünce dünyasının tamamını içine alacak şekilde kullanmış ve bu kapsamıyla İslâm felsefesinin orijinalliği tezini ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre İslâm felsefesinin orijinal yönü daha ziyade Grek felsefesinin ele almayı ihmal ettiği konulardadır.

Genel olarak İslâm düşüncesi başlıca şu alanları içermektedir: 1. Felsefe. İslâm toplumuna mensup filozofların en dikkat çekici yönleri, felsefe ile din arasında birlik ve uyum bulunduğu şeklindeki temel düşünceleri ve bunu kanıtlama çabalarıdır. Onlar bunu göstermek için önce Yunan felsefesini kendi içinde uzlaştırmaya, ardından bu felsefe ile İslâm'ı telif etmeye çalışmışlardır. Fakat bu hususta ulaştıkları sonuçlar zorlamadan öteye gidememiştir (a.g.e., I, 47, 49). Neşşâr, İslâm coğrafyasında yetişen filozofların ürettiği felsefeyi, onların Grek felsefesine yeni şeyler eklemeden onu hemen hemen aynen tekrar ettikleri yönünde Ernest Renan gibi şarkiyatçılarca ileri sürülen iddiaları kabul etmekle birlikte bunu Batılılar'la Araplar ve Sâmîler arasındaki biyolojik farklılıklara bağlayan ırkçı izahları reddetmektedir (a.g.e., I, 52). 2. Tasavvuf. İslâm dünyasında gelişen tasavvufî düşünceler iki ana kola ayrılmakta olup biri yeni Eflâtunculuk, Hermesçilik, gnostisizm, yahudi ve hıristiyan mistisizmi gibi dış akımlardan beslenen felsefî tasavvuf, diğeri ise temel dayanağı Kur'an ve hadis olan, ilkelerini bu iki kaynaktan alan Sünnî tasavvuftur. 3. İlm-i tevhîd (ilm-i kelâm, ilm-i usûli'd-dîn). Dinî inançları aklî delilleri ispatlamak üzere müslümanlar tarafından geliştirilmiş ilimdir. 4. Usûl-i fıkıh. Uygulamaya dair şer'î hükümlerin delillerinden çıkarılmasını sağlayıcı kuralları ortaya koyan ilim olup bu da tamamen müslümanların eseridir. 5. Toplum bilimi (siyaset ilmi veya felsefesi, tarih felsefesi). Mes'ûdî, Ya'kūbî, İbn Cerîr et-Taberî, Mâverdî, Gazzâlî, İbn Teymiyye, İbn Haldûn gibi pek çok âlim bu alanlarda orijinal eserler vermişlerdir. 6. Nahiv. Dilciler, usulcülerin metotlarından yararlanmakla birlikte nahiv konularında felsefî bir teori

geliştirmiş olup İslâm kültürü bu alanda da orijinal boyutlar taşımaktadır.

Ali Sâmî en-Neşşâr, İslâm dünyasında gelişen fikrî ve felsefî kültürün, yalnız Araplar'ın değil bütün müslümanların ürettiği bir kültür olduğunu ve kaynağını İslâm'dan aldığını, İslâm dininin metafizik varlık ve olayların mahiyetleri üzerinde düşünüp tartışmayı müslümanlara yasakladığını, bu sebeple müslüman filozofların bu konularda Yunan felsefesine yöneldiklerini, müslümanların toplum ve dil yapılarının Yunanlılar'ınkinden farklı olması dolayısıyla İslâm düşüncesinin de Yunan felsefesinden farklı ve kendine özgü olmasının normal görülmesi gerektiğini belirtir (a.g.e., I, 56).

Eserleri. A) Telif. 1. el-Elḥânü'ṣ-ṣâmite (Dimyat 1935). Derleme hikâyelerden oluşmaktadır. 2. Şühedâʾü'l-İslâm fî ʿahdi'n-nübüvve (Kahire 1940, 1973). Erol Ayyıldız ve Abdülbaki Turan tarafından Asr-ı Saadetteki İslâm Şehitleri adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1969). 3. Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm ve naḳdü'l-müslimîn li'l-manṭıḳı'l-Arisṭâṭâlîsî (eserin bazı baskıları Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm ve iktişâfü'l-menheci'l-ʿilmî fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî başlığını taşımaktadır [Kahire 1947, 1966, 1978; Beyrut 1984]). Müellifin yüksek lisans tezi olup en değerli çalışmalarından sayılmaktadır. 4. Neşʾetü'd-dîn (Kahire 1947; İskenderiye 1368/1949; Halep 1995). İskenderiye üniversitesinde verdiği konferanslardan oluşmaktadır. 5. Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm (Kahire 1954, 1964, 1965, 1966, 1971, 1974, 1977). Müellif, 1954'te bir cilt olarak kaleme aldığı eseri sonraki baskılarında hem tasnif hem konu yönünden zenginleştirmiş, nihayet 1969'da üç ciltte tamamlamıştır. Neşşâr III. cildin ilk baskısına yazdığı önsözde, bu cildi İslâm dünyasındaki zühd hareketinin I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllardaki doğuşu ve gelişmesine ayırdığını belirterek bu iki asrı daha kapsamlı incelemek, ayrıca Arap yarımadası, Mısır, Mağrib ve Endülüs'teki zühd okullarını da ele almak üzere esere IV. bir cilt ekleyeceğini söylemişse de buna ömrü yetmemiştir. 1962'de müellife devlet teşvik ödülü kazandıran eser onun en önemli çalışması kabul edilmektedir. I. ciltte Muʿtezile ve Eşʿariyye mezheplerinin, II. ciltte Şiî fırkalarının, III. ciltte tasavvufun doğuşu ve gelişmesi incelenmektedir. Eserde orijinal düşüncenin ancak bir milletin kültürel varlığının ve kişiliğinin ürünü olarak ortaya çıkabileceği, bu açıdan bakılınca müslümanlara has orijinal İslâm düşüncesinin

müslüman filozofların geniş ölçüde Grek felsefesinin bir devamı olarak ürettikleri felsefe değil, başta fakihler ve kelâmcılar olmak üzere filozoflar dışındaki İslâm âlimlerinin geliştirdikleri fikirler olduğu savunulmaktadır. Kitabın ilk cildini Osman Tunç, İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu başlığıyla iki cilt halinde Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1999). 6. Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî ʿinde'l-Yûnân (Ahmed Subhî ile birlikte, İskenderiye 1964). 7. el-Manṭıḳu'ṣ-ṣûrî münẕü Aristo ḥattâ ʿaṣrıne'l-ḥâżır (Kahire 1965, 1966). 8. Ḳırâʾât fi'l-felsefe (Muhammed Ali Ebû Reyyân ile birlikte, Kahire 1967). Tasavvuf ve felsefe metinlerinden oluşur. 9. Hiraḳlîṭus: Feylesûfü't-teġayyür ve es̱eruhû fi'l-fikri'l-felsefî (Muhammed Ali Ebû Reyyân ve Abduh er-Râcihî ile birlikte, Kahire 1996). Eserde Heraklitos'tan parçalar yer almakta, ayrıca onun Yunan, hıristiyan ve İslâm felsefesiyle modern felsefe üzerindeki etkileri üzerinde durulmaktadır. 10. Dimoḳriṭus: Feylesûfü'ẕ-ẕerre ve es̱eruhû fi'l-fikri'l-felsefî (Abdülmu'tî Muhammed Ali ve Muhammed Ubûdî İbrâhim ile birlikte, İskenderiye 1970). 11. el-Fikrü'l-yehûdî ve teʾs̱îruhû bi'l-felsefeti'l-İslâmiyye (Abbas eş-Şirbînî ile birlikte, İskenderiye 1972). 12. Fihrisü maḫṭûṭâti'l-Mescidi'l-Aḥmed bi-Ṭanṭâ (Abduh er-Râcihî ve Celâl Ebü'l-Fütûh ile birlikte; İskenderiye 1964).

B) Tercüme. 1. el-Uṣûlü'l-Eflâṭûniyye-Muḥâveretü Feydûn (Necîb Beledî ve Abbas eş-Şirbînî ile birlikte, Kahire 1965). Eflâtun'un Faidon diyalogunun tercümesinin yanında eserdeki fikirlerin Grek ve İslâm dünyasında tesirleri incelenmiştir. Sonuna da Aristo'ya isnat edilen sahte Elma Risâlesi'nin tercümesi eklenmiştir. 2. el-Uṣûlü'l-Eflâṭûniyye-Muḥâveretü'l-Meʾdebe (Necîb Beledî ve Abbas eş-Şirbînî ile birlikte, Kahire 1966). Eflâtun'un Şölen diyalogunun tercümesine ek olarak eserdeki fikirlerin Grek, hıristiyan ve İslâm felsefeleriyle çağdaş düşünceye tesirleri ele alınmıştır.

C) Tahkik. 1. Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādâtü fıraḳi'l-müslimîn ve'l-müşrikîn (Kahire 1938, 1942; Beyrut 1982). 2. Celâleddin es-Süyûtî, Ṣavnü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm ʿan fenni'l-manṭıḳ ve'l-kelâm (Suâd Abdürrâzık ile birlikte, Beyrut 1970; Kahire 1970). 3. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn (Süheyr Muhammed Muhtâr ve Faysal Bedir Avn ile birlikte, İskenderiye 1969). 4. İbnü'l-Ezrak el-Gırnâtî, Bedâʾiʿu's-silk fî ṭabâʾiʿi'l-mülk (I-II, Bağdad 1397-1398/1977-1978). 5. Ebü'l-Kāsım İbn Rıdvân, eş-

Şühübü'l-lâmiʿa fi's-siyâseti'n-nâfiʿa (Dârülbeyzâ 1404/1984). 6. ʿAḳāʾidü's-selef (Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî, İbn Kuteybe, İbn Teymiyye ve Osman b. Saîd ed-Dârimî'den seçmeler; Ammar et-Tâlibî ile birlikte, İskenderiye 1971). 7. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-Murâdî, es-Siyâse-el-İşâre fî tedbîri'l-imâre (Dârülbeyzâ 1401/ 1981). 8. İbnü'l-Murtazâ'nın derlemesi olan Fıraḳ ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (İsâmüddin Muhammed Ali ile birlikte, İskenderiye 1972).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, Ṣavnü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Kahire 1970, s. 15-16; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, tür.yer.; a.mlf., Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm, Beyrut 1404/1984, tür.yer.; el-Mişkât: Mecmûʿatü maḳālât fi'l-felsefe ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, İskenderiye 1985, s. 1-6; Sabâh Nûrî el-Merzûk, "Ali Sâmî en-Neşşâr", Mevsûʿatü Beyti'l-ḥikme li-aʿlâmi'l-ʿArab, Bağdad 1420/2000, I, 372-374.

Saîd Murâd

NEŞŞÂR, Sirâceddin

(سراج الدين النشّار)

Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kāsım b. Muhammed en-Neşşâr el-Ensârî (ö. 938/1531)

Kıraat âlimi.

Mesleğinden dolayı “Neşşâr” (bıçkıcı) lakabıyla tanınmıştır. İlk öğrenimine babasının yanında başladı ve Ali el-Habbâz ed-Darîr, Şemseddin İbnü’l-Hımmisânî, Seyyid İbrâhim b. Ahmed et-Tabâtabî, Ali b. Abdullah ed-Deyrûtî, İbn İmrân Muhammed b. Mûsâ’dan kıraat dersleri aldı. Bir müddet Kahire’de çocuk okuttu ve Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî ile Nûreddin el-Cârihî’nin de aralarında bulunduğu öğrenci grubuna kıraat dersleri verdi. el-Mükerrer adlı eserine ait bir nüshanın sonunda kaydedildiğine göre Câmiu Kāsım el-Atâbekî’de imamlık yaptı (Salâh M. el-Haymî, I, 466). eş-Şâṭıbiyye’yi ezbere bildiği nakledilen Neşşâr pek çok defa hacca gitti. Ziriklî onun 938 (1531) yılında vefat ettiğini kaydeder.

Eserleri. 1. el-Bedrü’l-münîr fî ḳırâʾâti Nâfiʿ ve Ebî ʿAmr ve İbn Kes̱îr. Neşşâr, 901 (1495-96) yılında tamamladığı bu eserini hazırlarken Ebû Tâhir İsmâil b. Halef es-Sarakustî’nin el-ʿUnvân fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ, Ebû Amr ed-Dânî’nin et-Teysîr fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ ve Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî’nin eş-Şâṭıbiyye adlı kitaplarından

yararlanmış, bu eserlerin üslûbunun zorluğu ve bir kısım terimlerinin anlaşılamaması sebebiyle kitabını kaleme aldığını belirtmiştir. Eser Muhtâr Ahmed Deyre tarafından doktora tezi olarak tahkik edilip yayımlanmıştır (Trablus 2003). 2. el-Büdûrü’z-zâhire fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşri’l-mütevâtire (I-II, nşr. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1421/2000). 16 Receb 898 (3 Mayıs 1493) tarihinde tamamlanan eserin yazımında müellif Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri, Ebû Dâvûd’un es-Sünen’i, Ebû Amr ed-Dânî’nin Câmiʿu’l-beyân fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ, el-Müktefâ fi’l-vaḳf ve’l-ibtidâ adlı kitaplarıyla et-Teysîr fi’l-

ḳırâʾâti's-sebʿi, İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr'ı, Ebû Tâhir İsmâil b. Halef es-Sarakustî'nin el-ʿUnvân fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿi, Ebû Maʻşer et-Taberî'nin et-Telḫîṣ fi'l-ḳırâʾâti'ṡ-ṡemân'ı ve Ebü'l-Kāsım el-Hüzelî'nin el-Kâmil'inden yararlanmıştır. Kırâat-i aşere hakkında söylenenlerin ve mütevâtir kabul edilen rivayetlerin bir araya getirildiği temel kaynak niteliğindeki kitap kıraat ilminde küllî esasları zikretmemesi, âyetlerin tertibinde resm-i Osmânî'yi esas almaması ve kaydettiği görüşlerin kimlere ait olduğunu bildirmemesi yüzünden eleştirilmiştir. 3. el-Mükerrer fîmâ tevâtera mine'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve teḥarrara (İbn Şüreyh'in el-Kâfî fi'l-kırâʾâti's-sebʿ adlı eseriyle birlikte, Mekke 1306; Kahire 1326; nşr. Ahmed Mahmûd Abdüssemîʻ, Beyrut 2001). 4. el-Ḳaṭarü'l-mıṣrî fî ḳırâʾati Ebî ʿAmr el-Baṣrî (Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 6051; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 35; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 63/1). 5. el-Vücûhü'n-neyyire fî ḳırâʾâti'l-ʿaşere (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5830). 6. et-Teysîrü'l-aḫîr fî ḳırâʾati İbn Keṡîr (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 63/3; Mektebetü'l-Esed el-Vataniyye, nr. 17075/1). 7. el-Câmiʿ fî ḳırâʾati'l-İmâm Nâfiʿ (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 63/2; Mektebetü'l-belediyye bi'l-İskenderiyye, nr. 3036 C). 8. Kitâb fi'l-ḳırâʾât (Mektebetü'l-Esed el-Vataniyye, nr. 18470). 9. Risâle fîmâ (Bâbü mâ) teferrede bihî İbn Keṡîr min rivâyeteyi'l-Bezzî ve Ḳunbül ʿan aṣḥâbihî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 63/4; Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye, nr. 17075/2). 10. el-ʿİḳdü'l-cevherî fî ḥalli elġāzi'l-Ḳurʾân li'l-Cezerî (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1029). 11. Ṭırâzü'l-ʿilmeyn fî ḥükmi'l-istifhâmeyn (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1029; Lâleli, nr. 63/5). 12. Ḳaṣîde fî ʿilmi'l-ḳırâʾât (GAL Suppl., II, 142). Neşşâr'ın bunlardan başka el-Bedrü'l-münîr fî şerḥi't-Teysîr, Keşfü'l-ḥicâb ʿan eczâʾi'l-ahẕâb adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir (yazma eserlerin diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 140; Suppl., II, 142; el-Fihrisü'ş-şâmil, II, 468-482).

BİBLİYOGRAFYA

Sirâceddin en-Neşşâr, el-Bedrü'l-münîr fî ḳırâʾâti Nâfiʿ ve Ebî ʿAmr ve İbn Keṡîr (nşr. Muhtâr Ahmed Deyre), Trablus 2003, s. 606, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 18-19; a.mlf., el-Büdûrü'z-zâhire fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşri'l-

mütevâtire (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1421/2000, neşredenin girişi, I, 78-79; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VI, 113; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 231, 520; II, 1351, 1812; Serkîs, Muʿcem, II, 1776, 1857; Brockelmann, GAL, II, 140; Suppl., I, 722; II, 142; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 792; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 59; Salâh M. el-Hayemî, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Dımaşk 1403/1983, I, 316, 429, 464, 465, 466, 483; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1404/1984, IV, 29, 137, 164; el-Fihrisü'ş-Şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, II, 468-482; Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa fî Mektebeti'l-Esed el-vaṭaniyye, Dımaşk 1995, III, 36, 38, 59, 192, 208, 236-238, 256.

Ömer Türker

NEŞVÂN el-HİMYERÎ

(نشوان الحميري)

Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa‘d b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh el-Himyerî el-Yemenî (ö. 573/1178)

Zeydî âlimi ve şair.

Himyer krallarından Hassân Zû Merâsid b. Zû Sehar’in soyundandır (Mülûkü Ḥimyer, s. 156-159). San‘a’nın kuzeyindeki Hâşid bölgesinde yer alan Hûs beldesinde doğup yetişti; hayatının büyük kısmını burada geçirmiş olmalıdır (Şemsü’l-ʿulûm, I, 35, neşredenin girişi, I, b-c; İsmâil b. Ali el-Ekva‘, s. 9-13). Birçok yerde dolaştıktan sonra Havlân b. Amr kabilesi arasında ikamet edip vefatına kadar burada yaşadı. Kaynaklarda hocalarından söz edilmemesi, çeşitli ilimlere dair kaleme aldığı eserlerinde zengin açıklamaların bulunması, memleketinde klasik eğitim gördükten sonra daha ziyade kendi kendini yetiştirdiğini göstermektedir (Şemsü’l-ʿulûm, neşredenin girişi, I, c). Döneminde Yemen’de yaygın olan sapık mezhep, akım ve fırkalara karşı mücadele etti, onlarla münazaralar yaparak Kur’an’ın hükümlerine, sahih sünnete ve Selef’in yoluna tâbi olmaya davet etti. Neşvân’ın çeşitli şahıs ve gruplarla gerçekleşen atışmaları en-Neḳāʾiż’inde toplanmıştır. Aynı şekilde imâmeti Hz. Ali ile onun nesline, dolayısıyla sadece Kureyş’in Adnânîler koluna has kılan, bu sebeple Güney Arapları’nı, Yemenliler’i, Kahtânîler’i ve Himyerîler’i hakir gören, onların İslâm’ın yayılmasındaki rollerini inkâr eden Şîa grupları ile bazı Zeydiyye fırkalarına karşı da mücadelelerini sürdürdü. Bu konuda Nazzâm’ın görüşü ile Zeydiyye-Hâdeviyye’den Mutarrif eş-Şihâbî’ye nisbetle Mutarrifiyye diye tanınan fırkanın görüşüne uyarak soyu, ırkı ve rengi ne olursa olsun İslâm ümmeti içinde takvâ, fazilet ve ilimde en yüksek derecede bulunan kimsenin imâmete en lâyık kişi olduğunu, Hz. Ebû Bekir’in de bu yönleriyle halife seçildiğini, Ahzâb sûresinde yer alan (33/33) “Ehl-i beyt” terkibinin Hz. Peygamber’in hanımları ve hatta bütün ümmeti anlamına geldiğini çeşitli eserlerinde ve şiirlerinde beyan etti (el-Ḥûrü’l-ʿîn, s. 204, 260; İsmâil b. Ali el-Ekva‘, s. 53). Neşvân, sözlü mücadele ile yetinmeyip

görüşlerini pratiğe de aktardı ve hayatının sonlarına doğru bizzat kendi imamlığını ilân etti. Tâbileriyle birlikte Sa‘de vilâyetinin kuzeybatısında yer alan Cebelisabr'daki bazı kale ve mahallere hâkim olarak taraftarlarınca "sultan" diye adlandırıldı. Neşvân'ın hâkimiyetini, memleketi Hûs'ta veya Sa‘de'ye bağlı Havlân b. Amr diyarındaki Haydân beldesinin kuzeyinde yer alan Cehafât-Cebeliebûzeyd (bugünkü adı Şâhid) denilen mevkide 24 Zilhicce 573 (13 Haziran 1178) tarihinde vefatına kadar sürdürdüğü kaydedilir.

Neşvân, imamlık iddiası dolayısıyla hem hayatında hem ölümünden sonra Yemen imamları ve taraftarlarının sert eleştirilerine mâruz kalmış, Vezir Hâdî b. İbrâhim ve Kadı Ahmed b. Sa‘deddin el-Misverî onun için hicviyeler kaleme almıştır (İsmâil b. Ali el-Ekva‘, s. 14-17). İmâmet tartışmalarında Kuzey Arapları'nın Güney Arapları'nı, dolayısıyla Himyerîler'i hor görmelerine, onların İslâm'ın yayılmasındaki rollerini inkâr etmelerine tepki gösteren Neşvân, Kahtânîler'in ve Himyerîler'in erdemlerini, bunların İslâm'a ve müslümanlara yaptıkları hizmetleri ortaya koyan birçok eser yazmış, bu amaçla kaleme aldığı el-Ḳaṣîdetü'l-Ḥimyeriyye'sinde İslâm'dan önceki Yemen krallarından söz ederken destanımsı unsurlara yer vermiştir. Bu konuda "Yemen'in lisanı" olarak tanınan Hasan b. Ahmed el-Hemdânî'nin takipçisi olmuş, bu manzumesinde onun el-Ḳaṣîdetü'd-Dâmiġa fî fażli Ḳaḥṭân ile Kitâbü'l-İklîl min aḫbâri'l-Yemen ve ensâbi Ḥimyer'inden istifade etmiştir. Neşvân, bir

şiirinde mezhebinin ehl-i adl ve tevhide mensubiyetini ifade etmek suretiyle Mu‘tezilî olduğunu açıkça belirtmiş, el-Ḥûrü'l-ʿîn adlı kitabında çeşitli din ve felsefelere eleştiriler yönelttikten sonra (s. 34-38) Mu‘tezile mensuplarının yeryüzünün melekleri, farzı ve sünneti en iyi bilenleri olduğunu ve ehl-i İslâm'ın doruk noktasını teşkil ettiğini söylemiştir (a.g.e., s. 39). Şevkī Dayf onu Yemen'in çeşitli beldelerinde kadılık yapmış, ferâiz konusunda uzman bir Zeydî fakihi olarak tanıtır (Târîḫu'l-edeb, V, 139). Neşvân'ın çok sayıda tekellüflü şiiri muhtelif kitaplarında dağınık vaziyette yer almaktadır. Bunların bir kısmı hikmetli sözler, öğütler, içtimaiyat ve Kahtânîliği ile iftihar konularındadır, bir kısmı da ilmî ve didaktiktir.

Eserleri. 1. Şemsü'l-ʿulûm ve devâʾü kelâmi'l-ʿArab mine'l-külûm (ve ṣaḥîḥu't-teʾlîf ve'l-emân mine't-taḥrîf). En eski Arapça ansiklopedik sözlük

kabul edilen eserde kelimelerin anlamlarından başka sarf, nahiv, fıkıh usulü ve fürûu, teoloji, botanik, astronomi, tabiat, tıp, madenler, tarih, coğrafya, şehir ve yer adları gibi değişik konulara da yer vermiş, bu şekilde yazar geniş kültürünü ortaya koymuştur. Kitabın uzun mukaddimesinde Arapça'nın diğer dillere üstünlüğünden, Kur'an ve hadisleri anlama vasıtası olduğu için öğretilmesine olan ihtiyaçtan söz ettikten sonra kelime bulmada kolay bir yol diye nitelediği yöntemini tanıtmış ve eserinin bazı özelliklerini belirtmiştir. Ardından harflerin mahreç ve sıfatları ile ziyâde, ibdâl, hazif, idgam harfleri ve meseleleri, kelime çeşitleri, isim ve fiil kalıpları, masdarlar ve onlardan türeyen sıfatlar gibi konulardan bahsetmiştir. Genel hatlarıyla İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'nin Dîvânü'l-edeb adlı sözlüğünün yönteminden etkilenmiş olan müellif, kelime köklerini dikkate alıp alfabetik olarak ve morfolojik kalıplara göre bir dizim uygulamış, eserini alfabetik harf sayısınca yirmi sekiz bölüme, her bölümü de isim ve fiil kalıpları, fiil kalıplarını da muzaaf ve gayri muzaaf kısımlarına ayırmıştır. Şemsü'l-ʿulûm, Karl Vilhelm Zetterstéen (Leiden, I-II, 1951-1953) ve Abdullah b. Abdülkerîm el-Cerâfî (I-II, Kahire 1320/1951) tarafından kısmen neşredilmiş, ayrıca Maskat'ta yayımlanmıştır (I-IV, 1403/1983). Tam neşrini ise Hüseyin b. Abdullah el-Amrî - Mutahhar b. Ali el-Iryânî - Y. M. Abdullah gerçekleştirmiştir (I-XII, Dımaşk 1420/1999). XII. ciltte âyetler, hadisler, şahıslar, din, fırka ve mezhepler, kitaplar, bitkiler, fıkıh ve astronomi terimleri, şiirler, kelimeler, Yemen'le ilgili şahıs, kabile, yer, lafız ve bitkilerle ilgili ayrıntılı dizinlere yer verilmiştir. Yazarın oğlu Muhammed eseri Żiyâʾü'l-ḥulm adıyla ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 1091, 1092). Azîmüddin Ahmed de yer ve şahıs adlarını çıkararak kitabı Münteḫabâtü Şemsi'l-ʿulûm adıyla kısaltmıştır (Leiden 1916). 2. Mülûkü Ḥimyer ve aḳyâlü'l-Yemen ve şerḥuhâ el-müsemmâ Ḫulâṣatü's-sîre el-câmiʿa li-ʿacâʾibi aḫbâri'l-mülûki't-tebâbiʿa (nşr. Ali b. İsmâil el-Müeyyed - İsmâil b. Ahmed el-Cerâfî, Kahire 1378/1958). el-Ḳaṣîdetü'l-Ḥimyeriyye ve el-Ḳaṣîdetü'n-Neşvâniyye adıyla da anılan eser imâmete liyakat mücadelesinde Kuzey Arapları'nın Güney Arapları'nı küçümsemesine karşı onları katı bir asabiyet duygusu ile öven, bu amaçla Yemen'de hüküm sürmüş Tübbaʿ ve Himyer kralları, Akyâl ve Ezvâ hakkında destanımsı unsurlar ve hurafe kabilinden anekdotlarla erdemlerini söz konusu eden 137 beyitlik bir manzumedir. Yazarı bilinmeyen ve muhtemelen müellife ait olan şerhi de eserdeki destanımsı unsurlara fazlasıyla katkıda bulunmuştur. Neşvân, Hasan b. Ahmed el-Hemdânî'nin

Kitâbü'l-İklîl min aẖbâri'l-Yemen ve ensâbi Ḥimyer'i ile el-Ḳaṣîdetü'd-Dâmiġa'sından etkilenmiştir. Kaside Almanca tercümesiyle birlikte (Leipzig 1865), ayrıca René Basset tarafından (Cezayir 1916) yayımlanmıştır. William Francis Prideaux Lise kasideyi İngilizce tercümesiyle beraber neşretmiştir (Sehore 1979). 3. el-Ḥûrü'l-ʿîn (ve tenbîhü's-sâmiʿîn ʿan kütübi'l-ʿilmi'ş-şerâʾif dûne'n-nisâʾi'l-ʿafâʾif) (nşr. Kemâl Mustafa, Kahire 1948; Tahran 1972; Beyrut 1985). Genel bir ansiklopedi niteliğindeki eserde kadîm Araplar, eski Hint, Yunan, İran din, inanç, mezhep ve fırkaları, itikadî ve felsefî akımlar, hükemâ ve filozoflar, şiir, aruz, dil ve edebiyat, fıkıh usul ve fürûu ile ilgili çeşitli meseleler özlü olarak anlatılmıştır. 4. Kitâbü'l-Ḳavâfî. (Beyânü) Müşkili'r-revî ve ṣırâṭıhi's-sevî adlı eserle aynı kitap olmalıdır. Eseri Muhammed Ebü'l-Fütûh Şerîf (el-ʿArûż: Dirâse taṭbîḳıyye içinde, Kahire 1403/1983, s. 129-175) ve Muhammed Azîz Şems - Ali Kerh (Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, VIII/1-2 [Aligarh 1403/1983], s. 325-337) neşretmiştir. 5. et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân. 6. el-Ferâʾid ve'l-ḳalâʾid. 7. Mîzânü'ş-şuʿarâʾ ve teṡbîtü'n-niẓâm (son üç eserin yazma nüshaları için bk. İsmâil b. Ali el-Ekva', s. 82, 84, 85).

Neşvân'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ṣaḥîḥu'l-iʿtiḳād ve ṣarîḥu'l-intiḳād, et-Tebṣıra fi'd-dîn li'l-mübṣırîn fi'r-reddi ʿale'ẓ-ẓalemeti'l-münkirîn, Müskü'l-ʿadl ve'l-mîzân fî muvâfaḳati'l-Ḳurʾân, et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż (Maḳāle fî) Aḥkâmi Sanʿâʾ ve Zebîd, Kitâbü'n-Neḳāʾiż (beynehû ve beyne'n-Ḳāsimiyyîn), Dîvânü'ṣ-şiʿr, Vaṣiyye (li-veledihî Caʿfer), Urcûze fi'ş-şühûri'r-rûmiyye (ve meṭâliʿi'n-nücûm ve meġāribihâ vemâ yaḥsünü fîhâ mine'l-meʾkûl ve'l-meşrûb ve'l-melbûs), Risâle fi't-taṣrîf.

BİBLİYOGRAFYA

Neşvân el-Himyerî, Şemsü'l-ʿulûm (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî v.dğr.), Dımaşk 1420/ 1999, I, 35; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, e-c, 1-20; a.mlf., el-Ḥûrü'l-ʿîn (nşr. Kemâl Mustafa), Beyrut 1985, s. 34-38, 39, 204, 260; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 16-25; a.mlf., Mülûkü Ḥimyer ve

aḳyâlü'l-Yemen (nşr. Ali b. İsmâil el-Müeyyed - İsmâil b. Ahmed el-Cerâfî), Kahire 1378/ 1958, s. 156-159; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. y-yd; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr: Ḳısmü şuʿarâʾi Bilâdi'ş-Şâm, Dımaşk 1383/1964, III, 268-269; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 217-218; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-rüvât, III, 342-343; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 312; Brockelmann, GAL, I, 364; Suppl., I, 527; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, V, 138-140; Ahmed Muhtâr Ömer, "el-Fârâbî el-Luġavî", el-Lisânü'l-ʿArabî, XVIII, Rabat 1980, s. 51-54; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 362-367; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 20; İsmâil b. Ali el-Ekva', Neşvân b. Saʿîd el-Ḥimyerî, Beyrut 1985, tür.yer.; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mu'tezile Ekolü (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 242-244; D. H. Müller, "Zur textkritik der Ḥimjarischen Ḳaṣīda (des Naşwan b. Sa.īd)", ZDMG, XXIX (1876), s. 620-628; Ilse Lichtenstädter, "Nas̱ẖwān b. Saʿīd", EI² (Fr.), VII, 976-977.

İsmâil b. Ali el-Ekva'

NETİCE

(النتيجة)

Kıyasın üçüncü önermesi, verilen önermelerden çıkarılan önerme için kullanılan mantık terimi

(bk. KIYAS).

NETÎCETÜ’l-FETÂVÂ

(نتيجة الفتوى)

Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi’nin (ö. 1215/1800) fetvalarını toplayan eseri.

Klasik sistematiğe uygun biçimde “Kitâbü’t-Tahâre” ile başlayıp “Kitâbü’l-Ferâiz” ile sona eren bu mecmua, Dürrîzâde’nin isteği üzerine, şeyhülislâmlığı döneminde fetva emini olarak görev yapan Ahmed Efendi tarafından derlenip kitap haline

getirilmiştir. Eserde Hanefî mezhebinde muteber kabul edilen kaynakların yanı sıra daha sonra tedvin edilen fetva mecmualarından da yararlanılmıştır. İçerdiği fetvalara dayanak teşkil eden fıkıh kitaplarındaki Arapça ibarelere (nukūl) alındıkları eserlerin ismiyle birlikte yer verilmiştir. Sade bir Osmanlı Türkçesi’yle kaleme alınan Netîcetü’l-fetâvâ güvenilir bir başvuru kaynağı olarak kabul görmüş ve kısa zamanda şöhret kazanmıştır. Nitekim Fetvahâne’de müsevvid olarak çalışan Osman Zihni Efendi, istinsah ettiği bir nüshayı aynı görevi yapan diğer arkadaşlarının faydalanması için oraya vakfetmiştir (Netîcetü’l-fetâvâ, vr. 1b). Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi de şer‘î meselelerin cevabına ulaşmada kolaylık sağlamak üzere muteber saydığı altı kitabı özetleyip hazırladığı ve sütunlar halinde kaydettiği Hulâsatü’l-ecvibe adlı eserinde ilk sütunu Netîcetü’l-fetâvâ’ya ayırmıştır. Diğer eserler, Zeynüddin İbn Nüceym, Çatalcalı Ali Efendi, Seyyid Feyzullah Efendi ve Menteşzâde Abdürrahim Efendi’nin el-Fetâvâ’ları ile Yenişehirli Abdullah Efendi’nin Behcetü’l-fetâvâ’sıdır (Hulâsatü’l-ecvibe, I, 3). Netîcetü’l-fetâvâ, Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi’nin altı yılı aşkın bir süre yürüttüğü şeyhülislâmlık görevi sırasında Fetvahâne’ye sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluştuğu için eserde devrin dinî, kültürel ve sosyal hayatını ilgilendiren konular ön plana çıkmış ve kitabın itibar kazanmasında muhtemelen bu husus etkili olmuştur. Dürrîzâde’den önceki bazı şeyhülislâmların fetvalarını da ihtiva etmesi ve meşihat makamının onayı sebebiyle resmî bir niteliğinin bulunması eserin değerini arttıran özellikler olmalıdır. Netîcetü’l-fetâvâ, Gedizli Mehmed Efendi’nin eklediği

Arapça nukūl ile birlikte 1237 (1822) ve 1265 (1849) yıllarında İstanbul'da yayımlanmış olup matbaanın kurulmasından sonra basılan ilk fıkıh kitabıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi, Netîcetü'l-fetâvâ, İstanbul 1265, Gedizli Mehmed Efendi'nin girişi, s. 2; a.e., İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, nr. 338, vr. 1b-2a; Çeşmîzâde Mehmed Hâlis Efendi, Hulâsatü'l-ecvibe, İstanbul 1325, I, 3; Özege, Katalog, III, 1320; Hilmar Krüger, Fetwa und Siyar, Wiesbaden 1978, s. 80-81; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 144-145; J. R. Walsh, "Dürrīzāde", EI² (İng.), II, 630.

Saffet Köse

NEÛZÜBİLLÂH

(bk. İSTİÂZE).

NEVÂ

(نوا)

Türk mûsikisinde basit makamlardan biri.

Türk mûsikisinin kimin tarafından oluşturulduğu bilinmeyen en eski makamlarındandır. Dügâh perdesinde karar veren bir makam olduğundan bu perde üzerinde kurulu olan dizisi, yerinde bir uşşak dörtlüsüne nevâ perdesinde bir rast beşlisinin eklenmesiyle meydana gelmiştir. Basit makamların güçlülerinin diziyi meydana getiren çeşnilerin ek yerinde olması kuralına uygun şekilde güçlüsü, uşşak dörtlüsü ile rast beşlisinin ek yerindeki nevâ perdesi olup bu perde üzerinde karakteristik yarım karar yapılır.

Genel olarak lirik, dinî-tasavvufî bir karakter taşıyan nevâ makamının nota yazımında donanımına si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi yazılır, gerekli değişiklikler eser içerisinde gösterilir. Makamın yedeni rast (sol) perdesidir. Nevâ makamı daha çok inici-çıkıcı bir karakterde olduğundan genişlemesi tiz taraftan yapılmıştır. Bu genişleme, nevâ perdesi üzerinde bulunan rast beşlisine muhayyer perdesinde bir bûselik dörtlüsü ilâvesiyle olur. Makam seyrinde en çok tercih edilen bu genişleme sonucunda nevâ üzerinde bir acemli rast dizisi teşekkül eder.

Bu genişlemenin dışında gerektiği takdirde yerindeki uşşak dörtlüsünün simetrik olarak tiz durak muhayyer perdesi üzerine göçürülmesiyle ikinci çeşit bir genişleme de yapılabilir. Simetrik göçürme ile yapılan bu çeşit genişleme sonucu tiz tarafta herhangi bir yeni dizi oluşmaz. Ancak her iki şekil genişlemede de muhayyer perdesinde asma kalış yapılamayacağını hatırlatmak gerekir.

Nevâ makamı asma karar bakımından zengindir. Rast makamında, yerindeki rast beşlisinin üçüncü derecesi olan segâh perdesinde segâh çeşnili bir asma kararın yer aldığı bilinmektedir (bk. RAST). Nevâ makamında da nevâ perdesi üzerinde bir rast beşlisi yer almaktadır. Bu

beşlinin, yerindeki rastın üçüncü derecesi olan segâha tekabül eden sesi eviç perdesidir. Bu

sebeple nevâ seyrinde eviç perdesinde segâh çeşnisiyle asma karar yapılır. Bu durumda bakiye diyezli "mi" (acem) perdesi de yeden olarak kullanılır. Güçlü nevâ perdesinde rast çeşnisiyle karakteristik yarım karar yapıldıktan sonra aynı perdede eviç yerine acem perdesi kullanılarak inilirse bûselik çeşnili asma veya yarım karar da yapılabilir. Gerek rastın gerekse bûseliğin yedeni yarım seslidir. Nevâ perdesinde bu çeşnilerle kalış yapılırken bakiye diyezli "do" (nim hicaz perdesi) yeden olarak kullanılabilir. Hatta bazan nevâ perdesi nim hicazla alt oya da yapabilir. Ancak nevâ makamında nim hicaz perdesinin belirtilen şekilde kullanılmasının doğru olmadığı da söylenmektedir. Bunların dışında segâhta segâhlı, rastta rastlı, eviç yerine acem perdesi kullanılarak yapılan inişlerde çârgâhta çârgâhlı asma kararlar yapılabilir.

Nevâ makamının seyrine güçlü civarından başlanır. Bu perdenin iki tarafında diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık gezinildikten sonra güçlü perdesinde rastlı, nâdiren bûselik çeşnili yarım karar yapılır. Bu arada gerekli yerlerde asma kararların belirtilmesinin ardından yine karışık gezinilip genişlemiş bölgede de dolaşıldıktan sonra ana diziyle inilip dügâh perdesinde uşşak çeşnili tam karar yapılır. Nevâ makamının icrasından sonra yerinde bûselik beşli veya dizisiyle karar verilirse nevâ-bûselik, kürdî dörtlüsü veya dizisiyle karar verilirse nevâ-kürdî makamları oluşur.

Solakzâde Mehmed Hemdemî'nin darb-ı fetih, Zeki Mehmed Ağa ile Tanbûrî Cemil Bey'in devr-i kebîr usulündeki peşrevleri; II. Gazi Giray Han'ın aksak semâi usulündeki saz semâisi; Itrî'nin, "Gülbün-i iyş mîdemed sâkī-i gül'izâr kû?" mısraıyla başlayan nîm-sakīl, değişmeli kârı; Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin muhammes usulünde, "Zeyn eden bâğ-ı cihânı gül müdür bülbül müdür" mısraıyla başlayan bestesi; Kadri Efendi'nin, "Sevdi bu gönül seni, yaman eylemedi" mısraıyla başlayan aksak semâisi; Şerif İçli'nin, "Birlikte bu akşam çıkalım seyre civânım" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Tanbûrî Mustafa Çavuş'un aksak usulünde, "Muntazırım teşrîfine, reftâr ile revişine"; Zekâi Dede'nin yürük semâi usulünde, "Yine bağlandı dil bir nevnihâle" mısraıyla başlayan şarkılarıyla Hâfız Post'un, "Vakt-i seherde açıla perde" ve Muallim İsmâil

Hakkı Bey’in, “Bir tahta yaratmışsın” mısraıyla başlayan sofyan ilâhileri, Zekâi Dede’nin, “Rabbünallāhüllezî lâ ilâhe illâ hû” mısraıyla başlayan sofyan şuğulü bu makamın en güzel örneklerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 10b, 14b, 45a; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 30; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 98; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Mûsikisi, İstanbul 1933-40, I, 105-111; IV, 220-221; Özkan, TMNU, s. 168-171; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 51, 130.

İsmail Hakkı Özkan

NEVÂBİT

(bk. NÂBİTE).

NEVÂCÎ

(النواجي)

Şemsüddîn Muhammed b. Hasen b. Alî b. Osmân en-Nevâcî el-Kāhirî (ö. 859/1455)

Antolojileriyle tanınan Mısırlı âlim ve şair.

Muhtemelen 788 (1386) yılında, Nil deltasındaki Mahalletülkübrâ şehrine bağlı Garbiye kasabasının Nevâc köyünde doğdu. Şemseddin Muhammed b. Ali ez-Zerâtînî ve İbnü'l-Cezerî'den kıraat dersleri aldı. Burhâneddin el-Beycûrî ve Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî'den fıkıh, İzzeddin İbn Cemâa, Sıbt İbn Hişâm, İbnü'd-Demâmînî ve Bisâtî'den nahiv ve aklî ilimler tahsil etti. İbn Hacer el-Askalânî, Zeynüddin el-Irâkī gibi âlimlerden hadis okudu. Hocaları arasında Ḥayâtü'l-ḥayevân sahibi Demîrî de yer alır. Sonraları aleyhinde el-Ḥücce fî seriḳāti İbn Ḥicce adıyla bir eser yazdığı İbn Hicce el-Hamevî de onun dostlarındandı. Nevâcî, Kahire'nin Hüseyniyye ve Cemâliyye medereselerinde hadis müderrisliği yaptı. İbn Tağrîberdî, Şemseddin es-Sehâvî gibi birçok âlim kendisinden istifade etti. Sûfî çevreleriyle yakın ilişkisi bulunan Nevâcî, başta Dimyat ve İskenderiye olmak üzere Mısır'ın bazı şehirlerine seyahatler yaptı, Mahalletülkübrâ şehrine sık sık gidip geldi. İlki 820 (1417), ikincisi 833 (1430) yılında olmak üzere iki defa hacca gitti. Kaynakların çoğuna göre 859'da (1455) Kahire'de vefat etti.

Gerileme devri edebiyatının önde gelen temsilcilerinden kabul edilen Nevâcî geleneğe uyarak meşhur kitaplar üzerine şerh ve hâşiyeler yazmış, belâgat ve şiir sanatı hakkında muhtelif eserler telif etmiştir. Aynı zamanda "şâirü'l-vakt" unvanıyla nitelenen Nevâcî uzun soluklu kasideleri sayesinde yüksek memurlar sınıfına dahil olmuş ve sanat hâmileri tarafından ödüllendirilmiştir. Kendisine iyilikte bulunanların zevkine uyarak o devrin yüksek tabakasınca revaçta olan konularla ilgili birçok şiir mecmuası meydana getirmiştir. Ancak bu şiirlerin bir kısmı kaba aşk şiirleri çerçevesine giriyordu. Bunların en tanınmışı Ḥalbetü'l-kümeyt adlı

antolojisidir. Nevâcî, hatta da dikkatleri üzerine çekmiş ve özellikle "mensûb" adı verilen yazı çeşidinde şöhret kazanmış, kendi el yazısı ile yazdığı eserlerinin birkaçı zamanımıza ulaşmıştır.

Eserleri. 1. Ḥalbetü'l-kümeyt fi'l-edeb ve'n-nevâdiri'l-müteʿalliḳa bi'l-ḫamriyyât. Nevâcî'nin en meşhur eseri olup şarap ve şarap meclisleriyle içki âlemlerinde mûsikinin yeri vb. konularda yazılmış şiirleri ve anekdotları içeren bir antolojidir. Önceleri el-Ḥubûr ve's-sürûr fî vaṣfi'l-ḫumûr adını taşıyan eser yirmi beş bölümle şarap aleyhindeki bir hâtimeden ibarettir. Kitap şiddetli hücumlara uğramasına rağmen büyük rağbet görmüş ve önemli etkiler yapmıştır. İlk defa M. Abdurrahman Kutta el-Adevî ve Nasr el-Hûrînî'nin tashihiyle yayımlanan (Bulak 1276/ 1859) eserin baskıları sonraki yıllarda da sürmüştür (Beyrut 1873; Kahire 1299/1881; nşr. Abdülkādir Allâm, Kahire 1357/1938; Kahire 1998). 2. Muḳaddime fî ṣınâʿati'n-naẓm ve'n-nes̱r (nşr. Muhammed b. Abdülkerîm, Beyrut 1971). 3. ʿUḳūdü'l-leʾâl fi'l-müveşşeḥât ve'l-ezcâl (nşr. Abdüllatîf eş-Şihâbî, Bağdad 1982; nşr. Ahmed Muhammed Atâ, Kahire 1420/1999). Eserde Endülüs ve Mağrib müveşşah ve zecelleriyle bunlara Doğu şairlerinin yazdığı bazı nazîrelere yer verilmiştir. 4. el-Fevâʾidü'l-ʿilmiyye fî fünûn mine'l-luġāt

(nşr. Ahmed Abdurrahman Hammâd, İskenderiye 1986). Farklı harekelerle değişik şekillerde okunabilen kelimelere dairdir. 5. Kitâbü'ş-Şifâʾ fî bedîʿi'l-iktifâʾ (nşr. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, Beyrut 1403). 6. ed-Dürrü'n-nefîs fîmâ zâde ʿalâ Cinâni'l-cinâs ve Ecnâsi't-tecnîs (nşr. Hamza Demirdaş Zağlûl, Kahire 1987). Safedî'nin Cinânü'l-cinâs'ı ile Safiyyüddin el-Hillî'nin ed-Dürrü'n-nefîs fî Ecnâsi't-tecnîs'ine tetimme niteliğinde bir eserdir. 7. Ṣaḥâʾifü'l-ḥasenât fî vaṣfi'l-ḫâl. Yüzdeki ben tasvirlerine dair Abbâsîler devri şairlerinden seçilmiş şiir ve anekdotlar antolojisidir (Brockelmann, GAL, II, 70; Suppl., II, 56). 8. Nüzhetü'l-elbâb fî aḫbâri ẕevi'l-elbâb. Cömertler, cimriler, akıllılar, ahmaklar vb.ne dair hikâye ve anekdotlardan ibarettir (Brockelmann, GAL, II, 70). 9. Tuḥfetü'l-edîb. Kafiyelerine göre alfabetik sıralanmış hikmet ve mesel beyitleri antolojisidir (müellif nüshası için bk. a.g.e., II, 70). Eserin muhtasarı olan Zehrü'r-rebîʿ fi'l-mes̱eli'l-bedîʿ adlı kitap et-Tuḥfetü'l-behiyye içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1302). 10. Teʾhîlü'l-ġarîb. Müvelled şairlerin şiirlerinden seçilip kafiyelerine göre dizilmiş gazeller antolojisidir (a.g.e.,

II, 70; Suppl., II, 57). 11. Ravżatü'l-mücâlese ve ġayżatü'l-mücânese. Cinas sanatına dair teorik bilgilerle zengin şiir örneklerini içerir (Brockelmann, GAL, II, 70). 12. el-Ḥücce (el-Meḥacce) fî seriḳāti İbn Ḥicce (a.g.e., II, 70; Suppl., II, 57). 13. Dîvânü şiʿr. Eserin, İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Hasan Abdülhâdî tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlandığı kaydedilmektedir (ʿUḳūdü'l-leʾâl, neşredenin girişi, s. 11). 14. el-Meṭâliʿu'ş-şemsiyye fi'l-medâʾiḥi'n-nebeviyye (Ḳaṣîde fî medḥi'n-nebî, Escurial Library, nr. 442).

Nevâcî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ḥâşiye ʿale't-Tavżîḥ, Hâşiye ʿale(Şerhi'ş-Şâfiye li)'l-Câberdî, el-Ġays̱ü'l-münhemir fîmâ yefʿalühü'l-ḥâc ve'l-muʿtemir, Risâle fi'l-elġāz, Merâtiʿu'l-ġızlân, H̱alʿu'l-ʿiẕâr, eṣ-Ṣâbûḥ ve'l-ġabûḳ, Nüzhetü'l-aẖbâr, Şerḥu'l-H̱azreciyye fi'l-ʿarûż, Risâle teteʿalleḳu bi'l-ḳavâfî, el-Fevâʾidü'l-ʿarûżiyye (ʿUḳūdü'l-leʾâl [nşr. Ahmed M. Atâ], neşredenin girişi, s. 9-11). Nevâcî, şarkiyatçıların erken dönemden itibaren ilgilendiği edebiyatçılardan olup Barthelemy de Molainville d'Herbelot (XVII. yüzyıl) ve Sir William Jones (XVIII. yüzyıl) tarafından hakkında makaleler yazılmış, XIX. yüzyılda antolojilerinden alınmış parçaların Batı dillerine tercümeleri yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nevâcî, Muḳaddime fî ṣınâʿati'n-naẓm ve'n-nes̱r (nşr. Muhammed b. Abdülkerîm), Beyrut 1971, neşredenin girişi; a.mlf., ʿUḳūdü'l-leʾâl fi'l-müveşşeḥât ve'l-ezcâl (nşr. Abdüllatîf eş-Şihâbî), Bağdad 1982, neşredenin girişi; a.e. (nşr. Ahmed M. Atâ), Kahire 1420/1999, neşredenin girişi, s. 3-35; a.mlf., eş-Şifâʾ fî bedîʿi'l-iktifâʾ (nşr. Mahmûd Hasan Ebû Nâcî), Beyrut 1403, neşredenin girişi, s. 9-17; a.mlf., el-Fevâʾidü'l-ʿilmiyye fî fünûn mine'l-luġāt (nşr. Ahmed Abdurrahman Hammâd), İskenderiye 1986, neşredenin girişi; İbn Tağrîberdî, Ḥavâdis̱ü'd-dühûr (nşr. W. Popper), Berkeley 1930, II, 365; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VII, 229-232; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 144-148; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, Kahire 1311, II, 36, 49-50; Brockelmann, GAL, II, 69-70; Suppl., II, 56-57; D. Semah, "el-Müveşşeḥât

fî ʿUḳūdi'l-leʾâl li'n-Nevâcî", el-Kermil, sy. 4, Hayfa 1983, s. 69-92; G. J. van Gelder, "A Muslim Encomium on Wine: The Racecourse of the Bay (Halbat al-kumay), by al-Nawāğī (d. 859/1455) as a Post-Classical Arabic Work", Arabica, XLII (1995), s. 222-234; Hasan el-Bündârî, "Naẓariyyetü'l-ibdâʿi'ş-şiʿrî ʿinde'n-Nevâcî fî kitâbihî Muḳaddime fî ṣınâʿati'n-naẓm ve'n-neşr", Câmiʿatü ʿAyni'ş-şems Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb, XXIV/3 (1995-96), s. 69-115; I. Kratschkowsky, "Nevâcî", İA, IX, 217-218.

Süleyman Tülücü

NEVÂDİR

(bk. NÂDİRÜ’r-RİVÂYE).

NEVÂDİR

(النوادر)

Nâdir kullanılan kelimeleri ve bunlar için kaleme alınan sözlükleri ifade eden bir terim.

Nevâdir kelimesi, “bir şey benzerlerinden ayrılıp görünür olmak, az bulunup kendine has bir özellik taşımak” anlamındaki nüdûr (nedr) veya “söz açık seçik ve düzenli olmamak” mânasındaki nedâret kökünden türeyen nâdir yahut nâdire kelimesinin çoğuludur. Genel hükümler ve küllî kaidelerin dışında kalan, az kullanılan, mânasının anlaşılmasında güçlük çekilen kelime ve ifadeler nevâdir kapsamında düşünülmüştür. Meselâ “münhul” (kalbur) ve “mükhule” (sürmelik) kelimeleri kıyas dışı olmaları, birinci babdan mimli masdarla mekân isimlerinin “mef‘al” kalıbında gelmesi kıyasî iken bazı fiillerde mekân isminin “mef‘il” şeklinde olması (mescid, mefrık gibi) bunların nevâdir grubu içinde yer almasını gerektirmiştir. Kitâbü’l-Faṣîḥ’in yazarı Sa‘leb fesahat ölçüsü olarak yaygın kullanımı göz önünde bulundurduğundan bunun dışında kalan kelime ve ifadeleri gayri fasih (nevâdir, garâib) kabul etmiştir. Müteahhir devir belâgatçıları fesahati, kelimede aynı veya uzak mahreçli harflerden oluşmasıyla ortaya çıkan söyleniş zorluğunun bulunması (tenâfür-i hurûf), mânasının açık olmayıp sözlüklere bakılarak bilinebilmesi (garâbet), sarf veya nahiv kurallarıyla uyuşmaması, söylenişinin kulağa hoş gelmemesi gibi olumsuzlukların bulunmaması şeklinde açıklamıştır. Kullanım azlığı veya çokluğunun ölçüsü dilleri bozulmamış olan halis Araplar’ın istimaline göredir (Süyûtî, I, 187). Nâdiri ve fasihi belirlemede kullanım kıyastan önce gelir. Meselâ “istaḥveẕe” fiili kıyas dışı olmasına rağmen kullanımı çok olduğu için fasih kabul edilmiştir.

Nevâdirle ilgili eserlerin yazılmaya başlanması, dilcilerin ve âlimlerin sağlıklı lugat malzemesi derlemek için çöle yaptıkları yolculukların başlangıç dönemi olan II. (VIII.) yüzyılın ortalarına rastlar. Bu tür eserlerin hemen hemen tamamına yakınının telifi III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür, ondan sonraki devirlerde ise nevâdir telifi pek azdır. Bu sürecin

lugat malzemesinin derlenme dönemi olması ve nevâdir eserlerinin muhteva yönünden birbirine benzemesi âlimlerin, lugat malzemesini derlerken rastladıkları garîb ve nâdir kullanımları da tasnif ve tertibe tâbi tutmadan aynı dönem içinde kaydetmiş olduklarını göstermektedir. Bunlarda kullanımın ait olduğu yer ve kabile isimleri, kaynak ve senedler zikredilmemiştir. Nevâdir eserlerinde temel malzeme nâdir ve garîb kelimeler ve kullanımlar olmakla birlikte fasih kelimeler de yer alır, çünkü nevâdir açıklanırken bunların fasihinin zikredilmesi gereği duyulmuştur. Âlimlerin fasih, garîb ve nâdirleri belirlemede farklı ölçüler benimsediği görülmektedir. Meselâ Asmaî “ḥazenehû”yu fasih, “aḥzenehû”yu nâdir ve garîb saymış, Ebû Zeyd el-Ensârî iki kullanımı da fasih saymıştır. Ebû Hâtim es-Sicistânî, bazı kurrânın لاَ يُحْزِنُهُمُ الْفَزَعُ الأَكْبَرُ(el-Enbiyâ 21/103) şeklindeki kıraatine dayanıp Ebû Zeyd’i desteklemiştir. Ebû Hâtim’in kurrânın kıraatini ölçü diye benimsemesi, kārilerin Arapça konuşan çeşitli muhitlere mensup seçkin bir topluluk olarak cumhurun kullanımını temsil etmeleri sebebiyle isabetli bulunmuştur (Ebû Mishal el-A‘râbî, neşredenin girişi, I, 20-23). Bugün “aḥzenehû” daha çok kullanıldığından daha fasih sayılır. Asmaî’nin Arap lugatının üçte birini, Ebû Ubeyde et-Teymî’nin yarısını, Ebû Zeyd el-Ensârî’nin üçte ikisini, İbn Kirkire’nin ise tamamını fasih kabul ettiği kaydedilir.

Nevâdir konusunda tesbit edilebilen altmış kadar eserden ilki Ebû Amr b. Alâ’ya (ö. 154/771) nisbet edilir. Halîl b. Ahmed, Yûnus b. Habîb, Ebû Mâlik Amr b. Süleyman b. Kirkire, Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî, Nadr b. Şümeyl, Ali b. Hâzım el-Lihyânî, Ebû Ziyâd (Yezîd) b. Abdullah el-Kilâbî, Asmaî, Ahfeş el-Evsat, Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî, Ebû Mishal el-A‘râbî, İbn Hânî (Abdullah b. Muhammed) en-Nîsâbûrî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Hârûn b. Zekeriyyâ el-Hecerî, Ahfeş el-Asgar, Ebû Ali el-Kālî, Sâid b. Hasan er-Rabaî ve Sâgānî bu hususta önemli isimlerdir. İbn Ümmü Mektûm, Yûnus b. Habîb’in en-Nevâdirü’l-kebîr ve en-Nevâdirü’ṣ-ṣaġīr’inden seçmeler yapmış, Sâgānî Mâ teferrede bihî baʿżu eʾimmeti’l-luġa’sında ondan yararlanmış, Süyûtî el-Müzhir’inde (II, 289) ondan iktibaslar yapmıştır. Ali b. Hamza el-Kisâî en-Nevâdirü’l-kebîr, en-Nevâdirü’l-evsaṭ, en-Nevâdirü’ṣ-ṣaġīr (aṣġar) ve Nevâdirü’l-Aʿrâb’ı yazmıştır (İbnü’n-Nedîm, s. 299, 405). Yahyâ el-Yezîdî’nin Ca‘fer b. Yahyâ el-Bermekî için Asmaî’nin Nevâdir’i tarzında kaleme aldığı eserden yapılan alıntılar (Süyûtî, I, 215; II, 276) onun içeriğinin ses dönüşümü (ibdâl) içeren

lafızlar, kural dışı tasgīr isimleri, garîb alemler, tekili olmayan çoğullar vb.nden oluştuğunu göstermekte, yöntem olarak da önce nâdir ve garîb kelimeleri açıkladıktan sonra ilgili şiirlerden şâhidlere yer verildiği görülmektedir. Ebû Ziyâd el-Kilâbî'de ise yöntem önce şiirden bir parçanın zikredilmesi, daha sonra onda geçen garîblerin açıklanması, ardından parçanın topluca anlamının verilmesi şeklindedir. Onun nevâdir ölçüsü kullanım azlığıdır. Eserde bitki adlarına, Arap ensâb, eyyâm ve emsaline dair değerli malzeme yer alır (Halîl İbrâhim Atıyye, IX/3 [1980], s. 34-43). Ebû Zeyd el-Ensârî'nin Kitâbü'n-Nevâdir fi'l-luġa'sı (en-Nevâdirü'l-kebîr, nşr. Saîd b. Abdullah eş-Şertûnî, Beyrut 1894 → 1967; nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed, Trablus 1976; Beyrut 1401/1981), Kilâbî'ye ait eserin yöntemiyle paralel olup Câhiliye ve İslâm dönemi (150 yılına kadar [767]) şiirlerinde geçen nevâdirin açıklamasına dairdir. Kûfe mektebine mensup olan, bu sebeple Kisâî'den bol miktarda alıntılara yer veren Ebû Mishal'in Kitâbü'n-Nevâdir'i (nşr. İzzet Hasan, I-II, Dımaşk 1380-1381/1961) Ebû Zeyd'in eseri tarzında olmakla birlikte içerik bakımından çok zengindir. İbn Hânî en-Nîsâbûrî'nin Nevâdirü'l-ʿArab ve ġarâʾibü elfâẓihâ adlı eserinin 2000 varak olduğu kaydedilir (Tehẕîbü'l-luġa, I, 24). Hecerî'nin et-Taʿlîḳāt ve'n-nevâdir'i (nşr. Hammûd Abdülemîr el-Hâmidî, I-II, Bağdad 1980) zengin muhtevaya sahip olup Yezîdî, Ebû Zeyd, Ebû Mishal gibi önceki nevâdir yazarlarının eserlerini tamamlamakta ve eski Arap yarımadasına ait yer, dağ, su, vadi, yol, geçit, hayvan adları ile Arap ensâb, eyyâm ve ahbârına dair geniş malzeme içermektedir. Ebû Ali el-Kālî'nin en-Nevâdir'i ise fıkra tarzı haber, kıssa ve şiir ağırlıklı olup bunlarda geçen bazı nâdir kelime ve kullanımların açıklamasına yer verilmiştir. Sâid b. Hasan er-Rabaî'nin el-Fuṣûṣ fi'n-nevâdir'inin de bu tarzda olduğu kaydedilir (Yâkūt, XI, 283-284). Sâgānî'nin eş-Şevârid fi'l-luġa'sında (Mâ teferrede bihî baʿżu eʾimmeti'l-luġa) başta Yûnus b. Habîb'in nevâdire dair eserleriyle Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin Iṣlâḥu'l-müzâl ve'l-müfsed'i olmak üzere diğer bazı nevâdir kitaplarında geçen şâz kullanımlara yer verilmiştir. İbn Hâleveyh'in Leyse fî kelâmi'l-ʿArab'ı da nevâdir türü eserlere girer. Bunlardan başka Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın el-Ġarîbü'l-muṣannef'i, İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'i, İbn Düreyd'in el-Cemhere'si, Hatîb el-İskâfî'nin Mebâdiʾü'l-luġa'sında konuyla ilgili bölümler vardır (nevâdir literatürü için bk. Tehẕîbü'l-luġa, I, 8-43; İbnü'n-Nedîm, s. 299, 405, ayrıca bk. tür. yer.; İbnü'l-Kıftî, II, 108-109; Süyûtî, I, 234; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1910; M.

Hüseyin Âlü Yâsîn, IX/4 [1981], s. 252-253).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zeyd el-Ensârî, Nevâdirü'l-luġa (nşr. M. Abdülkādir Ahmed), Trablus 1976, tür.yer.; Ebû Mishal el-A'râbî, Kitâbü'n-Nevâdir (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1380/1961, I-II, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 12, 19-30; İbnü's-Sikkît, Iṣlâḥu'l-manṭıḳ (nşr. Ahmed M. Şâkir - Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1987, s. 218-220; Ebû Ali Hârûn b. Zekeriyyâ el-Hecerî, et-Taʿlîḳāt ve'n-nevâdir (nşr. Hammûd Abdülemîr el-Hamâdî), Bağdad 1980, I-II, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 7-9, 24-37; Tehẕîbü'l-luġa, I, 8-43; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 299, 405, ayrıca bk. tür.yer.; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ: İrşâdü'l-erîb (nşr. D. S. Margoliouth), London 1913, I, 162; IV, 134; XI, 180, 283-284; XVII, 6; XX, 67; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 108-109, ayrıca bk. tür.yer.; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), I, 184-240; II, 276, 289; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1910; M. Abdülkādir Ahmed, Ebû Zeyd el-Enṣârî ve Nevâdirü'l-luġa, Kahire 1980, s. 69-70, 139, 172-174, 181-184, ayrıca bk. tür.yer.; Halîl İbrâhim Atıyye, "Ebû Ziyâd el-Kilâbî ve Kitâbühü'n-Nevâdir", el-Mevrid, IX/3, Bağdad 1980, s. 34-43; M. Hüseyin Âlü Yâsîn, "Mâ vuḍiʿa fi'l-luġa ʿinde'l-ʿArab ilâ nihâyeti'l-ḳarni'ş-şâliş", a.e., IX/4 (1981), s. 252-253.

İsmail Durmuş

en-NEVÂDİR ve’z-ZİYÂDÂT

(النوادر والزيادات)

İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin (ö. 386/996) Mâlikî fıkhına dair ansiklopedik eseri.

Tam adı en-Nevâdir ve’z-ziyâdât ʿalâ mâ fi’l-Müdevvene min ġayrihâ mine’l-ümmehât min mesâʾili Mâlik ve aṣḥâbih olup Mâlikî mezhebinin oluşum döneminde farklı Mâlikî çevrelerince Mâlik b. Enes ve öğrencilerinin fıkhî görüşlerini derlemek amacıyla yazılan ve temel kaynak kabul edilerek “ümmehât” (devâvîn) adıyla anılan eserlerin içeriğini önemli ölçüde toplamaktadır. Yazılış amacı, söz konusu literatür içerisinde en başta gelen ve mezhebin temel kaynağı kabul edilen el-Müdevvenetü’l-kübrâ’da yer almayan fıkhî görüşleri derleyip özetlemek ve daha kolay istifade edilmesini sağlamaktır (en-Nevâdir, I, 9). Buna göre kitabın adındaki “min ġayrihâ” ifadesinin “ve ġayrihâ” şeklinde yazılması doğru değildir (Muranyi, s. 69-71; krş. Sezgin, I, 470). Diğer eserlerde yer alan görüşleri “nâdir rivayet” ve “ziyâdât” olarak nitelendirmek suretiyle el-Müdevvene’nin mezhebin en muteber kaynağı olma özelliğini teyit eden İbn Ebû Zeyd’in bu eseri aynı zamanda Mâlikî mezhebi tarihinde bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Zira daha önceki dönemde Mısır, Kayrevan, Endülüs ve Irak’ta belirginleşen farklı Mâlikî çevreleri, çalışmalarında el-Müdevvene’nin yanı sıra kendi derledikleri bir eseri kaynak metin kabul ederken İbn Ebû Zeyd ilk defa söz konusu bütün kaynak metinleri bir araya getiren bir çalışma yapmıştır. Mâlikî mezhebi tarihinde müteahhirîn döneminin onunla başlatılması (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, I, 69; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, I, 26), özellikle mezhep içi rivayetler açısından farklı ekoller arasındaki etkileşimi arttıran ve ortak bir mezhep birikiminin oluşmasına zemin hazırlayan bu çalışmasıyla ilişkilendirilebilir.

en-Nevâdir, İbn Ebû Zeyd’in Mâlikî fıkıh öğretiminde kullanılmak üzere yazmış olduğu er-Risâle ve Muḫtaṣarü’l-Müdevvene’den sonra kaleme alınmıştır. Eser, el-Müdevvene’den daha kolay yararlanılmasını sağlamak amacıyla aynı temel kaynaklara dayanılarak yazılan (Muranyi, s. 19)

Muḫtaṣarü'l-Müdevvene'yi tamamlamakta ve fıkıh eğitimini bitirip belirli bir seviyeye ulaşmış olan Mâlikî fakihlerine hitap etmektedir (en-Nevâdir, I, 11). Irak Mâlikîleri'nden İbn Mücâhid et-Tâî'nin,

kitapları için icâzet istemek amacıyla İbn Ebû Zeyd'e yazdığı mektubun tarihi (Kādî İyâz, VI, 197) en-Nevâdir'in 368 (978) yılından önce telif edildiğini düşündürmektedir.

Yazarı tarafından da ifade edildiği gibi en-Nevâdir'in temel kaynaklarını İbnü'l-Mevvâz'ın el-Mevvâziyye, Utbî'nin el-ʿUtbiyye, İbn Habîb es-Sülemî'nin el-Vâżıḥa'sı ile semâ derlemesi, İbn Abdûs el-Kayrevânî'nin el-Mecmûʿa'sı ve İbn Sahnûn'un kitapları oluşturmaktadır. İbn Ebû Zeyd, bu altı kaynağın yanı sıra zaman zaman nakillerde bulunduğu Abdullah b. Abdülhakem'in el-Muḫtaṣarü'l-kebîr'inin hangi rivayet senediyle kendisine ulaştıklarını aktarır (en-Nevâdir, I, 10-14). Rivayet senedlerini vermeyi gerekli görmediği ve daha az kullandığı diğer kaynakları arasında Kadı İsmâil b. İshak el-Cehdamî (I, 87; V, 75; VI, 397), Abdurrahman b. Ebû Ca'fer ed-Dimyâtî ile (XIII, 64) Ebû Abdullah İbn Abdülhakem (I, 34, 47, 49, 61, 90, 94, 434; III, 427-428, 432, 438) ve İbn Müzeyn (III, 434) gibi mütekaddimîn Mâlikîler'inin eserleri bulunmaktadır. en-Nevâdir'de, Mâlik'in öğrencileri tarafından derlenip bütün bu eserlere kaynaklık etmiş olan semâ derlemelerine de doğrudan atıflar yapıldığı görülür (I, 30, 40, 43, 54, 99, 106, 122; II, 446; III, 434). Ayrıca İbn Ebû Zeyd, kendisinden yaşça büyük çağdaşı altı Mâlikî fakihinin görüşlerini zaman zaman kitaplarına da atıfta bulunarak nakleder. Bunlar Ahmed b. Müyesser ve İbn Şa'bân ile (İbnü'l-Kurtî) Kādî Ebü'l-Ferec, Ebû Bekir İbnü'l-Verrâk, Ebü'l-Fazl Bekir b. Alâ el-Kuşeyrî ve Ebû Bekir el-Ebherî'dir (atıflar için bk. I, 47, 60, 106, 121; V, 75; XIII, 65, 76, 180). İbn Şa'bân, Bekir b. Alâ ve Ebherî'nin görüşlerini bizzat yazılı olarak kendisine ulaştırdıklarını özellikle belirten İbn Ebû Zeyd'in (I, 14-15), kaynakları arasında el-Muvaṭṭaʾdan söz etmemesi ve eserde el-Muvaṭṭaʾa nâdiren atıfta bulunulması dikkat çekicidir. Nitekim öğrencilerinden Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Muhammed el-Lebîdî'nin el-Müdevvene üzerine yaptığı ziyâdât çalışmasında en-Nevâdir ile el-Muvaṭṭaʾı birleştirdiği nakledilmektedir (Burhâneddin İbn Ferhûn, s. 249; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 267).

IV. (X.) yüzyılda Mâlikîler arasında yaygın iki yazım türünden birincisi ve

en yaygın olanı, el-Müdevvenetü'l-kübrâ veya mezhebin diğer temel kaynaklarından biri üzerine yapılmış şerh, ihtisar ve redaksiyon türü çalışmalar, ikincisi fıkıh konuları hakkında daha ziyade yazarın görüş ve tercihlerini içeren, öncekilere göre daha kısa ve özgün metinler şeklindeydi (M. İbrâhim Ali, s. 204-207). Muḫtaṣarü'l-Müdevvene'si birinci türe, er-Risâle'si ikinci türe örnek verilebilecek olan İbn Ebû Zeyd'in en-Nevâdir'i tam olarak bunlardan birine benzemeyen farklı bir tarzda kaleme alınmıştır. Bu yönüyle Mâlikî mezhebi içinde türünün meşhur ilk ve tek örneği olduğu söylenebilir. Zira onun dışında Mâlikîler arasında sadece çağdaşı İbn Şa'bân'ın en-Nevâdir adlı bir eserinden söz edilmekte olup (Burhâneddin İbn Ferhûn, s. 346) bu kitabın kullanıldığına veya etkilerine dair herhangi bir bilgi yoktur.

Kaynak eserlerden aktarılan rivayetler hakkında zaman zaman şerh, değerlendirme ve karşılaştırmalar yapılmasına (en-Nevâdir, I, 24, 43, 44, 49, 52, 61, 88, 92, 138, 488; VI, 397; XIII, 93) veya kaynak verilmeksizin mezhep içindeki ihtilâf ve ittifaklara dair genellemelerde bulunulmasına (I, 34, 44, 48, 125; IV, 35; XIII, 154, 159) rağmen en-Nevâdir aslında bir derleme çalışmasıdır. Bir fıkhî mesele hakkında el-Müdevvene dışındaki kaynaklarda yer alan benzer ve farklı görüşler peş peşe sıralanır ve çok defa bir tercih ya da değerlendirme yapılmaz. Aktarılan rivayet ve görüşler hakkındaki değerlendirmeler de genellikle yararlanılan kaynak metnin yazarına ait olup İbn Ebû Zeyd'in farklı görüşler arasındaki tercihleri ya da yeni meseleler hakkındaki şahsî görüş ve ictihadları oldukça sınırlıdır (krş. M. İbrâhim Ali, s. 258). Nitekim İbn Ebû Zeyd kitabın girişinde, mezhep içindeki görüş ve rivayetleri tercihsiz olarak sıraladığını açıkça belirtmekte ve tercih gücüne sahip olmayan fıkıh öğrencilerinin öncelikle kimlerin tercihlerine itibar etmeleri gerektiği konusunda bilgi vermektedir. Buna göre önce Sahnûn, Asbağ b. Ferec ve Îsâ b. Dînâr'ın, ardından bir sonraki nesilden sırasıyla İbnü'l-Mevvâz, İbn Abdûs, İbn Sahnûn ve İbn Habîb'in rivayet ve tercihlerine itibar edilmelidir (en-Nevâdir, I, 11-12). Son dört isim eserde en çok atıfta bulunulan temel kaynakların yazarlarıdır. Ancak bazı konular, bu temel kaynaklardan neredeyse hiç nakilde bulunulmaksızın ve genelde az kullanılan bir başka kaynaktan uzun alıntılar yapılarak işlenmiştir. Meselâ "Kitâbü's-Sebk ve'r-remy" adlı bölüm büyük ölçüde Ebû Abdullah İbn Abdülhakem'in eserinden yapılan alıntılarla doludur (III, 427-449). Ayrıca bir mesele hakkında farklı eserlerden alıntılar yapılırken

bu eserler arasında bir tercih sıralaması yapılıp yapılmadığı açık değildir.

İbn Ebû Zeyd, genellikle alıntı yaptığı kaynağın ya da yazarının adını vermekle birlikte zaman zaman kaynak adı anmadan (I, 34, 44, 48, 59, 125; XIII, 65, 69, 71, 75, 76, 112) veya “kitâbün âhar” şeklinde belirsiz bir kaynağa atıfta bulunarak (I, 22, 23, 60, 64, 85, 100, 102) nakiller yapmaktadır. Kolay anlaşılır bir üslûpla kaleme alınmış olmasına rağmen çok defa özetle nakilde bulunduğu eserlerin diline bağlı kalması ve bu alıntıları peş peşe sıralaması sebebiyle eserin dili akıcılıktan ve fesahatten uzaklaşmaktadır. Bir konu hakkında farklı kaynaklardan alıntılar yaparken aktarılan bir görüşün hangi kaynaktan alındığı hususunda karışıklığa sebep olacak biçimde düzensiz atıflara sıkça rastlanır (I, 91-92; III, 446; XIII, 69, 71, 73-76, 83, 97, 105, 162, 168, 177, 179). Alıntılarla yazarın kendi görüş ve değerlendirmeleri genellikle “kāle Ebû Muhammed” ifadesiyle birbirinden ayrılmışsa da zaman zaman

bunların birbirine karıştığı görülmektedir (XIII, 44, 93, 95, 109-110, 165).

Bu eserinde İbn Ebû Zeyd, mezhep içindeki rivayet tercihi farklılıklarına dayanan ekolleri bir araya getirmiş olmakla birlikte onun Kayrevan ve Irak metotları olarak bilinen iki farklı fıkhî istidlâl anlayışı ve yazım tarzını birleştirerek karma bir metot geliştirdiğini söylemek doğru değildir. Irak metodunun başlıca özelliğini, mezhep birikimi içindeki fıkhî görüşlerin özellikle dayandıkları deliller ve istinbat metotları açısından incelenerek diğer mezhep mensuplarına karşı savunulması oluşturmaktadır. Böyle bir yaklaşımın Irak dışındaki Mâlikî çevrelerinde yaygınlaşması ve karma bir metodun ortaya çıkması bir sonraki yüzyıldan itibaren Ebü’l-Velîd el-Bâcî, İbn Rüşd el-Ced, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Mâzerî ve Kādî İyâz gibi Mâlikî fakihleri sayesinde olmuştur (M. İbrâhim Ali, s. 201-203; Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü, s. 19-22, 92). en-Nevâdir’de ise ne delillerin tedkikine dayalı bir fıkhî istidlâl anlayışı ne de mezhep görüşlerinin diğer mezheplere karşı savunulması (hilâf) amacına yönelik bir yaklaşım söz konusudur. Konuların girişinde genellikle ilgili birkaç hadis ya da âyete işaret edilmekle birlikte tartışılan fıkhî meselelerin delillerine ve dolayısıyla hadislere nâdiren yer verilir (I, 16 vd., 145 vd.; III, 427 vd.; V, 73 vd.; XIII, 63-64 vd., 121-122 vd.). Bu sadece yazarın bir tercihi olmayıp kaynak olarak kullandığı erken dönem Mâlikî fıkıh kitaplarının genel özelliğini de yansıtmaktadır (Bedevî

Abdüssamed Tâhir Sâlih, I, 55-61; Brockopp, tür.yer.). Hadis ve deliller konusunda olduğu gibi diğer mezhep görüşlerinin aktarılması ve tenkidi (hilâf) konusunda da en-Nevâdir dayandığı kaynakların etkisi altındadır. Kitabın büyük bir kısmını oluşturan ve daha ziyade mezhep içi hilâf kitabı niteliği taşıyan kaynaklardan alıntıların yapıldığı bölümlerde diğer mezhep görüşlerine neredeyse hiç yer verilmezken özellikle İbn Sahnûn ve Ebû Abdullah İbn Abdülhakem'in kitaplarından yapılan alıntılarda ehl-i Irak ve Hanefîler ile Şâfiî'nin görüşlerinin tenkidine rastlamak mümkündür (III, 34, 90-91, 107-108, 114-115, 293, 358, 430, 441, 442, 445; IV, 73, 495, 527, 540; V, 60, 116, 144, 161-162; VI, 362; IX, 116-118, 132, 143, 170, 194, 232; XI, 44, 100; XII, 288, 335, 348; XIII, 6; XIV, 481, 495, 508). Ayrıca bazı meselelerde Evzâî ve Leys b. Sa'd'ın görüşlerine de atıflar yapılmakta olup özellikle Leys b. Sa'd'ınkiler âdeta mezhep otoritelerinden birinin görüşleri gibi nakledilmektedir (I, 196, 239, 339; II, 66, 279, 336; XIII, 38, 126, 472; XIV, 28, 36, 330, 354).

Öğrencilerinden Ebû Saîd el-Berâziî'nin et-Tehẕîb adlı el-Müdevvene muhtasarı, zamanla İbn Ebû Zeyd'in Muḫtaṣarü'l-Müdevvene'sini gölgede bırakmış olmakla birlikte en-Nevâdir IV. (X.) yüzyıldan itibaren bütün Mâlikî çevrelerinde büyük bir şöhret kazanmış, zamanla el-Müdevvenetü'l-kübrâ'nın yerine geçen et-Tehẕîb ve Ebû Bekir İbn Yûnus es-Sıkıllî'nin el-Müdevvene şerhi el-Câmiʿ in yanı sıra tedrîs, fetva ve yargı gibi fıkhî faaliyetlerde mezhebin üç temel kaynağından biri kabul edilmiştir (Kādî İyâz, VI, 216; Burhâneddin İbn Ferhûn, s. 369; Zehebî, XVII, 11; İbn Haldûn, s. 422). et-Tehẕîb ve el-Câmiʿ de büyük ölçüde en-Nevâdir'den istifade edildiğini de belirtmek gerekir (a.g.e., a.y.; Abdülazîz Binabdullah, s. 307; Ali b. Muhammed ez-Zehrânî, s. 322). Muḫtaṣaru İbni'l-Ḥâcib gibi Mısır kaynaklı muhtasarların yaygınlaştığı VII. (XIII.) yüzyıldan sonra da en-Nevâdir'in bu itibarını yitirmediği ve en azından mezhebin temel fetva kaynakları arasında yer almaya devam ettiği anlaşılmaktadır (Kalkaşendî, I, 553; Venşerîsî, XI, 109-110; XII, 26). en-Nevâdir üzerine yapılmış tek ihtisar çalışmasının aynı zamanda bu hacimli eseri ezberlemesiyle tanınan İbnü'l-Fahhâr lakaplı Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Kurtubî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır (Burhâneddin İbn Ferhûn, s. 367).

Büyük ölçüde mezhebin başlıca rivayet kaynaklarından derlenen ikinci el bir kaynak niteliği taşımasına rağmen (Venşerîsî, XII, 26) en-Nevâdir'in

itibar ve şöhreti hem İbn Ebû Zeyd’in otoritesi hem de kitabın nitelikleriyle ilgilidir. Sahnûn’un ardından bir bölünme yaşayan Kayrevan Mâlikî halkasını yeniden toparlayıp güçlü bir yapıya kavuşturan İbn Ebû Zeyd, aynı zamanda Kuzey Afrika’da Şiî-Fâtımî nüfuzuna karşı Sünnî tepkisinin sembol ismi haline gelmişti (Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü, s. 86-88). en-Nevâdir de gerek kullandığı kaynak metin ve şahıslarla arasındaki yakın ve sağlam rivayet ilişkisi, gerek el-Müdevvenetü’l-kübrâ’yı tamamlayan derli toplu bir kaynak olması, gerekse türünün muhtemelen ilk ve tek örneğini teşkil etmesi itibariyle seçkin bir yere sahipti.

İlk dönem Mâlikî fıkıh düşüncesi ve literatürünün gelişimi konusunda önemli ipuçları taşıyan bu eser üzerinde yapılacak çalışmaların erken dönem Mâlikî mezhebi için kapsamlı bir hilâf kitabı hazırlanmasına imkân vereceği söylenebilir. Zira İbn Ebû Zeyd’in günümüze hemen hemen eksiksiz ulaşan bu eseri, İmam Mâlik ve öğrencilerinin el-Müdevvenetü’l-kübrâ dışındaki temel rivayet kaynaklarında yer alan görüş ve rivayetlerini aktarmakla kalmayıp çoğu bugüne ulaşmamış olan söz konusu kaynakların metinlerini özetle de olsa (I, 11; XIII, 160) günümüze taşımakta ve bu eserlerin ilk rivayet senedleri konusunda bilgi vermekte (Muranyi, s. 18-20, 101-102), ayrıca gerek Mâlik’in çağında Medine âlimleri arasında gerekse ondan sonraki nesillerde Mâlik’in öğrencileri ve ders halkaları arasında oluşan farklı fıkıh anlayışları ve mezhep içi ekoller hakkında önemli bilgiler içermektedir (a.g.e., s. 35, 63-64).

Çeşitli kütüphanelerde pek çok yazma nüshası bulunan en-Nevâdir hakkında ilk araştırmayı Kuzey Afrika yazmaları üzerindeki incelemeleriyle tanınan Miklos Muranyi gerçekleştirmiştir. Carl Brockelmann, Fuat Sezgin ve Joseph Schacht tarafından tanıtılanlar dışında en-Nevâdir’in pek çok yazmasına ulaşan ve en eksiksiz nüshanın Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüsha (Ayasofya, nr. 1479-1497) olduğunu tesbit eden Muranyi, bu nüshayı esas alarak eserin kaynakları ve erken dönem Mâlikî fıkıh edebiyatı üzerine oldukça önemli bir araştırma yapmıştır (nüshalar hakkında bk. a.g.e., s. 72-99; en-Nevâdir, neşredenin girişi, I, 38-43; neşredenin girişi, III, 6-9). Materialien zur malikitischen Rechtsliteratur adıyla yayımlanan eser (Wiesbaden 1984), Dirâsât fî meṣâdiri’l-fıḳhi’l-Mâlikî ismiyle Arapça’ya çevrilmiştir (Beyrut 1988). Daha sonra Mathias von Bredow, en-Nevâdir’in cihad kitabının tahkikli bir neşrini yapmıştır: el-Cihâd ḥasebe’l-meẕhebi’l-

Mâlikî maʿa taḥḳīḳi Kitâbi’l-Cihâd min Kitâbi’n-Nevâdir ve’z-ziyâdât (Beyrut 1994). Kitabın tamamının tahkikli neşri ise Abdülfettâh Muhammed el-Hulv tarafından başlatılmış, onun vefatı üzerine Muhammed el-Haccî başkanlığındaki bir heyet tarafından tamamlanmış, bir cilt hacmindeki içindekiler ve indeksle birlikte on beş cilt olarak yayımlanmıştır (Beyrut 1420/1999). Oldukça geç bir döneme ait olmasına ve fazla yazım yanlışları ile bozuk kısımları bulunmasına rağmen tahkikli neşirde de eserin büyük bir kısmını içeren Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki Ayasofya nüshası esas alınmış, ayrıca Muranyi tarafından toplananlar da dahil olmak üzere çoğu parçalar halindeki diğer bütün nüshalar kullanılmıştır (en-Nevâdir, neşredenin girişi, I, 37-43; neşredenin girişi, III, 6-9; neşredenin girişi, XIV, 6). Kitabı meydana getiren bölümlerin sayısı ve

dizimi açısından nüshalar arasında önemli farklılıklar bulunduğundan Ayasofya nüshasının kitab ve bablar şeklindeki tertibi esas alınmıştır (neşredenin girişi, I, 38; neşredenin girişi, III, 8, 11). Sistematik açısından el-Müdevvene’ye fazla benzemeyen en-Nevâdir’de dikkati çeken bir başka nokta, diğer Mâlikî kitaplarında bir konu başlığı ya da bölüm içerisinde alt başlık olarak ele alınan bazı meselelerin müstakil birer bölüm halinde düzenlenmiş olmasıdır.

Başta son cilt olmak üzere Ayasofya nüshasındaki eksiklikler diğer nüshalarla tamamlanmış olsa da (neşredenin girişi, III, 7) “Kitâbü’l-Ferâʾiż”in bulunmaması kitapta hâlâ eksiklikler olduğunu göstermektedir. “Kitâbü’l-Veṣâyâ” içinde miras konularına yer verilmediği ve İbn Ebû Zeyd’in Muḫtaṣarü’l-Müdevvene adlı eserine bile el-Müdevvene’de yer almayan ferâiz bölümünü ilâve ettiği düşünüldüğünde (M. İbrâhim Ali, s. 248-249), en-Nevâdir’in asıl metninde bu bölümün mevcut olduğu anlaşılır. Kitabın sonunda eksikliği dikkati çeken bir diğer bölüm ise el-Muvaṭṭaʾ başta olmak üzere Mâlikî fıkıh kitaplarının sonunda genellikle yer alan ve inanç konuları, haramlar-helâller ve bazı âdâb-ı muâşeret meselelerinin ele alındığı “Kitâbü’l-Câmiʿ”dir. “Kitâbü’l-Mürteddîn”in sonunda Allah’ın sıfatlarından söz ederken bu konular hakkında Muḫtaṣarü’l-Müdevvene’nin sonundaki “Kitâbü’l-Câmiʿ”de ayrıntılı bilgi verdiğini söyleyen İbn Ebû Zeyd, ayrıca en-Nevâdir için kaleme alacağı “Kitâbü’l-Câmiʿ”de de bunları işleyeceğini haber verir (XIV, 554). Yayımlanan metinde bu kitabın bulunmaması, yazarın bu vaadini yerine getiremediği anlamına gelebileceği

gibi mevcut nüshaların tamamında yer alan bir eksiklikten de kaynaklanmış olabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Zeyd, en-Nevâdir ve’z-ziyâdât (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv v.dğr.), Beyrut 1420/1999, I-XV; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî v.dğr.), Rabat 1981-83, IV, 169; VI, 197, 216; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 11; Burhâneddin İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb (nşr. Me’mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1996, s. 249, 346, 367, 369; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 422; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 553; Venşerîsî, el-Miʿyârü’l-muʿrib (nşr. M. Haccî), Beyrut 1401-1403/1981-83, IV, 170, 383, 527; XI, 109-110; XII, 26; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣari Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 69; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 26; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 267; Sezgin, GAS, I, 470; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 307; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri’l-fıḳhi’l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, tür.yer.; Hâdî ed-Derkāş, Ebû Muḥammed ʿAbdullāh b. Ebû Zeyd el-Ḳayrevânî: Ḥayâtühû ve âs̱âruh, Beyrut 1409/1989, s. 374-425; Ali b. Muhammed ez-Zehrânî, el-Ḥayâtü’l-ʿilmiyye fî Ṣıḳılliyeti’l-İslâmiyye, Mekke 1417/1996, s. 322; Bedevî Abdüssamed Tâhir Sâlih, el-İtḥâf bi-taḫrîci eḥâdîs̱i’l-İşrâf, Dübey 1420/1999, I, 55-61; M. İbrâhim Ali, Iṣṭılâḥu’l-meẕheb ʿinde’l-Mâlikiyye, Dübey 1421/2000, s. 31, 189-190, 201-207, 248-249, 252-258; J. Brockopp, “Authority in Early Maliki Texts”, Studies in Islamic Legal Theory (ed. B. G. Weiss), Leiden 2002, s. 3-22; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19-22, 86-88, 92; a.mlf., “el-Müdevvenetü’l-kübrâ”, DİA, XXXI, 470-473; H. Tuncay Başoğlu, “Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikleri ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi”, İLAM Araştırma Dergisi, III/2, İstanbul 1998, s. 130 vd.; H. R. Idris, “Ibn Abī Zayd al-Ḳayravānī”, EI² (İng.), III, 695; N. Cottart, “Mālikiyya”, a.e., VI,

278; H. Yunus Apaydın, “İbn Ebû Zeyd”, DİA, XIX, 452; Eyyüp Sait Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, a.e., XXVII, 530.

Ali Hakan Çavuşoğlu

NEVÂÎ, Ali Şîr

(bk. ALİ ŞÎR NEVÂÎ).

NEVÂİB

(النوائب)

Olağan üstü hallerde konulan düzensiz vergiler anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “inmek, konmak, yerine geçmek” anlamındaki nevb / nevbet kökünden türeyen nâibe kelimesi (çoğulu nevâib) “meşakkat, âfet, bunalım, olağan üstü hal” gibi mânalara gelir. Nevâzil de (tekili nâzile) benzer anlamlarda kullanılmaktadır. Nevâibin mânası, bütçe kaynaklarının yetmediği olağan üstü durumlarda haklı veya haksız olarak konulan örfî geçici vergileri kapsayacak şekilde genişlemiştir. İstisnaî vergilerin düzenli vergilerin (revâtib) yerini tuttuğu için bu ismi aldığı da söylenir (Burhaneddin el-Mergīnânî, III, 96; İbn Nüceym, VI, 261). Kalıcı hale dönüşen olağan üstü vergiler en-nevâibü’l-muvazzafa adıyla anılır. Bir bölge ya da zümreye yüklenen müşterek nevâibden her bir mükellefin hissesine düşene kısmet denir.

Hz. Peygamber’in Benî Nadîr topraklarından, Hayber akarının yarısından sağlanan gelirden ve ganimetin beşte birinden (humus) ailesinin ihtiyacı ve fevkalâde durumlar için harcama yaptığı bilinmektedir (Buhârî, “Ḫumus”, 1, 6, 12, 15; Müslim, “Cihâd”, 54; Ebû Dâvûd, “Ḫarâc ve’l-imâre ve’l-fey’”, 18, 24). Resûl-i Ekrem’in kötü günler (nevâib) için ihtiyat olarak hurma ayıran Bilâl-i Habeşî’yi kınaması zamanın özel şartlarına bağlanmıştır. Ebû Hanîfe olağan üstü haller için beytülmâlde ihtiyat akçesi tutulması gerektiğini düşünmekte, Mâlik, fey gelirlerinin harcama kalemleri arasında dağıtıldıktan sonraki bakiyesinin böyle zamanlar için saklanması kararını devlet başkanının takdirine bırakmaktadır. Şâfiî’ye göre ise buna gerek yoktur; çünkü cihad gibi fevkalâde hallerde müslümanların maddî katkısı farz-ı ayn olur (el-Üm, IV, 80; Mâverdî, s. 279). Bazı siyaset bilimciler de Hz. Yûsuf’u örnek göstererek (Yûsuf 12/43-55) hazinede olağan üstü durumlar için ihtiyat bulundurulmasını denk bütçe politikasına tercih etmektedir (meselâ bk. İbn Ebü’r-Rebî‘, II, 421).

Haraç, cizye ve zimmîlerle harbîlerin ticaret mallarından alınan uşûr

gelirleri de olağanüstü durumlarda ihtiyaç duyulan kalemlere harcanır. Buna rağmen bütçenin açık vermesi ve peşin vergi tahsilâtı yahut devletin borçlanması yöntemlerinin imkânsız veya yetersiz olması halinde hazine giderlerini karşılamanın bir başka yolu ek vergi tahsilâtıdır. İhtiyaç fazlasının infakına dair âyetle (el-Bakara 2/219; krş. el-Bakara 2/177) mal üzerinde zekâttan ayrı bir hakkın varlığını bildiren hadis (Dârimî, “Zekât”, 13; Tirmizî, “Zekât”, 27) ve müminleri amme ihtiyaçlarını karşılamak üzere bağışta bulunmaya teşvik eden diğer naslar buna delil oluşturmuştur. Hz. Peygamber’in Abdülkays kabilesine gönderdiği mektupta zekât mükellefiyeti yanında zenginlerin ihtiyaç fazlası malları üzerinde fakirlerin hakkı olduğunu belirtmesi (Muhammed Hamîdullah, s. 160) bu konuda bir başka delildir. İbn Hazm hısıma, yoksula, yolda kalmışa haklarını vermeyi emreden âyete dayanarak (İsrâ 17/26) zekât gelirlerinin sayılan zümrelerin temel ihtiyaçlarını karşılamaya yetmediği durumlarda devlet başkanının varlıklı kimseleri onlara yardıma zorlamasına cevaz vermektedir (el-Muḥallâ, VI, 156-159). Malda zekâttan başka hak bulunmadığını bildiren hadis ise (İbn Mâce, “Zekât”, 3) normal şartlarla ilgili görülmüştür.

Nevâib gece bekçisi, kadı gibi kamu görevlilerinin ücretleri, alt yapı tesisleriyle ribât, mescid, hankah, hastahane vb.nin yapım, bakım ve onarım masrafları, askerî ve güvenlik harcamaları, esirlerin kurtuluş fidyeleri gibi kalemlere sarfedilmek üzere toplanan meşrû vergilerdir. Ancak

zamanla zorba idarecilerin haksız yere aldıkları bazı vergilere de nevâib denilmiştir. Frede Lokkegaard, nâibeyi “üst düzey bürokrat ve askerlere konakladıkları beldelerin halkınca verilen rehberlik ve nakliye hizmeti” anlamında bir çeşit angarya olarak nitelemektedir (Islamic Taxation, s. 186).

Hanefîler, devlet başkanının kamu maslahatı gereği yüklediği geçici her türlü nevâibi edası vâcip bir borç hükmünde görmektedir. Ancak bu, beytülmâlde yeterli fon bulunmadığı durumlarla ve olağan üstü hali aşmaya kâfi miktarla sınırlandırılmıştır. Nitekim fey gelirlerinin yetmesi halinde ordunun teçhizi için cu‘l (Osmanlı uygulamasındaki iâne-i cihâdiyye ve imdâd-ı seferiyye gibi) alınması haram sayılırken fon yokluğunda “zarar-ı eşeddin zarar-ı ehaf ile izâle edileceği” kaidesi gereği câiz görülmüştür.

Şemsüleimme es-Serahsî mükellefin, bulunduğu yerleşim merkezine

konulan müşterek nevâibin tediyesine iştirakini daha faziletli sayan Hanefî fakihlerinin varlığına değindikten sonra eskiden bu tür vergilerin ihtiyaç ve savaş durumlarında toplandığını, ancak kendi döneminde çoğunun zorbalıkla tahsil edildiğini, dolayısıyla bundan kaçınabileceklerin kendi hisseleri diğerlerine yüklenmeyecekse ödememesinin daha hayırlı olduğunu söylemektedir; ödemek istediğinde ise edaya güç yetiremediği halde ondan kaçınamayan mükellefe vermesini sevap saymaktadır (el-Mebsûṭ, X, 21).

Hanefîler'e göre mükellefin talebi üzerine geçici meşrû nevâibin edasına kefâlet ittifakla câizken gayri meşrû türlerine kefâlet hususu ihtilâflıdır; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî gibi bazıları buna borç olmadığı gerekçesiyle karşı çıkarken Ebü'l-Usr el-Pezdevî gibi diğerleri, mütâlebe hususunda borç gibi ve hatta ondan öncelikli olduğundan kefâletine cevaz vermiştir ki fetva da bu yöndedir. Gayri meşrû nevâibin tahsildarının şahitliği zulme yardım ettiği gerekçesiyle makbul sayılmamıştır. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, zorbalıkla konmuş olsa bile kolektif nevâibin ilgili mahallin mükellefleri arasında ödeme gücünü esas alıp âdil bir şekilde dağıtımını yapan vergi memurunun ecri hak edeceğini belirterek şehâdetini câiz görmüştür. Ayrıca bazı Hanefîler'e göre çiftçiden alınan nevâib arazinin sahibine rücû eder.

Halife Ömer b. Abdülazîz, Basra Valisi Adî b. Ertât'a gönderdiği emirde daha önce konulduğu anlaşılan bu tür vergilerin ilgasını emretmiştir (İbn Sa'd, V, 383; İbn Asâkir, XXXV, 374). Vezir Ebû Ubeydullah Muâviye b. Yesâr, Halife Mehdî-Billâh'a, Başkadı Ebû Yûsuf da Hârûnürreşîd'e harâc-ı mukāseme mükelleflerine nâibe yüklenmemesini tavsiye etmiştir (Ebû Yûsuf, s. 109; Kudâme b. Ca'fer, s. 223). İstahrî'nin ifadelerinden Abbâsîler devrinde Fârs eyaletinde nevâib-i sultâniyyenin Kürt reislerce iltizam edildiği anlaşılmaktadır (Mesâlik, s. 113). İfrenî, Fas'ta Sa'dîler döneminde ilk defa nâibe adı altında hâne başına bir vergi koyan sultanın Mevlây Muhammed eş-Şeyh olduğunu, önceleri aynî olan bu verginin daha sonra nakde tahvil edildiğini söylemektedir (Nüzhetü'l-ḥâdî, s. 40). Osmanlılar'da ve İran'da olağan üstü vergilere "avârız" adı verilirdi (bk. AVÂRIZ; gayri meşrû vergiler için ayrıca bk. MEKS; RESİM).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1373; Dârimî, “Zekât”, 13; Buhârî, “Ḫumus”, 1, 6, 12, 15; Müslim, “Cihâd”, 54; İbn Mâce, “Zekât”, 3; Ebû Dâvûd, “Ḫarâc ve’l-imâre ve’l-fey ͗”, 18, 24; Tirmizî, “Zekât”, 27; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc, Kahire 1382, s. 109; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1406/1986, I, 379-380; Şâfiî, el-Üm, IV, 80; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 383; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 302-303; II, 26-28; Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed İbn Ebü’r-Rebî‘, Sülûkü’l-mâlik fî tedbîri’l-memâlik (nşr. Hâmid Abdullah Rebî‘), Kahire 1403/1983, II, 421; Kudâme b. Ca‘fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 223; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 113; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire-Küveyt 1409/1989, s. 279; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 156-159; Suğdî, en-Nutef fi’l-fetâvâ (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), Beyrut-Amman 1404/1984, I, 197-198; İbn Abdülber enNemerî, el-Kâfî fî fıḳhi ehli’l-Medîneti’l-Mâlikî (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, I, 478; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 17-18; X, 20-21; XXIII, 203; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXXV, 374; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), II, 135; III, 95-96; IV, 105; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 342; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVIII, 15-16; XX, 63; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Libya-Tunus 1982, s. 156; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳā ͗iḳ, Bulak 1313-15, III, 242; IV, 165-166, 226; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, VII, 222-223; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râ ͗iḳ, V, 79; VI, 259-261; VII, 96; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ (nşr. M. Sâdık el-Kamhâvî), Beyrut 1405, III, 94; İfrenî, Nüzhetü’l-ḥâdî bi-aḫbâri mülûki’l-ḳarni’l-ḥâdî (nşr. O. Houdas), Rabat, ts. (Mektebetü’t-tâlib), s. 40; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 189; Şevkânî, es-Seylü’l-cerrâr (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, IV, 520; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, II, 336; IV, 127; V, 330-333, 475; VI, 422, 441; VII, 119; VIII, 476; F. Lokkegaard, Islamic Taxation in the Classical Period, Lahore 1979, s. 186; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱â ͗iḳu’s-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 160; Sâlih Ahmed el-Alî, el-Ḫarâc fi’l-ʿIrâḳ, Bağdad 1410/1990, s. 237-238; Gaydâ’ Hazne Kâtibî, el-Ḫarâc münẕü’l-fetḥi’l-İslâmî ḥattâ evâṣıti’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱i’l-hicrî, Beyrut 1994, s. 227-228.

Cengiz Kallek

NEVÂSIB

(bk. NÂSIBE).

NEVÂZİL

(النوازل)

Mezhep imamlarından sonar ortaya çıkmış fıkhî meseleler için kullanılan bir terim.

Sözlükte nevâzil “sonradan meydana gelen, insanlar için zorluk veya sıkıntı doğuran durum” mânasındaki nâzile kelimesinin çoğulu olup klasik fıkıh eserlerinde daha çok mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış meseleleri, modern dönemde ise yeni fıkhî problemleri ifade eder. Fetâvâ kelimesi (tekili fetvâ) nevâzil ile eş anlamlı olarak kullanılırsa da nevâzilin mezhep imamlarından sonra ortaya çıkan fıkhî meselelerle sınırlı olduğu ve “herhangi bir fıkhî meselenin hükmünün açıklanması” anlamına gelen fetvâya göre daha özel bir mânaya sahip bulunduğu görülür. Zaman zaman vâkıât ve havâdis kelimeleriyle de belirtilen nevâzil kavramının yaygın olarak kullanıldığı Hanefî ve Mâlikî çevreleri arasında gerek kavramsal çerçeve gerekse nevâzil literatürünün muhtevası bakımından farklar vardır.

Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüş ve faaliyetleri zâhirü’r-rivâye ve nâdirü’r-rivâye olarak iki kısımda değerlendirildiği gibi Hanefî mezhebine ait fıkhî birikimin bilgi ve delil değerine göre yapılan tasnifinde bu dönemin mesaisi daha sonrakilerden ayırt edilmiştir. Mezhep imamları döneminin ardından bir taraftan zâhirü’r-rivâye ve / veya nâdirü’r-rivâyeye dayanan yahut bunları bir araya getirmeyi hedefleyen eserler kaleme alınırken diğer taraftan Hanefî fakihlerinin (meşâyih) görüşlerini bir araya getiren nevâzil eserleri telif edilmiştir (nevâzilin meşâyih kavramıyla ilişkilendirilmesine örnek için bk. Temîmî, I, 35; İbn Âbidîn, s. 17). Hanefî literatüründeki ilk nevâzil eserleri IV. (X.) yüzyılda, mezhep birikimini bilgi ve delil değeri açısından değerlendirerek yeni telif formları içinde ifade eden faaliyetlerin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim ilk ve en meşhur nevâzil eserlerinden birinin müellifi olan Ebü’l-Leys es-Semerkandî, zâhirü’r-rivâyeye dayanan Ḫizânetü’l-fıḳh adlı muhtasarı ile nâdirü’r-rivâyeyi bir araya getirmeyi hedefleyen ʿUyûnü’l-mesâʾil’inin yanı sıra yukarıda belirtilen katkıları da içeren,

nevâzil meselelerine tahsis ettiği Kitâbü’n-Nevâzil’i telif etmiştir (ayrıca bk. SEMERKANDÎ, Ebü’l-Leys).

Hanefî literatüründeki ilk nevâzil eserlerinde mezhep birikimiyle ilgili tasavvurları, mezhep içi fıkhî istidlâl anlayışları ve fetvada esas aldıkları görüşler gibi hususlarda birbirinden ayrılan Belh, Irak ve Buhara meşâyihinden birinin görüşleri merkeze alınmıştır. Nitekim Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin söz konusu eserinin muhtevasını büyük ölçüde Belh meşâyihinin görüşleri teşkil ederken Nâtıfî’nin el-Vâḳıʿât’ının Irak meşâyihinin, Ahmed b. Muhammed el-Keşşî’nin Mecmaʿu’n-nevâzil ve’l-ḥavâdis̱ ve’l-vâḳıʿât’ının ise (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 913) Buhara meşâyihinden olan bazı Hanefî fakihlerinin görüşlerini bir araya getirdiği anlaşılmaktadır. Daha sonra ortaya çıkan eserlerin bir kısmı, fıkıh tasnifine göre her babda meşâyih gruplarının görüşlerini veya bu görüşleri temsil eden eserlerden yaptıkları iktibasları farklı bölümler halinde bir araya getirirken diğer bir kısmı nevâzil meselelerini fıkıh bablarının konu örgüsü içinde ele almıştır. Meselâ Sadrüşşehîd’in Kitâbü’l-Vâḳıʿât’ı (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2492) ve Burhâneddin el-Mergīnânî’nin et-Tecnîs ve’l-mezîd’i (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 553) gibi eserlerde bir yandan Semerkant Hanefîleri’nin görüşleri, öte yandan Belh meşâyihini temsil eden Ebü’l-Leys’in Kitâbü’n-Nevâzil’inden yapılan iktibaslar her fıkıh babı içinde müstakil başlıklar altında toplanmıştır. Buna karşılık Tâhir b. Ahmed el-Buhârî’nin Ḫulâṣatü’l-fetâvâ’sı (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 680) ve Burhâneddin el-Mergīnânî’nin Muḫtârâtü’n-nevâzil’i (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1422) nazarî bir fıkıh eseri gibi düzenlenmiştir. Birçok nevâzil eseri belirli bir dönem ve coğrafyadaki Hanefî meşayihinin mezhebe katkılarını kaydetmeyi amaç edindiği için bazı kelâm ve tefsir meseleleri, tabakat bilgileri ve hatta tarihî anekdotlar gibi konu dışı mâlûmatı da işlemektedir.

Mâlikî mezhebinde nevâzil kavramı, Hanefî mezhebinden farklı olarak kadıların yargı görevi yaparken karşılaştıkları bazı olayları ve Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde gelişen amelleri de kapsamaktadır. İbn Ebû Zemenîn’in el-Münteḫab fi’l-aḥkâm’ı, IV. (X.) yüzyıl Mâlikî fukahası ve bazı Mâlikî topluluklarının hayatı yanında Kurtuba (Cordoba) ameline de yer vermesiyle tanınmıştır. Îsâ b. Sehl, el-İʿlâm bi-nevâzili’l-aḥkâm adlı eserinde Kurtuba’daki iftâ meclisinin ve kazâî müşavere

meclislerinin kararlarını zikretmektedir. İbn Rüşd el-Cedd'in bir talebesi tarafından bir araya getirilen ve Mâlikî mezhebinde nevâzil sahasındaki birkaç temel kaynaktan biri sayılan Fetâvâ İbn Rüşd, müellifinin, çağdaşı Mâlikî fakihleriyle tartışmalarını içermesi ve onların verdiği fetvaların yanı sıra mahkeme kararlarını da değerlendirmesi bakımından dikkat çekicidir. Özellikle amel fıkhını içeren ve üzerlerine birçok şerh ve hâşiye yazılan nazımlar da ortaya çıkmıştır. İbn Âsım'ın Tuḥfetü'l-ḥükkâm fî nüketi'l-ʿuḳūd ve'l-aḥkâm (el-ʿÂsımiyye) adlı manzum eseri Endülüs'ün son dönemindeki amel fıkhını en güzel yansıtan eserdir. Bu kitap üzerine yapılan çalışmalar arasında özellikle Meyyâre, İbn Sûde et-Tâvüdî ve Ali b. Abdüsselâm et-Tesûlî'nin eserleri zikredilmelidir. Tâvüdî ve Tesûlî'nin şerhleri geç dönem Mâlikî fıkıh eğitimi müfredatındaki temel eserler arasında sayılmaktadır. Ebü'l-Hasan ez-Zekkāk'ın Lâmiyetü'l-aḥkâm (Lâmiyetü'z-Zeḳḳāḳ) adıyla meşhur olan nazmı da birçok şerh ve hâşiye çalışmasına esas teşkil etmiştir. Venşerîsî, Mâlikî tarihi boyunca ortaya çıkan nevâzil meselelerini kapsayan bir tedvin faaliyetine girişerek nevazil literatürünün en dikkat çekici çalışmalarından birini meydana getirmiştir. Onun el-Miʿyârü'l-muʿrib ve'l-câmiʿu'l-maġrib ʿan fetâvâ ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve'l-Endelüs ve'l-Maġrib adlı eseri, nevâzil meselelerinin yanı sıra çeşitli Mâlikî fıkıh metinlerini de bütün olarak ihtiva etmesiyle tanınmıştır. Hanefî literatüründen farklı olarak, ele aldıkları meselelerin gerçekleştiği tarihî şartları çok daha ayrıntılı biçimde kaydeden Mâlikî nevâzil literatürünün geç dönemine ait başlıca eserler Ebû Zeyd Muhammed b. Ebü'l-Kāsım es-Sicilmâsî ve Mehdî el-Vezzânî tarafından kaleme alınmıştır. Vezzânî'nin en-Nevâzilü'l-cedîdetü'l-kübrâ li-ehli Fâs ve ġayrihim mine'l-bedvi ve'l-ḳurâ'sı nevâzil kavramının geniş kapsamına işaret edecek şekilde gerek geç dönem Mâlikî fakihlerinin fetva sahası dışında kalan birçok faaliyet ve telifâtını, gerekse Mâlikî mezhebinin hâkim olduğu bazı bölgelerin amellerini bir araya getirmiştir (ayrıca bk. MÂLİKÎ MEZHEBİ).

Nevâzil eserleri, toplumsal tarih hakkında en çok veri ihtiva etmesi ve fıkıh ilmiyle İslâm toplumu arasındaki etkileşimi en iyi yansıtması bakımından yakın dönemde İslâm tarihi araştırmalarında kaynak olarak kullanılmaya başlandığı gibi fıkhın toplumla ilişkisini ele alan bir dizi akademik çalışmaya da konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn, "nzl" md.; Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "nzl", "vḳʿa" ve "ḥdş" md.leri; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "nzl" md.; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Kitâbü'n-Nevâzil, İÜ Ktp., Nâdir Eserler, nr. A-3459, tür.yer.; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü'l-luġa ve sirru'l-ʿArabiyye (nşr. Yâsîn Eyyûbî), Sayda 1419/1999, s. 343; Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ el-Keşşî, Mecmûʿu'l-ḥavâdiṯ ve'n-nevâzil ve'l-vâḳıʿât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 913, vr. 1b; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, tür.yer.; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 35; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1981, 1998-1999; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü resâʾili İbn ʿÂbidîn, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 17; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 322; Muhammed el-Menûnî, "Laḳaṭât min Miʿyâri'l-Venşerîsî ʿani'l-ḥayâti'l-ʿilmiyye fî Fâs el-Merîniyye", et-Târîḫ ve edebü'n-nevâzil: Dirâsât târîḫiyye mühdât li'l-faḳīd Muḥammed Züneybir (nşr. Muhammed el-Mansûr - Muhammed el-Mağrâvî), Muhammediye 1995, s. 87-92; M. Ebû Tâlib, "Nevâzil terbeviyye", a.e., s. 93-99; Eyyüp Said Kaya, Hanefi Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitabu'n-Nevâzil'i (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Muhammed Fetha, en-Nevâzilü'l-fıḳhiyye ve'l-müctemaʿ, Rabat 1999, s. 267-395; Muhammed Haccî, Naẓarât fi'n-nevâzili'l-fıḳhiyye, [baskı yeri yok] 1999 (el-Cem'iyyetü'l-Mağribiyye li't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr), s. 81-186; M. İbrâhim Ali, Iṣṭılâḥu'l-meẕheb ʿinde'l-Mâlikiyye, Dübey 1421/2000, s. 212-217; Abdünnâsır Mûsâ Ebü'l-Basal, "el-Medḫal ilâ fıḳhi'n-nevâzil", en-Nevâzilü'l-fıḳhiyye ve eṯerühâ fi'l-fetvâ ve'l-ictihâd, Rabat 2001, s. 9-54; Hasan Zeyn el-Fîlâlî, "en-Nevâzilü'l-fıḳhiyye, ḳıymetühâ't-teşrîʿiyye ve'l-fikriyye", a.e., s. 55-79; Abdüllatîf Hidâyetullah, "en-Nevâzilü'l-fıḳhiyye fi'l-ʿameli'l-ḳażâʾi'l-Maġribî", a.e., s. 316-335; Müsfir b. Ali b. Muhammed el-Kahtânî, Menhecü istinbâṭi aḥkâmi'n-nevâzili'l-fıḳhiyyeti'l-muʿâṣıra, Cidde 1424/2003, s. 87-96; İsmail Güllük, Ebu'l-Leys Semerkandi'nin Nevazil'i Işığında Sosyal Olgu Fetva İlişkisi (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; W. B. Hallaq, "From Fatwas to Furu': Growth and Change in Islamic Substantive Law", Islamic Law and Society, I/1, Leiden 1994, s. 39; "Nāzila", EI² (İng.), VII, 1052.

Eyyüp Said Kaya

NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ

(الحسن بن موسى النوبختي)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nevbahtî (ö. 310/922 [?])

Şiî âlimi.

Bağdat'da doğdu. Emevîler'in son devrinde ve Abbâsîler'in ilk dönemlerinde sarayda müneccim olarak görev yapan İran asıllı Nevbaht ailesine mensup olup bu aileden Ebû Sehl İsmâil b. Ali'nin kız kardeşinin oğludur. Kaynaklarda tahsili ve

hocaları hakkında yeterli bilgi bulunmuyorsa da zengin bir ilmî birikime sahip olan ailesi içinde iyi yetiştiğinde şüphe yoktur. Küçük yaştan itibaren eski Fars kültürünün izleri, sınırlı ölçüde Yunan düşüncesine ait fikirlerle İslâm inancının birbiriyle karıştığı aile atmosferi onu bu alanlarda belli bir seviyeye ulaştırmıştır. Bu arada Bağdat'ta felsefe ve kelâm âlimleriyle irtibat kurdu; özellikle Sâbit b. Kurre, İshak b. Huneyn ve Ebû Osman ed-Dımaşkī gibi âlimlerle zaman zaman görüştü. Çağının kelâmcılarıyla ilâhî sıfatlar, rü'yetullah, imâmet, tenâsüh gibi konularda tartışmalar yaptı. Farklı bir kültürel arka plana sahip bulunan çevreden gelmiş olması kelâm konularına daha geniş bir açıdan bakmasına vesile olmuştur. Kaynaklarda yer alan bazı bilgilerden hareketle Nevbahtî'nin ömrünü ilmî faaliyetlerle Bağdat'ta geçirdiği, Yunan düşüncesinden bir kısım eserleri Arapça'ya tercüme ettiği, devrin ilim çevreleriyle sıkı ilişkiler içinde bulunduğu, muhtemelen dedesi gibi nücûm ilmine dair bilgiler aktardığı söylenebilir. Abdullah Ni'me onun 310 (922) yılında vefat etmiş olabileceğini belirtir (Felâsifetü'ş-Şîʿa, s. 192).

Eserlerinin isminden felsefe, kelâm, dinler tarihi, İslâm mezhepleri, astronomi ve tıp gibi alanlarda yetkin olduğu anlaşılan Nevbahtî kaynaklarda III. (IX.) yüzyılın seçkin şahsiyetlerinden biri olarak tanıtılmıştır. İbnü'n-Nedîm, felsefedeki yerine de işaret ederek onu

İmâmiyye Şîası’nın kelâmcıları arasında saymış, ayrıca hem Mu‘tezile’nin hem Şîa’nın Nevbahtî’yi kendi mezheplerine mensup olarak gösterdiğini kaydetmiştir (el-Fihrist, s. 225). İbnü’l-Murtazâ onun İmâmiyye mezhebi mensubu olduğunu belirtmiş ve kendisini Mu‘tezile’nin dokuzuncu tabaka âlimleri arasında göstermiştir (Ṭabaḳātü’l-Muᶜtezile, s. 104). Bu ifadeler, ilk dönemlerden sonra imâmet düşüncesi dışında Şîa ile Mu‘tezile arasında köklü bir farklılığın bulunmamasıyla açıklanabilir. Esasen Nevbahtî’nin er-Red ᶜale’ş-Şîᶜa mâ ḫala’l-İmâmiyye adlı eseri bu mezhebe mensubiyetini gösterdiği gibi tabakat kitaplarında baştan beri Nevbaht ailesinin siyasî kimliklerinin aynı istikamette olduğuna dair bilgiler de bunu teyit eder. Ayrıca Şîa ricâl kitapları, doğrudan imamlardan hadis rivayet etmemiş olmakla birlikte kendisini İmâmiyye’nin sika şahsiyetlerinden biri diye anar (meselâ bk. Ahmed b. Ali en-Necâşî, I, 180; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, er-Ricâl, s. 462).

İlmî şahsiyeti bakımından kelâmcılığı öne çıkan Nevbahtî geleneksel Şiî anlayışına bağlı kalmış, bunun aklî temele oturtulmasına önemli katkılar yapmış, bunun için Mu‘tezile’nin düşünce sisteminden faydalanmıştır. Ancak bu mezhebin fikirlerini tartışmasız kabul etmemiş, tenkide açık gördüğü konularda Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, Ca‘fer b. Harb, Câhiz, Ebû Ali el-Cübbâî gibi âlimlerin görüşlerini reddetmekten geri kalmamıştır. Aynı zamanda Aristo hakkında eser yazacak kadar Grek felsefesine âşina olan ve tabiat bilimlerine ilgi duyan Nevbahtî dinler ve mezhepler tarihinde de bilgi sahibidir. Onun, bazı küçük parçaları günümüze kadar gelen el-Ârâ˒ ve’d-diyânât isimli kitabında dinler hakkında objektif bilgiler verdiği, aynı şekilde Fıraḳu’ş-Şîᶜa’sında Şiî gruplarına dair kısa fakat sağlıklı açıklamalar yaptığı görülmektedir.

Eserleri. Nevbahtî’nın kaynaklarda kırktan fazla eseri sayılmaktaysa da günümüze sadece bir eseriyle diğer bir eserinden bazı küçük pasajlar intikal etmiştir. 1. Fıraḳu’ş-Şîᶜa*. Başlangıçtan on birinci imam Hasan el-Askerî’nin vefatına kadar ortaya çıkan Şiî gruplarının ele alındığı eserin çeşitli neşirleri yapılmış (nşr. H. Ritter, İstanbul 1931; nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm, Necef 1355/1936; Beyrut 1404/ 1984), Fransızca, Rusça ve Farsça’ya tercüme edilmiştir. 2. el-Ârâ˒ ve’d-diyânât. Eserden bazı kitaplarda küçük parçalar halinde alıntılar yapılmıştır. Tamamlanmadığı belirtilen eserde Grek felsefesinde varlık ve bilgi anlayışı

ile Hint dinlerine ait önemli bilgilerin bulunduğu kaydedilmektedir (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 39, 45, 65).

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Erzâḳ ve'l-âcâl ve'l-esʿâr, el-Ḥucec fi'l-imâme, el-Ḫuṣûṣ ve'l-ʿumûm, İḫtiṣârü'l-kevn ve'l-fesâd li-Arisṭoṭâlîs, el-İstiṭâʿa ʿalâ meẕhebi Hişâm, Muḫtaṣarü'l-kelâm fi'l-cüzʾ, en-Naḳż ʿalâ Caʿfer b. Ḥarb fi'l-imâme, er-Raṣad ʿalâ Baṭlîmûs, er-Red ʿalâ Ebî ʿAlî el-Cübbâʾî fî reddihî ʿale'l-müneccimîn, er-Red ʿalâ Ebi'l-Hüẕeyl el-ʿAllâf fî enne naʿîme'l-cenne münḳaṭıʿ, er-Red ʿalâ aṣḥâbi't-tenâsüḫ, er-Red ʿale'l-Mücessime, er-Red ʿale'l-Vâḳıfe, et-Tenzîh ve ẕikru müteşâbihi'l-Ḳurʾân, et-Tevḥîd (Ahmed b. Ali en-Necâşî, I, 180-183).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1404/1984, Hibetüddin eş-Şehristânî'nin Mukaddime'si, s. b-yv; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 225-226; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, I, 179-183; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1403/1983, s. 75; a.mlf., er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Kum 1411, s. 462; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1368, s. 39, 45, 65; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 327; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 104; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, II, 477-478; Brockelmann, GAL Suppl., I, 319-320; Sezgin, GAS, I, 539-540; VI, 176; VII, 154; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, I, 326-327; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 234, 369-370; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 320-321; Abdullah Ni'me, Felâsifetü'ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 191-202; Ebü'l-Kāsım el-Hûî, Muʿcemü ricâli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1409/1989, V, 142-143; M. Rızâ el-Hüseynî, "Fıraḳu'ş-Şîʿa ev Maḳālâtü'l-İmâmiyye li'n-Nevbaḫtî em li'l-Eşʿârî", Türâs̱ünâ, I/1, Kum 1405, s. 29-51; J. L. Kraemer, "al-Nawbak̲h̲tī", EI² (İng.), VII, 1044; J. van Ess, "al-Ārāʾ wa'l-Dīānāt", EIr., II, 200-201.

İlyas Üzüm

NEVBAHTÎ, İsmâil b. Ali

(إسماعيل بن علي النوبختي)

Ebû Sehl İsmâîl b. Alî b. İshâk b. Ebî Sehl el-Fazl b. Nevbaht el-Bağdâdî en-Nevbahtî (ö. 311/924)

İmâmiyye Şîası'nın önde gelen kelâmcılarından.

237 (851-52) yılında Bağdat'ta doğdu. II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Bağdat'ta âlim, mütercim ve müneccim yetiştiren İran asıllı Nevbahtîler ailesine mensuptur. Ailenin ismini aldığı Nevbaht ile oğlu Ebû Sehl el-Fazl, Abbâsî Halifesi Mansûr ve Hârûnürreşîd zamanında müneccimlik görevinde bulunmuştu. Nevbahtî'nin belirli bir ilmî seviyeye gelince felsefî düşünceye yakın ilgisi dolayısıyla Sâbiî filozofu, mantıkçı ve matematikçi Sâbit b. Kurre ile irtibat kurduğu, onun ders halkalarına katıldığı ve kendisinden felsefe öğrendiği, daha sonra yazdığı Mecâlisü Ṣâbit b. Ḳurre adlı eserinde hocası ile müzakerelerini kaydettiği nakledilmektedir. İmâmiyye kelâmı konusunda iyi yetişmiş ve devrinde kelâmcıların şeyhi unvanını almış bulunmasına rağmen (Ahmed b. Ali en-Necâşî, I, 121; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, s. 39) akaid ve kelâm konularında kimlerden faydalandığı bilinmemektedir. Ali en-Nakī ve Hasan el-Askerî'nin imâmet devrelerini idrak eden Nevbahtî'nin, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin naklettiği rivayetlere dayanarak (Kitâbü'l-Ġaybe, s. 272, 273) Askerî ile buluştuğu ve ondan istifade ettiği yolunda ileri sürülen görüşler doğru değildir. Şîa kelâmıyla yetinmeyerek i'tizâl ekolünün düşüncelerini de öğrenen ve Mu'tezile kelâmcıları arasında seçkin bir yere sahip olduğu belirtilen Nevbahtî (İbn Hacer, I, 424)

olgunluk çağında Bağdat'ta yeğenleri Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, onun kardeşi Ebû Ca'fer Muhammed en-Nevbahtî ve on ikinci imamın küçük gaybeti esnasında üçüncü sefir olan Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî ile birlikte Şiî-İmâmî kelâmının oluşturulması hususunda büyük çaba sarfetmiş, İmâmiyye bünyesinde Benî Nevbaht diye anılan kelâm ekolünü kurmuştur. Onun bazı kaynaklarda Mu'tezilî diye gösterilmesi, büyük ihtimalle usul

konularında birbirine benzeyen Şiî ve Mu‘tezilî akaid esaslarını birleştirmesinden dolayıdır (Aʿyânü’ş-Şîʿa, III, 384). Nevbahtî’nin devlet adamları arasında bir vezir gibi itibar görmesinden (Ahmed b. Ali en-Necâşî, I, 121) yaşadığı devirde Abbâsî ileri gelenleriyle iyi münasebetler içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Kelâm ve dinî ilimler yanında şiir ve edebiyatta da başarılı olan, döneminin İbnü’r-Rûmî ve Buhtürî gibi şair ve ediplerini himaye eden, Kûfe dil ekolünün önemli temsilcilerinden Sa‘leb ile edebî konularda müzakereler yürütüp nakillerde bulunan Nevbahtî’nin (Merzübânî, s. 187-188) şiirlerinin bir kısmı günümüze ulaşmıştır (İbnü’r-Rûmî, I, 150; Ebû Bekir es-Sûlî, s. 65; Ahmed b. Ali en-Necâşî, I, 121; Safedî, IX, 171-172). Özellikle İbnü’r-Rûmî ve Buhtürî onu öven şiirlere divanlarında yer vermişlerdir.

İmâmiyye Şîası’nın önde gelenlerinden olması dolayısıyla yaşadığı devrede Şîa inançlarının müdafaası ve muhalif fırkaların ileri sürdüğü iddiaların cevaplandırılması konusunda büyük çaba gösteren Nevbahtî çok sayıda tartışmaya katılmıştır. Mu‘tezile ileri gelenlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ile Ahvaz’da yaptığı münazaralar el-Mecâlis maʿa Ebî Alî el-Cübbâʾî adıyla kitap haline getirilmiştir (Ahmed b. Ali en-Necâşî, I, 121; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Fihrist, s. 40; İbnü’n-Nedîm, s. 225). Ayrıca Ebû Îsâ el-Verrâk ve İbnü’r-Râvendî’nin düşüncelerini onların ölümünden sonra eleştirmiştir. Bu arada imamın gaybete girmesinden sonra kendilerinin sefir yahut bab olduğunu iddia eden ve İmâmiyye tarafından yalancı sefirler olarak kabul edilen, İbn Ebü’l-Azâkır (Azâfir) diye bilinen Muhammed b. Ali eş-Şelmegânî ile meşhur mutasavvıf Hüseyin b. Hallâc-ı Mansûr kendisine başvurarak sefir tanınmalarını talep etmişler, fakat Nevbahtî bu talepleri reddetmiştir. Oğlu Ali b. İsmâil’den başka Nâşî el-Asgar, Ebü’l-Ceyş Muzaffer b. Ahmed el-Belhî, Ebü’l-Hasan Muhammed b. Bişr es-Sûsencerdî, Ebû Ali Hüseyin b. Kāsım el-Kevkebî ve Ebû Bekir es-Sûlî gibi öğrencileri yetiştiren Nevbahtî Şevval 311 (Ocak 924) tarihinde büyük ihtimalle Bağdat’ta, bazılarına göre ise Vâsıt’ta ölmüş ve Kâzımeyn’de defnedilmiştir.

Eserleri günümüze ulaşmayan Nevbahtî’nin görüşleri, kaynaklarda belirtilen kitaplarının isminden ve sonraki yazarların açıklamalarından anlaşılabilmektedir. Bu bilgilere göre Nevbahtî Allah’ın sıfatları, adl, rü’yetullah ve insanların hür iradeye sahip oldukları hususunda

Mu‘tezile’nin düşüncelerini benimsemiş, büyük günah işleyenlerin iman ve küfür arasında bulundukları, özellikle tövbe etmeden ölenler için Hz. Peygamber’in ve imamların şefaatinin geçerli olacağı düşüncesiyle vaîd konularında onlara karşı çıkmıştır. Ayrıca insanın mahiyetinin bedene hâkim olan, maddî unsurlardan uzak bulunan ve mekânda yer tutmayan ruhtan ibaret olduğunu belirterek Mu‘tezile’nin genel düşüncesinden uzaklaşmıştır. İmâmet konusunda Şîa’nın düşüncelerini benimsemesi ve Tûsî’nin nakline göre (Kitâbü’l-Ġaybe, s. 273) küçük yaşta gördüğü on ikinci imam Mehdî el-Muntazar Muhammed b. Hasan’ın imâmeti ve ardından gaybete girmesi fikrine iştirak etmesine rağmen İmâmiyye’nin bu konudaki yaygın düşüncesine katılmamıştır. Hz. Peygamber neslinden gelen kāim yahut mehdînin Hasan el-Askerî’nin oğlu Muhammed olduğunu kabul etmekle birlikte onun gaybet halinde öldüğünü ve kendisine çocuğunun halef olduğunu, onun çocuklarından birinin kāim olarak ortaya çıkıp imâmetini izhar edeceğini ileri sürmüştür (İbnü’n-Nedîm, s. 225).

Nevbahtî çok sayıda eser telif etmiştir. Bazı kitaplarından parçalar ve bir kısım şiirleri dışında günümüze intikal etmeyen bu çalışmaların otuzdan fazlasının ismi kaynaklarda yer almaktadır (meselâ bk. İbnü’n-Nedîm, s. 225; Ahmed b. Ali en-Necâşî, I,121-122; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-Fihrist, s. 39-40). Eserlerinin bir kısmı şunlardır: Ḥudûs̱ü’l-ʿâlem, el-İḥticâc li-nübüvveti’n-nebî, el-İstîfâʾ fi’l-imâme, Kitâbü’l-Cümel fi’l-imâme, er-Red ʿalâ Muḥammed b. el-Ezher fi’l-imâme, et-Tenbîh fi’l-imâme (Ahmed b. Ali en-Necâşî, sonuncu eseri hocası Ebû Abdullah’tan okuduğunu belirtmektedir [er-Ricâl, I, 121], ayrıca kitabın bazı paragrafları İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk el-Kummî’nin Kemâlü’d-dîn ve tamâmü’n-niʿme’sinde yer almaktadır [I, 88-94]), Kitâb fi’ṣ-ṣıfât li’r-red ʿalâ Ebi’l-ʿAtâhiye fi’t-tevḥîd ve şiʿrih, Naḳżu Kitâbi ʿAbes̱i’l-ḥikme ʿale’r-Râvendî, er-Red ʿale’l-Vâḳıfe, er-Red ʿale’l-Yehûd, er-Red ʿalâ ʿÎsâ b. Ebân fi’l-ictihâd.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'r-Rûmî, Dîvân (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1973-77, I, 150, 154; II, 615; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'l-Buḥtürî (nşr. Sâlih el-Eşter), Dımaşk 1378/1958, s. 65, 120; İbn Bâbeveyh, Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran 1395/1975, I, 88-94; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 185, 187-188, 412; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, I, 121-122; Ebû Ca'fer et-Tûsî, Kitâbü'l-Ġaybe (nşr. İbâdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsıh), Kum 1411, s. 272, 273, 371, 391, 401, 402; a.mlf., el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 38-40; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 80; Safedî, el-Vâfî, IX, 171-173; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 225; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 424; Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Ḫânedân-ı Nevbaḫtî, Tahran 1311 hş., tür.yer.; Brockelmann, GAL Suppl., I, 319; W. Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", Le Shîʿisme Imâmite, Paris 1970, s. 15-16; a.mlf., "Abū Sahl Nawbaktī", EIr., I, 372-373; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/ 1981, s. 367-369; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, I, 93-95; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 383-388; Abdullah Ni'me, Felâsifetü'ş-Şîʿa, Beyrut 1987, s. 183-190; Louis Massignon, "Nevbahtî", İA, IX, 220; Hasan Ensârî, "Ebû Sehl Nevbaḫtî", DMBİ, V, 579-583.

Mustafa Öz

NEVBE

(نوبه)

Tekkelerde ritim sazlarıyla icra edilen mûsiki eşliğinde yapılan çeşitli törenlerle bunlara katılan çalgı topluluğunun ve bir ritim çalgısının adı.

Hem Arapça hem Farsça'da yer alan "sıra, nöbet" anlamındaki nevbe / nevbet kelimesi daha çok tekke (tasavvuf) mûsikisinde kullanılmıştır. Nevbe, tekkelerde belirli ritim sazlarının ve seslerin iştirakiyle yapılan özel törenlerin ve bunlarda yer alarak seslere eşlik eden ritim çalgılarının adı olduğu gibi bazı tarikat zikirleri esnasında kullanılan özel bir ritim çalgısının da ismidir. "Nevbe çıkarmak, nevbe vurmak, nevbe açmak" gibi tabirlerle de ifade edilen tören dergâhın âyin gününde, ramazan, kurban bayramlarıyla kandil gecelerinde ve hilâfet merasimi, nikâh akdi,

sünnet düğünü, bed'-i besmele cemiyeti gibi özel günlerde yapılırdı. Daha çok Kādirî, Rifâî, Bedevî, Desûkī ve Sa'dî tarikatlarına has bir tören olan nevbe ramazan bayramlarında bazan üç, kurban bayramlarında iki defa, diğer tarikatlarda ise nâdiren icra edilen bir merasimdir. Meselâ Halvetiyye tarikatı tekke ve zâviyelerinde ancak kandil ve bayramlarda nevbe çıkar ve bazan bir hafta sürerdi. Kıyâmî tekkelerinde nevbe merasimi kandil ve bayram günlerinden bir hafta önce başlardı; buna "istikbal haftası" denilirdi. Büyük dergâhlarda özel durumlarda âyin merasimi nevbenin iştirakiyle yapılırdı. Nevbe merasimi mûsiki sanatının ses ve usul sazları ustalığı, solo, koro, yöneticilik, makam ve repertuvar bilgisi gibi çeşitli dallarını içine alan, icrası zor ve özel yetenek isteyen en kapsamlı türlerinden biridir.

İçinde bulunulan ortama ve zevke bağlı olarak birkaç saat süren nevbe merasiminde nevbe biri oturularak, diğeri ayakta olmak üzere iki şekilde vurulurdu. Ayakta vurulan nevbe oturularak yapılan nevbeden sonra başlayıp ondan daha kısa sürerdi. Nevbe genellikle giriş ve onu takip eden üç bölümden oluşmaktadır. Bu merasimde tekkenin şeyhi ve diğer dergâhlardan gelen şeyhlerle zâkirbaşı halîle, dedeler ve zâkirler kudüm,

dervişler mazhar gibi ritim sazları vururdu. Nevbe merasimine katılan bu ritim çalgılarından ibaret topluluğa “nevbezen” adı verilir ve nevbenin idaresini de halîle ile şeyhler veya usta zâkirbaşılar üstlenirdi.

Nevbe merasiminin girişi halîlenin kısa aralıklarla ve ağır tempodaki titrek vuruşları ile başlayıp zâkirlerin giderek hızlanan usullerle icra ettikleri şuğul, methiye ve kasidelerle devam eder. Daha sonra zâkirbaşının “nevbe hutbesi”ni okumasının ardından sernakib ve yanında olan nakibler, arkalarından da orada bulunanlar birer adım ilerleyerek her adımda kıyâmî tarikatlardan dört büyük kutbundan birinin ismini (Abdülkādir-i Geylânî, Ahmed er-Rifâî, Ahmed el-Bedevî, İbrâhim ed-Desûkī) ve bazan diğer tarikat pîrlerini saygıyla yâdederler.Yüksek sesle yapılan “salavatlama”nın ardından ritim sazlarının dağıtılmasına geçilir. Önceden özel bir şekilde nevbe merasimi için hazırlanan aletler rütbe, yaş ve kıdemleri dikkate alınmak suretiyle birer birer sernakib tarafından şeyh, zâkirbaşı, dede, zâkir ve dervişlere niyaz edilerek (öpülerek) verilir. İcra edilecek mûsiki büyük önem taşıdığı için dağıtımda iyi bir mûsiki bilgisinin yanında bu konuda tecrübe sahibi olanlar tercih edilir.

Birinci bölüm. Bu bölümde şeyhin, tarikatın pîri ve makamın sahibi adına “el-Fâtiha” demesinden sonra ağır ağır vurduğu halîlenin usulüne uyup diğer nevbezenler de çalgılarını aynı ritimle vurmaya devam ederler. Sadece çalgıların çalındığı (nevbe vurulduğu) bu kısımda bir şey okunmaz. Giderek hızlanan icranın şeyh efendinin “el-Fâtiha” nidâsıyla sona ermesi üzerine çalgılar düzenli bir şekilde dizlerin önüne konur ve şeyh efendi başta olmak üzere derviş ve zâkirler hep birlikte rast makamındaki “nevbe salâtı”nı okurlar.

İkinci bölüm. Şeyh efendi ve diğer hazır bulunanlar ayağa kalkarak ve ayakları mühürlenmiş vaziyette Hz. Muhammed’in Mekke’den Medine’ye hicreti göz önüne getirilerek duyulan heyecan, mutluluk ve teslimiyet tekrar yaşanır, “Talaa’l-bedrü aleynâ” mısraıyla başlayan şuğul / ilâhi veya “Kasîdetü’l-Bürde”den bir bölüm okunur. Hızlanarak devam eden bu bölüm yine şeyh efendinin “Fâtiha”sı ile sona erer ve ardından salavat getirilir. Zâkirbaşının okuduğu münâcât, na‘t veya değişik makamlarda okunan cumhur ilâhileri ile bölüm tamamlanır.

Üçüncü bölüm. “Demdeme faslı” da denen bu bölümde diğer bölümlere göre daha ağır usulle nevbe vurmaya devam edildiğinden tevhidhânede bulunan herkes bu icraya katılabilir. Uşşak, hicaz, rast ve daha çok sabâ ve hüseynî makamlarında şuğul ve ilâhiler okunup kıyam zikrindeki gibi “perde kaldırma” denilen şekilde sesler yükseltilip indirildikten sonra yine şeyh efendinin “Fâtiha”sı ve ardındaki salavatlamadan sonra görevli dervişler tarafından nevbe çalgıları birer birer niyaz edilerek toplanır. Şeyh efendi ağır tempoda ve yüksek sesle tevhîd-i şerife geçer veya zâkirlerin Nâbî’nin, “Sakın terk-i edebden kûy-i mahbûb-ı Hudâ’dır bu” mısraıyla başlayan manzumesini okumasıyla nevbe tamamlanır. Bu merasimde halîle, mazhar, kudüm, çifte kudüm, el kudümü (nakkāre), bendir, tabl, çalpâre gibi vurmalı çalgıların yanı sıra ney ve neyin çeşitlerinden nısfiye kullanılmıştır.

Nevbe merasimleri sadece tekkelerle sınırlı kalmamış, bazı önemli olaylarda da rol oynamıştır. Sultan Mehmed Reşad’ın tahta çıkışının ilk günlerinde Üsküdar’da yapılan cuma selâmlığında, Millî Mücadele’den sonra Şükrü Nâilî Paşa kumandasındaki birliklerin Bursa’da karşılanmasında, Refet (Bele) Paşa’nın, Ankara hükümeti temsilcisi olarak İstanbul’da Eyüp’te karşılanmasında yapılan merasimler bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Deli Hâlid Paşa’nın Eyüp’e defni sırasında, Zekâizâde Mehmed Münir Bey’in âmin alayında nevbe vurulduğu, I. Dünya Savaşı esnasında kurulan Mücâhidîn-i Mevleviyye Alayı’nda nevbezenlerden oluşturulmuş nevbe bölükleri yer aldığı bilinmektedir.

Osmanlılar’ın son döneminde nevbe idare etmekle tanınmış üstat nevbezenler arasında Kādirî şeyhlerinden Müştakzâde Edhem Efendi, Kasımpaşa’da Küçük Piyâle Paşa Tekkesi’nin son postnişini Cemal Efendi, İstanbul Kādirîhânesi’nin son şeyhi İsmail Gavsi Bey, zâkirbaşı Ali Rıza (Şengel) Bey, zâkirbaşı Defterhâneli Hacı Şeref Bey, Şehremini’de Remlî Dergâhı postnişini zâkirbaşı Hâfız Hüseyin Hâlis Efendi, Beşiktaş’ta Yahyâ Efendi Dergâhı son zâkirbaşısı Hattat Hacı Nûri Bey, zâkirbaşı Kastamonulu Turşucu Hâfız Mehmed Efendi ve zâkirbaşı Selâhattin Gürer en önemlilerindendir.

Nevbe ayrıca çeşitli dergâhlarda kullanılan küçük boyutta bir vurmalı çalgıdır. Daha çok Rifâî, Kādirî ve Sa‘dî tarikatlarının zikirlerinde kullanılan bu ritim çalgısının dökme pirinçten, çapı 15-20 cm. arasında

değişen çanak şeklinde olan gövdesinin üzerine deri çekilir. Tek çanaktan oluşan nevbe, sol kol ile gövde arasına sıkıştırılıp sağ elle tutulan kayış parçası ile vurularak çalınır.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 667-668; Cemaleddin Server Revnakoğlu, Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü (haz. M. Doğan Bayın - İsmail Dervişoğlu), İstanbul 2003, s. 325-352; a.mlf., “Tekke Musikisinde Nevbe Vurmak”, Tarih Konuşuyor, sy. 49, İstanbul 1968, s. 3553-3556; a.mlf., “Tekke Musikisinde Nevbe Çıkarma Merasimi”, a.e., sy. 50 (1968), s. 3612-3616; a.mlf., “Tekke Dışında Nevbe ve Sazları”, a.e., sy. 51 (1968), s. 3654-3659; Halil Can, “Dinî Türk Musikisi Lûgatı”, MM, sy. 221 (1966), s. 147; H. Usbeck, “Türklerde Musiki Aletleri”, a.e., sy. 255 (1970), s. 27; Pakalın, II, 682-683; Mustafa Uzun, “Mektep”, DİA, XXIX, 10.

Süreyya Agayeva

NEVBET

(النوبة)

Ortaçağ Türk ve İslâm devletlerinde hükümdarlık alâmetlerinden biri.

Sözlükte “devir, fırsat, topluluk, felâket” gibi mânalara gelen nevbet (nöbet) kelimesi, genellikle “askerî muzıka takımının hükümdarın saray veya otağı önünde

davul vurarak icra ettiği mûsiki” anlamında kullanılır. Muzıka takımının şehirde veya şehir dışında bulunduğu yere tablhâne, nakkārehâne, nevbethâne denilir.

Askerî muzıka takımının Zülkarneyn zamanından beri mevcut olduğu (Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, s. 33) ve Zülkarneyn’in düşmana korku salmak için nevbet çaldırdığı (Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, IV, 9) kaydedilmektedir. Kâşgarlı Mahmud da Zülkarneyn’in Semerkant’a girip Türk ülkesine yöneldiğinde hükümdarın Balasagun’daki sarayı önünde 360 nevbet davulu çalındığından bahseder (Dîvânü Lugāti’t-Türk Tercümesi, III, 413 vd.).

Türkler’de nevbet Hunlar ve Göktürkler’den beri hâkimiyet alâmeti olarak benimsenmiş ve bu gelenek Osmanlılar’a kadar sürmüştür. İbn Haldûn, Türkler’in bu konuya aşırı derecede önem verdiklerini belirtir (Mukaddime, I, 662). Nevbet aleti olan davul (köbrüge-köbürge) Göktürkler’de bir hâkimiyet sembolüydü (Kafesoğlu, s. 256). Davul ve kös çalınması aynı zamanda savaşın başlamasına işaret ederdi. Bu anlamda davul da bir savaş aletiydi. Türk devletlerinde tahta çıkan hakanlara kurt başlı bir sancak ve davul verilirdi (Ögel, VII, 2, 7). Türkler’de saldırı ve duraklamaları hakanlık kösünün sesi belirlerdi (a.g.e., VIII, 3). İbn Battûta, İlhanlılar’da savaşa giderken ordunun toplandığı konak yerinde önce hakanın, ardından büyük hatunun, diğer hatunların, en sonra da vezir ve kumandanların davulunun, konak yerinden çıkışta ise bütün davulların vurulduğunu belirtir (er-Riḥle, II, 74-75).

Câhiliye devrinde Araplar'ın savaş sırasında zil ve def çaldıkları bilinmektedir. Emevîler döneminde bunlara davul ve kös, Abbâsîler döneminde zurna (surnay) ilâve edilmiş, zamanla bûk (bûkat = boru), tabl, kös, nakkāre, nefîr, debdâb, zurna ve zil gibi mûsiki aletlerinden oluşan bir nevbet takımı ortaya çıkmıştır.

Abbâsî halifeleri başlangıçta namaz vakitlerinde sadece kendi saray kapılarında nevbet çaldırdıkları ve kendilerine tâbi hükümdarların saraylarının önünde nevbet çaldırmalara izin vermedikleri halde merkezî hükümetin zayıfladığı dönemlerde tâbi hükümdarlara hâkimiyet haklarını tevcih ederken menşur ve sancakla birlikte davul ve kös göndermeye başlamışlardır. Halife Tâi'-Lillâh 367 (977-78) veya 368 (978-79) yılında Büveyhîler'den Adudüddevle'ye Bağdat'taki sarayının kapısında üç namaz vaktinde (sabah, akşam ve yatsı) nevbet çaldırması için izin vermiştir (İbn Miskeveyh, II, 396; İbnü'l-Cevzî, VII, 92). Büveyhîler, bir süre sonra halifelerden izin almaya gerek duymadan hem kendileri hem vezirleri adına nevbet çaldırmışlardır. Bahâüddevle, 390'da (1000) veziri Ebû Ahmed'e Muvaffak lakabı yanında Umdetüddevle lakabını tevcih etmiş ve kapısında beş nevbet çaldırması için izin vermiştir (Rûzrâverî, III, 345). Sultânüddevle 409 yılı sonlarında (1019) Bağdat'a gelmiş ve halifenin karşı çıkmasına rağmen sarayının kapısında beş vakit nevbet çaldırmış, ayrıca vezir tayin ettiği Ebû Muhammed Hasan b. Sehlân'ın da kapısında beş nevbet çaldırmasına müsaade etmiştir. Celâlüddevle 418'de (1027) Bağdat'a gelip sarayında konakladığında kapısında beş nevbet çaldırmış, halifenin bu uygulamadan vazgeçmesi için kendisine haber göndermesi üzerine öfkelenip nevbet çaldırmaya son vermiş, ancak daha sonra halife izin verince çaldırmaya devam etmiştir (İbnü'l-Cevzî, VIII, 30; İbnü'l-Esîr, IX, 361-362). Ebû Kâlicâr da 436'da (1044-45) Muhyiddin unvanını almış ve halifeye rağmen beş nevbet çaldırmıştır (İbnü'l-Cevzî, VIII, 119). Fâtımîler nevbet konusunda Abbâsîler'i örnek almışlardır. Halife Azîz-Billâh'ın Suriye seferine çıkarken nevbet çaldırdığı bilinmektedir (EI2 [İng.], X, 36).

Nevbet geleneği İslâmî devirde kurulan Türk devletlerinde de devam ettirilmiştir. Ortaçağ Türk ve İslâm devletlerinde nevbet çaldırma savaş dışında bir hâkimiyet alâmeti olarak önem kazanmış, nevbet sayıları ve

vakitleri birtakım kurallara bağlanmış, bu kurallara uymayanlar merkezî otoriteye, halifeye ve sultana isyan etmiş kabul edilerek cezalandırılmıştır. Kutadgu Bilig'de (II, 86) hükümdarın Ay-Toldı'ya unvan, mühür, tuğ, davul ve zırh verdiği kaydedilir. Bu bilgilerden Türkler'de hükümdarın yanı sıra hatun, vezir ve kumandanların da nevbet çaldırdıkları anlaşılmaktadır. Karahanlılar'da nevbet, "hakanın önünde çalınan kös ve davul" anlamına gelen tuğ kelimesiyle ifade edilmiştir (Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, III, 127). Yûsuf Has Hâcib'in de tuğ kelimesini hem sancak hem nevbet anlamında kullandığı görülmektedir (Kutadgu Bilig, II, 86).

Gazneli Sultanı Mesud 427 (1036) yılında oğullarından Mevdûd'u Belh, Mecdûd'u Hindistan valiliğine tayin ettiğinde her ikisine nevbet takımı hediye etmiş, hâcibi Bilge Tegin'e de bir kös vermiştir (Palabıyık, s. 172). Gazneliler'de diğer devletlerde olduğu gibi veliaht tayininde, törenlerde, önemli karşılama merasimlerinde nevbet çalındığı bilinmektedir. Nitekim Mesud'un Abbâsî halifesinden veliahtlığının tasdik edildiğine dair menşuru alınca nevbet çaldırdığı kaydedilmektedir (Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, s. 18).

Selçuklu hükümdarları, Tuğrul Bey'den itibaren hâkimiyet alâmeti olarak saray ve ordugâhlarda günde beş defa namaz vakitlerinde nevbet çaldırmışlardır. Selçuklular'da sadece başşehirlerde ve sultanın bulunduğu otağlarda değil hükümdarın gıyabında Bağdat'taki hükümet konağı önünde de nevbet çalınmıştır. Irak Valisi Ebû Saîd el-Kāinî, Tuğrul Bey'in ölüm haberi kendisine ulaşıncaya kadar Bağdat'ta sultan adına nevbet çaldırmaya devam etmiştir. Tâbi hükümdarlar ise büyük sultanın izniyle nevbet çaldırmışlardır. Sultan Alparslan, 458 (1066) yılında Ahvaz âmili Hezâresb'in kendisine haber vermeden nevbet çaldırmasına öfkelenmiş ve bu uygulamanın hemen durdurulmasını istemiştir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, s. 130). Öte yandan onun tâbi hükümdarlardan Fazlûye'ye (Fazlaveyh) hil'atler gönderdiği ve kapısında nevbet çaldırmasına izin verdiği bilinmektedir (Köymen, III, 89). Sultan Melikşah da Fahrüddevle İbn Cehîr'e Diyarbekir'i iktâ edince kendisine çeşitli hediyeler armağan etmiş ve kapısında nevbet çaldırmasına izin vermiştir (Bündârî, s. 76). Abbâsî halifesiyle Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in Dânişmendli Melik Gazi'ye hâkimiyetini tasdik amacıyla gönderdikleri alâmetler arasında davul da vardı (Süryânî Mikhail, III, 237).

Selçuklu sultanları, melikler, tâbi hükümdarlar ve emîrlerin üç namaz vaktinde (sabah, akşam, yatsı) nevbet çaldırmalarına izin vermişler, beş nevbet çaldırmalarını isyan kabul etmişlerdir. Muhammed Tapar'ın meliklik döneminde Sultan Berkyaruk'a karşı saltanat davasıyla ayaklandığında (494/1101) Hemedan civarında beş nevbet çaldırmaya başlaması bir savaş sebebi kabul edilmiştir (Râvendî, I, 144). Sultan Sencer, Mahmûd b. Muhammed Tapar'ı Irak Selçuklu sultanı olarak tanıyıp kendisine beş nevbet çaldırması için izin verdiği halde yanında kaldığı süre içinde nevbet çaldırmaması konusunda onu uyarmıştır (Bündârî, s. 124). Sultan Berkyaruk ile Melik Muhammed Tapar arasında cereyan eden üçüncü savaştan sonra 4 Rebîülevvel 495'te (27 Aralık 1101) yapılan antlaşmada Muhammed Tapar'ın kendisine ait yerlerde ancak üç nevbet çaldırabileceği hükme bağlanmıştır (İbnü'l-Cevzî, IX, 131; İbnü'l-Esîr, X, 331-332). Sultan Sencer de Dübeys b. Sadaka'ya kapısında

günde üç nevbet çaldırma izni vermiştir (İbnü'l-Cevzî, X, 5). Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında meydana gelen beşinci ve son savaşın ardından yapılan antlaşmanın maddelerinden biri Muhammed Tapar'ın da beş nevbet çaldırabileceği idi (Özaydın, s. 188). Emîr Üner, Sultan Berkyaruk'a kırmızı otağ kurdurup kapısında nevbet çaldırmak suretiyle isyan etmişti (Râvendî, I, 141).

Emîr-i hares ile vezirlerin de nevbet çaldırma yetkileri vardı. Bu dönemde bazı nüfuzlu kişilerin halife veya sultandan izin alma ihtiyacı duymadan kendi adlarına nevbet çaldırdıkları görülmektedir. Meselâ Nizâmülmülk'ün oğlu Müeyyidülmülk, 475'te (1082) Bağdat'a gelince Dârülhilâfe'nin karşısında üç nevbet çaldırmaya başlamış, halifenin bundan rahatsız olması üzerine Müeyyidülmülk ile görüşülerek uygulamaya son vermesi sağlanmıştır (İbnü'l-Cevzî, IX, 3; Bündârî, s. 73). Sa'düddevle Gevherâyin'in, yeniden Irak şahneliğine tayin edilince (Muharrem 471 / Temmuz-Ağustos 1078) kapısında üç nevbet çaldırması daha önce böyle bir âdet olmadığı için yadırganmıştı (Bündârî, s. 53). Halife Nâsır-Lidînillâh'ın teşvikiyle Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul ile mücadeleye girişen İldenizliler'den Atabeg Kızılarslan müstakil hareket ederek beş nevbet çaldırmış (a.g.e., s. 269), ancak muhalif bir grup tarafından çadırında öldürülmüştür (Şâban 587 / Eylül 1191).

Abbâsî halifeleri ve Selçuklu sultanları günde beş defa nevbet çaldırdıkları gibi sefere çıkıldığında, taç giyme ve veliaht törenlerinde, bir kişiye hil‘at verildiğinde, zafer kazanıldığında veya bir isyan bastırıldığında, hükümdar ve elçilerin karşılanma uğurlanma törenlerinde, bayram ve mevlid günlerinde, şehzadelerin doğumunda ve sünnet düğünlerinde, hacıların karşılanmasında, halife ve sultanlar yakalandıkları ağır bir hastalıktan kurtulduklarında veya Bağdat’a döndüklerinde de nevbet çalınırdı.

Selçuklu sultanları sefere çıktıklarında veya bir yere gittiklerinde nevbet takımlarını da beraberlerinde götürürlerdi. Nizâmülmülk, halife ve sultanların sefere çıkarken cenk davulunun vurulmasını emrettiklerini söyler (Siyasetnâme, s. 21). Irak Selçuklu Sultanı I. Tuğrul da Sultan Sencer’in emriyle kardeşi Mes‘ûd b. Muhammed Tapar üzerine sefere çıkarken nevbet çaldırmıştı (Bündârî, s. 149). Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar’ın askerleri Muharrem 521 (Ocak 1127) tarihinde Dârülhilâfe’ye saldırınca halife otağından çıkıp muharipleri teşvik etmek amacıyla nevbet çaldırmıştır (İbnü’l-Esîr, X, 637; Köymen, II, 100). Halife Müsterşid-Billâh, İmâdüddin Zengî’ye karşı Bağdat’tan sefere çıkarken yanında nevbet takımı ve sancaklar vardı (a.g.e., II, 216-217). Vezir Amîdülmülk Kündürî, Alparslan’ı karşılayıp tahta çıkardığında nevbet çaldırmıştı (Bündârî, s. 28).

Önemli bir şahsiyetin ölümü halinde tâziye günlerinde nevbet çalınmasına ara verilirdi. Halife Kāim-Biemrillâh’ın oğlu Zahîretüddin Ebü’l-Abbas Muhammed vefat edince (Zilkade 447 / Şubat 1056) Dârülhilâfe’de ve Dârülmemleke’de nevbet çalınmamış, 505 (1111) yılında Halife Müstazhir-Billâh’ın bir çocuğunun doğumu sebebiyle nevbet çalınırken halifenin kardeşlerinden biri öldüğü için nevbet çalınmasına birkaç gün ara verilmiştir. Gurlular’dan Gıyâseddin Muhammed, Hârizmşah Alâeddin Tekiş’in ölümü üzerine (596/1200) nevbet çaldırmayı durdurmuştur. Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb de kız kardeşi Cihanârâ Begüm’ün ölümü dolayısıyla üç gün nevbet çaldırmamıştır (Ögel, VIII, 118).

Anadolu Selçukluları’nda nevbet takımının sultanın yanında bulunduğu (İbn Bîbî, II, 124; Aksarâyî, s. 227), I. Gıyâseddin Keyhusrev’in tahta oturunca ve Alaşehir seferine çıkarken nevbet çaldırdığı, Sultan I. İzzeddin

Keykâvus’un Alâeddin Keykubad karşısında kazandığı zaferden sonra Konya’da nevbet çalınarak karşılandığı, I. Alâeddin Keykubad’ın, Çemişkezek’i alınca ve Celâleddin Hârizmşah ile savaşa çıkarken nevbet vurdurduğu, Suğdak seferi sırasında Hüsâmeddin Çoban’a nevbet takımı verildiği kaydedilmektedir. II. Gıyâseddin Keyhusrev başarı kazanan emîrlerini çeşitli armağanlarla ödüllendirmiş ve kendilerine nevbet çaldırma izni vermiştir. Anadolu Selçuklu tahtını kısa bir süre için işgal eden Cimri de kapısında beş nevbet çaldırmıştır.

Hârizmşahlar’dan Muhammed b. Tekiş (1200-1220) hükümdarın kapısında namaz vakitlerinde çalınan nevbet merasimine son vermiş, beş nevbet çaldırma yetkisini oğullarına ve meliklere devretmiştir. Buna karşılık kendi sarayı ve otağı önünde Zülkarneyn gibi günde iki defa (güneş doğarken ve batarken) nevbet çaldırmış, nevbet davullarının altın kaplamalı, değneklerin inci kakmalı, diğer aletlerin mücevherlerle süslü olmasını, görevlilerin parlak ve yaldızlı üniformalar giymesini emretmiştir. “Zülkarneyn nevbeti” denilen bu nevbetin açılış merasimine bizzat nezaret eden Hârizmşah, ilk nevbetin sarayında tutuklu bulunan hükümdarlar ve onların oğulları tarafından icra edilmesini istemişti. Nevbet çalan tutuklular arasında son Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul’un oğlu, Gurlu Gıyâseddin Mahmud’un oğulları, Bâmiyân hâkimi Melik Alâeddin, Belh Valisi İmâdüddin ve oğlu, Tirmiz Valisi Behram Şah, Buhara hâkimi Sencer gibi çok sayıda ünlü şahsiyet vardı. Celâleddin Hârizmşah da babası gibi Zülkarneyn nevbeti çaldırmış ve kendisine özenerek aynı şekilde nevbet çaldıran Eyyûbîler’in Ahlat valisi İzzeddin Aybeg’i ölüm cezasına çarptırmıştır (Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, s. 213).

Zengîler ve Eyyûbîler’de de nevbet hâkimiyet alâmetleri arasında yer alıyordu. 567 (1171-72) yılında metbû sultan olarak Nûreddin Mahmud Zengî’nin Dımaşk’taki sarayı önünde beş, tâbi hükümdar olarak Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Kahire’deki sarayının kapısında üç nevbet çalınmıştır (Makrîzî, Sülûk, I/1, s. 46; Ḫıṭaṭ, II, 107-108). Eyyûbîler’de emîrlerin de nevbet takımları vardı (Şeşen, s. 103).

Memlükler nevbet takımını ıslah ederek sancak, tuğ gibi hâkimiyet alâmetleriyle birleştirmişlerdir. Memlükler’de Kal‘atülcebel’de akşam namazından sonra davul, sabah namazından önce ve yatsıdan sonra kös

vurulurdu. Sabah namazından önce çalınan nevbete “devre” denilirdi. Sultan I. Baybars’ın nevbet takımı dört büyük davul, dört davul, dört kaval ve yirmi borazandan oluşuyordu. Baybars, 1277 yılında Anadolu seferi sırasında Kayseri’ye geldiğinde Selçuklular’ı örnek alarak kapısında beş nevbet çaldırmıştır (Aksarâyî, s. 28).

Nevbet geleneği Endülüs ve Mağrib’de hüküm süren devletlere de intikal etmiştir. Muvahhidler’den Abdülmü’min’in nevbet takımında 200’den fazla davul bulunduğu belirtilmektedir. Hindistan’da kurulmuş olan Türk-İslâm devletlerinde de nevbet geleneği vardı. Sultanlar saray ve otağlarının önünde günde beş defa nevbet çaldırırlardı. Delhi Sultanı İltutmış, Gvâliyâr Kalesi’ni fethettiğinde ordugâhta kurulmuş olan çadırının önünde günde beş nevbet çaldırmıştı (Cûzcânî, I, 449). Muhammed b. Tuğluk sarayının önünde ve sefer sırasında beş nevbet çaldırır, nevbet icrasında 200 çift nakkāre, kırk çift büyük kös, yirmi boru ve on çift zil kullanılırdı. İbn Battûta sultanın ava çıktığında da nevbet takımını beraberinde götürdüğünü

söyler (er-Riḥle, III, 239). Delhi Türk Sultanlığı’nda şehzade, devlet erkânı, melik ve emîrlerin de nevbet takımı vardı. Kutbüddin Aybeg Muhammed Bahtiyâr Halacî’yi Bengal ve Bihâr’ın fethiyle görevlendirdiğinde verdiği hâkimiyet alâmetleri arasında nevbet takımı da bulunmaktaydı. Vezir Hâce Nizâmülmülk Mühezzebüddin kapısında nevbet çaldırırdı (Kortel, s. 66-67). İbn Battûta, Sind ve Mültan valisinin de kapısı önünde nevbet çaldırdığını kaydeder (er-Riḥle, III, 84). Bâbürlü hükümdarları kapılarında nevbet çaldırdıkları gibi yüksek askerî ve idarî personele de nevbet takımı verirlerdi. İlhanlı hükümdarları tahta çıktıklarında beş nevbet çaldırdıkları gibi savaşa çıkarken de nevbet çaldırırlardı. İbn Battûta, Ebû Saîd Bahadır Han’ın sefere çıkarken nevbet çaldırmasını ve emîrlerin nevbet takımlarını ayrıntılarıyla anlatır (a.g.e., II, 74-75). Timurlular’da nevbet aletlerinin bulunduğu tablhâneye (nakkārehâne) bakan görevliye “nakkāreci” denirdi (Aka, s. 116). Osmanlılar da Selçuklular’dan tevarüs ettikleri bu geleneği sürdürmüştür (bk. MEHTER; MUZIKA-i HÜMÂYUN; TABLHÂNE).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, III, 127, 165, 194, 413 vd.; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 396; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 136-137; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1974, II, 18, 86; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 21, 174; Rûzrâverî, Ẕeylü Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz - D. S. Margoliouth), Kahire 1334/1916, III, 345; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1350 hş., s. 18, 40, 52, 196-197, 558-592, 629, 654; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 75, 92; VIII, 30, 57, 119, 165, 211, 229-230, 264; IX, 3, 14, 131, 145, 168; X, 5, 148, 230, 232; Süryani Mikhail, Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche: 1166-1199 (nşr. ve trc. J. - B. Chabot), Paris 1905, III, 237; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 141, 144; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 62; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, tür.yer.; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn Mingburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, s. 33, 213, 397; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 28, 39, 53, 60, 73, 76, 124, 149, 189, 269; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 130; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 449; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 126, 140, 181, 275, 295, 344; II, 41, 58, 124, 146; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 19-20, 28, 53, 77, 79, 101, 139, 150, 176, 220, 227, 232, 242; İbn Battûtâ, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, II, 74-75; III, 84, 239; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 662; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 8-9; Makrîzî, es-Sülûk, I/1, s. 46; ayrıca bk. İndeks (tablhane, kûsât, X, 34-38); a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 107-108; Bâbür, Bāburnāma (trc. A. S. Beveridge), Lahor 1987, s. 155, 337, 369, 628; Uzunçarşılı, Medhal, s. 2, 29, 30, 76, 80-81, 221, 336, 348-349; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1954-92, II, 9, 11, 100, 121, 214-217; III, 88-89; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, İstanbul 1981, s. 152-154, 220, 287, 295; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 103; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 256, 350, 352; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Devlet ve Ordu Mehteri, Ankara 1987, VII, 2, 7; VIII, 1-351; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 40-41; İsmail Aka, Timur ve

Devleti, Ankara 1991, s. 116; Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığı’nda Teşkilat: 1206-1414 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66-67; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 66-72, 79, 187-188, 197-204; Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı, Ankara 2002, s. 61, 74, 113, 114, 170-172, 175; H. G. Farmer, “Bûk”, İA, II, 777-779; a.mlf., “Davul”, a.e., III, 498-501; a.mlf., “Nevbet”, a.e., IX, 220-222; a.mlf., “Ṭablk̲h̲āna”, EI^2 (İng.), X, 34-38; Nebi Bozkurt, “Davul”, DİA, IX, 53-55.

Abdülkerim Özaydın

NEVBETi MÜRETTEB

(نوبت مرتّب)

XIV. yüzyılda mûsikide yaygınlaşan sazlı-sözlü bir tür.

Önceleri kavl, gazel ve terâne isimli üç bölümden oluşan nevbeti müretteb hakkındaki ilk bilgilere Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) Şerḥu Kitâbi'l-Edvâr'ında rastlanmaktadır (d'Erlanger, III, 553). Geniş bir şekilde açıklaması Abdülkādir-i Merâgī'nin eserlerinde görülen nevbeti müretteb Merâgī'ye göre geçmiş (kudemâ) çağlardan beri bilinen bir mûsiki formudur. Ancak burada "kudemâ" kelimesine tarih bakımından bir açıklık getirilmemesi, ayrıca Fârâbî, İbn Sînâ ve Safiyyüddin el-Urmevî gibi mûsiki âlimlerinin eserlerinde nevbeti mürettebden söz edilmemesi bu formun ortaya çıktığı dönem konusundaki belirsizliğin başlıca sebepleridir.

Merâgī'nin belirttiğine göre dört veya beş bölümden meydana gelen nevbeti mürettebin en önemli özelliği, muntazam (müretteb) bir sıra ile (nevbe) dizilmiş bölümler arasında makam-usul birliğiyle eserin başlangıç ve bitiş seslerinin aynı tonda olmasıdır. Biçim kurallarına uyulması gereken nevbeti müretteblerde eserin makam ve usullerinin seçilmesiyle uygulama tarzı tamamen icracı / bestecinin zevkine bağlı idi. Hatta sakīl, remel, fahte, türkî asl vb. meşhur usullerin dışında kalan herhangi bir ritmik yapı da nevbette kullanılabilirdi. Merâgī'nin, günümüzde "usul" anlamını taşıyan ritim devirleri yerine bazan sadece îkā' kelimesini kullandığını da belirtmek gerekir. İçeriklerine de işaret eden özel bir adı bulunan nevbeti mürettebin bölümleri şunlardır: 1. Kavil. Burada güfte Arapça'dır. Müziğinde serbest ölçülü irticâlî kısımların da yer alması muhtemel olan bu bölümün birinci kısmı, bir çalgısal girişle (tarîka) başladıktan sonra bir mısra veya bir beyit üzerinde kurulan ezgi bölümünün matla' (cedvel) kısmını teşkil eder. Ardından miyanhâne (savtu'l-vasat, vasat) icra edilir. Miyanhânenin başında bir ara nağme vardır. Burada iki kısım (matla' ve miyanhâne) arasındaki orana dikkat edilmelidir. Matla' kısmı bir mısra üzerinde kurulmuşsa miyanhâne bir beyti kapsar. Bu durumda miyanhânenin ilk mısraı yeni, farklı bir ezgiyle icra edilirken ikinci mısrada matla'

kısmındaki ezgiye dönüş yapılır. Aynı şekilde birinci kısmın ezgisi bir beyit üzerinde bestelenmişse miyanhâne ezgisi iki beyti kapsar. Besteci ayrıca orta ve dönüş kısımlarının arasında “nukūş” (melodik veya ritmik süsleme) denilen terennümü de ekleyebilir. Kavildeki miyanhâne kısmında bâzgeştin de (teşyî‘, nakarat) bulunması şarttır. Ayrıca biri şiir, diğeri ritmik terennümle icra edilen iki tür nakaratın kullanılması mümkündür. 2. Gazel. Farsça şiirler üzerine bestelenmiş olan bu bölümde, bazan nevbeti mürettebin birinci bölümünden ikinci bölümüne arasız geçiş yapıldığında söyleme süresi uzatılarak eserin daha etkili olması sağlanabilir. Gazel bölümünün ritmik usulü ve biçim özellikleri kavildekilerle aynıdır. 3. Terâne. Burada Arapça ve Farsça yazılmış olan rubâîler kullanılır. Eski dönemlerde terâne aynı zamanda bir şiir formunun adı olarak da bilinirdi. Terânede icra edilen usul diğer bölümlerde kullanılan usulden farklı olmaz. Ayrıca terânenin giriş kısmı herhangi bir usulün ilk vuruşlarıyla başlamaz. Meselâ on altı vuruşlu sakīl-i evvel veya sakīl-i sânî usulü kullanıldığında terânenin giriş kısmı usulün yedinci nakresinden başlayarak icra edilir, yirmi dört vuruşlu sakīl-i remel uygulanıyorsa o zaman bölümün icrası usulün dokuzuncu nakresinden başlatılır. Diğer kısımlar için giriş şartları yoksa da miyanhâne ve nakaratın giriş kısmı ile ilk giriş müziği arasında da uyum sağlanır. 4. Fürûdâşt (inen, sona eren). Abdülkādir-i Merâgī’den önceki son dönemde nevbeti mürettebin son bölümü olup kavle benzer ve güftesi Arapça’dır.

5. Müstezad. Müziğin diğer dallarında olduğu gibi bestecilikte de kendine özgü yaklaşım sergileyen Merâgī, nevbeti mürettebin dört bölümlü kalıplaşmış biçimine müstezad bölümünü de ekleyerek bu türe yeni bir soluk getirmiştir. Mûsikideki bu türün şiirde kullanılan müstezad formuyla bir ilgisi olmadığını belirtmek gerekir. Merâgī’ye göre bu beşinci bölümün bestelenmesinin önemli sebeplerinden biri nevbeti mürettebin terbî‘ kare biçiminden uzaklaştırılması, yani kapalı simetrik bir çerçeve içinde olmayan değişik bir nevbeti müretteb meydana getirilmesidir. Daha önce kullanılan şiir ve biçim özelliklerinin tekrarlandığı bu bölüm bütün eserin özeti görünümündedir. İlk dört kısımdaki makam ve usullerin çeşitliliği yanında müstezadda ritmik giriş kısımları serbest tarzda uygulanır.

Merâgī’nin hayatında önemli bir yeri olan, kendi eserlerinde ve birçok kaynakta bazan farklı tarih, isim ve yorumlarla kaydedilen nevbeti

mürettebin bestelenmesiyle ilgili olay kısaca şöyledir: 29 Şâban 778’de (11 Ocak 1377) Celâyirli Hükümdarı Sultan Hüseyin’in sarayında dönemin âlim, şair, müzik bilgini ve icracılarının da bulunduğu bir toplantıda nevbeti mürettebin güç bir tür olduğu ve bestelenmesi için uzun bir sürenin gerektiği hususu üzerinde konuşulurken Merâgī, gelmekte olan ramazan ayı boyunca her gün bir nevbeti müretteb besteleyebileceğini söyler. Toplantıda bulunan bestekâr Hâce Radıyyüddin Rıdvanşah’ın, bu nevbetlerin daha önce bestelenmiş olabileceği ihtimalini ileri sürmesi üzerine Merâgī eserde kullanılacak şiir, makam ve usullerin saraydaki uzmanlar tarafından icra günü belirlenmesini rica eder. Sultan Hüseyin’in çıkardığı bir fermanda besteye ait şartlar arasında beşinci bölümde on iki makam ve altı âvâzın kullanılması ve ramazan ayının sonunda arefe günü otuz nevbeti mürettebin tamamının icra edilmesi istenir (Câmiʿu’l-elḥân, nşr. Takī Bîniş, s. 243-245). O sırada henüz genç yaşta olan Merâgī’nin bu zor şartları başarı ile yerine getirmesi üzerine Radıyyüddin Rıdvanşah vaad edilen 100.000 dinarı Abdülkadir’e gönderir (Risâle-i Fevâʾid-i ʿAşere, vr. 93b). Bu eserin altı mısradan oluşan müstezad bölümünde Merâgī, şiirin her bir mısraını ikişer makam kalıbının oluşturduğu altı âvâzeden birinin ezgisiyle bestelemiştir. Bu bölümdeki makam ve âvâzeler şu şekilde tertip edilmiştir: Birinci mısrada hüseynî ve ısfahan makamı kalıplarına dayanan nevruz âvâzı, ikinci mısrada hicaz ve büzürg makamlarından alınmış gevâşt (geveşt) âvâzı, üçüncü mısrada uşşak ve rast makamlarına dayanan selmek âvâzı, dördüncü mısrada ırak ve zengûle makamlarına dayanan gerdâniye âvâzı, beşinci mısrada nevâ ve bûselik makamlarından mâye âvâzı, altıncı mısrada râhevî (rehâvî) ve zîrefkend makamlarına bağlı olan şehnaz âvâzı (Câmiʿu’l-elḥân, s. 240).

Çağdaş dönemde nevbeti müretteb hakkında mevcut olan kısıtlı literatürde bazan bu form Batı müziğindeki kantat ve suite benzetilmiştir (d’Erlanger, III, 553; İA, IX, 220). Ancak “sıra, ardıcılık” gibi anlamlara gelen suit, nevbeti mürettebden birkaç asır sonra ortaya çıkıp XVII-XVIII. yüzyıllarda gelişerek önceleri enstrümantal dans parçalarının bir araya getirilmesiyle meydana gelmesi, bölümleri arasında tonalite, ezgi ve ritim bağlarının şart olmaması ve bu formu oluşturan eserlerin sayısı ve niteliğinin kesin kurallara dayanmaması gibi özellikleri sebebiyle nevbeti mürettebden ayrılır. Bu durumda nevbeti mürettebi genel olarak takımsal (cycle), yani birkaç eseri içeren müzik türlerine dahil etmek en uygun yöntem olacaktır.

Doğu kültürlerinde müzik sanatının öğelerinin bir takım içerisinde düzenlenmesi milletlerin ortak felsefî dünya görüşünün de özelliğidir. Bu çerçevede Abdülkādir-i Merâgī'nin verdiği açıklamaların araştırılması, nevbeti müretteb ile daha önceki ve sonraki dönemlere ait geleneksel takımsal müzik formları arasında tarihî ve yapısal bağlantıların mevcudiyetini gösterecektir.

Endülüs-Mağrib nubaları (navba), Türk mûsikisinde fasıl ve Mevlevî âyinleri, Azerbaycan mugamları, İran destgâhları, Özbek-Tacik şaşmakomu (altı makam), Uygur mukamları ve Hint ragalarında nevbeti mürettebin ortak izlerine rastlanmaktadır. Adı geçen formlarla nevbeti müretteb arasında bir makam üzerinde çok bölümlü saz ve sözlü eserlerin bestelenmesi, bestenin bütünlüğünü sağlayan makam / usul birliği ve ezgi / ritim tekrarlanması ve aynı müzik terimlerinin kullanılması gibi bazı ortak unsurlar bulunmaktadır. Bunun sebeplerinden biri de medeniyetlerin kendilerine has müzik geleneklerini koruyarak aynı devlet sınırları içinde bir etkileşim ortamında gelişmiş olmasıdır.

Doğu mûsikisi takımsal formlarının ilk örnekleri, Sâsânî Hükümdarı Hüsrev Pervîz'in (VI-VII. yüzyıl) saray müzisyeni Barbed'in besteleyerek hükümdara ithaf ettiği "hüsrevâniyet" adlı eserleri olup bunlardan en meşhuru yedi eserden oluşan sözlü-sazlı "yedi hüsrevânî" adlı eseridir. 1082 yılında Keykâvus b. İskender

tarafından kaleme alınan Kābusnâme'de o dönemin mûsiki meclislerinde icra edilen dört eserden birincisinin hüsrevânî olduğu belirtilir (s. 257). Yûsuf b. Nizâmeddin Kırşehrî Risâle-i Mûsikî'sinde ve ondan yararlanan Seydî el-Matla'ında nevbeti müretteb bölümleri arasına hüsrevânî kısmını eklemiştir. Bu müellifler tarîka, matla', cedvel kelimeleri yerine Farsça "pîşrev" terimini kullanarak nevbeti mürettebin içeriğini, eserde kullanılan makamın seyri, pîşrev, hüsrevânî, tekrar pîşrev, sakīl ya da hafîf usulünde nakış, kavil, gazel, terâne, fürûdâşt şeklinde sıralamışlardır. Hızır b. Abdullah, nevbeti mürettebi Rum vilâyetindeki sâzendelerin ve Arap üstatlarının icraları olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra Fârâbî, İbn Sînâ ve Safiyyüddin el-Urmevî'ye ait nevbeti müretteblerden bahsederse de bu âlimlerin mevcut eserlerinde nevbeti müretteb hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. XV. yüzyıl ve daha sonraki dönemin edvârlarında birkaç

istisna dışında nevbeti mürettebin kısım tanımlarının ve ezgi / usul işaretlerinin olmayışı o devir müziğinin yeniden seslendirilme çalışmalarının önündeki en önemli engeldir.

Arap ülkelerinde ve özellikle Mağrib ile Endülüs geleneksel müziğinde eskiden beri bilinen “nuba” terimi “konser, repertuvar, konserdeki müzisyenler topluluğu, müzik türü, müzik biçimi ve eser adı” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Burada nubaların Türk mûsikisindeki nevbe, nevbet ve fasıl ile aynı mânalara gelmesi dikkat çekicidir. Yöresel farklılıklar gösteren çağdaş nubalar bazı özellikleriyle daha çok Özbek-Tacik makomları ile yakınlık göstermektedir. Ayrıca geleneksel Uygur müziğinde bazı mânalarının yanında “müzik türü, müzik eseri ve temel ezgisel kalıp” gibi anlamlar taşıyan mukam terimi dört bölümden meydana gelmesiyle eski nevbeti müretteb formunu andırmaktadır. Mukamın hususiyetlerinden biri de son maşrap bölümünün sözlü-danslı olmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Keykâvus b. İskender, Kabusname (trc. Mercimek Ahmet, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1966, s. 257-262; Abdülkādir-i Merâgī, Câmiʿu’l-elḥân, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3644, vr. 59b-60b; a.e., Bodleian Library, Marsh, nr. 282, vr. 96a; a.e. (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1366 hş., s. 239-246; a.mlf., Risâle-i Fevâʾid-i ʿAşere, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3651/II, vr. 92b-94a; a.mlf., Maḳāṣıdü’l-elḥân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1977, s. 194-198; Hâce Abdülazîz, Neḳāvetü’l-edvâr, TSMK, III. Ahmed, nr. 3470, vr. 69b-70b; a.e., Nuruosmaniye Ktp., nr. 3646, vr. 66b-67a; Yûsuf b. Nizâmeddin Kırşehrî, Risâle-i Mûsikî, Bibliothèque Nationale, MS, Suppl., nr. T. 1424, vr. 24b-25b; a.e., Millî Ktp. (Ankara), MS, nr. 131/1, vr. 15b-16a; Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 32a; a.e. (trc. E. Popescu-Judetz), Frankfurt 2004, s. 125-127; Hızır b. Abdullah, Kitâbü’l-Edvâr, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1728, vr. 80a-81b; B. R. d’Erlanger, La musique arabe, Paris 1938-39, III, 553; IV, 236-239; Y. Bertels, İstoriya Persidsko-Tadjikskoy Literaturı, Moskva 1960, s. 107; S. Agayeva, “O Muzıkalnıh Janrah Srednevekovogo Azerbaydjana”, Azerbaycan SSR Elmler

Akademiyası Aspirantlarının Elmi Konferansının Materyalları, Bakü 1976, s. 327-329; a.mlf., Abdülgadir Marâgi, Bakü 1983, s. 10-13; Abdulaziz Khaşimov, “O Strukture Uygurskih Mukamov i Usloviya ih Bıtovaniya”, Makomı Mugamı i Sovremennoye Kompozitorskoye Tvorçesto, Taşkent 1978, s. 130-137; Asliddin Nizamov, “Nubı Stran Magriba i Çertı ih Obşnosti s Şaşmokoom”, Professionalnaya Muzıka Ustnoy Traditsii Narodov Blijnego, Srednego Vostoka i Sovremennost, Taşkent 1981, s. 221-227; Yalçın Tura, “Türk Musikisi Formları, Eski Formlar”, Kaynaklar, sy. 4, Ankara 1985, s. 59-60; Murat Bardakçı, Maragalı Abdülkadir, İstanbul 1986, s. 25-27, 92; J. Elsner, “Zapadno-Vostoçnıye Svyazi Klassiçeskoy Aljirskoy Muzıki”, Traditsii Muzıkalnıh Kultur Narodov Blijnego, Srednego Vostoka i Sovremennost, Moskva 1987, s. 68-74; R. Davis, “The Tunisian Nûba as Cyclic Genre: A Performanses Analysis”, Regional Maqam-Traditionen in Geschichte und Gedenwart, Berlin 1992, s. 84-90; J. Pachoczyk, “Towards a Comparative Study of a Suite Tradition in the Islamic Near East and Central Asia: Kashmir and Morocco”, a.e., s. 429-458; Cinuçen Tanrıkorur, Osmanlı Dönemi Türk Musikîsi, İstanbul 2003, s. 208; H. G. Farmer, “Nevbet”, İA, IX, 220-222; O. Wright, “Nawba”, EI[2] (İng.), VII, 1042-1043; Yılmaz Öztuna, “Nevbeti Müretteb”, TA, XXV, 213.

Süreyya Agayeva

NEVBETHÂNE

(bk. MEHTER).

NEVESER

(نوأثر)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

“Yeni eser” anlamına gelen bu makam, Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi tarafından terkip edilmiş olup nihâvend makamı dizisine bir bakiye diyezli do (nîm hicaz) perdesinin ilâvesiyle meydana gelmiştir. Durağı rast (sol) perdesi olan neveser makamının dizisi, bu perde üzerindeki nikriz beşlisine beşinci derece nevâ perdesinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesiyle oluşur.

İnici çıkıcı, bazan çıkıcı seyir karakterinde olan makamın sekiz sesli bir dizi ile gösterilebilmesi ve güçlüsünün de çeşnilerin ek yerinde bulunması gibi basit makam kuralına uygun görülen yapısı dışında basit makam kuralına uyan bir görüntüsü yoktur. Yerindeki nikriz beşlisindeki dörtlünün artık dörtlü olması, beşlisinin de dörtlünün sonuna bir tanini (T) ilâvesiyle

yapılmayıp bir küçük mücennep (S) eklenerek meydana getirilmesi ve makamın karar duygusunun (bitme bütünlüğünün) basit makamlar gibi kuvvetli olmaması vb. sebeplerden dolayı neveser birleşik makamlar sınıfına girer.

Neveser makamı dizisi, Batı müziği bakımından armonik minörün 4. derecesinin kromatik olarak yarım ses yükseltilmesiyle oluşan ve “minör oryantal” adı verilen dizidir. Neveser makamının güçlüsü dizinin ek yerindeki nevâ perdesi olup yarım karar hicaz çeşnisiyle bu perdede yapılır. Nota yazımında donanımına si ve mi için bakiye bemolü, fa ve do için bakiye diyezi konulan makamın yedeni portenin 1. aralığında yer alan bakiye diyezli fa (ırak) perdesidir.

Makam genişlemesi hem pest hem tiz taraftan yapılabilir. Güçlü üzerinde bulunan hicaz dörtlüsünün simetrik olarak yegâh perdesi üzerine göçürülmesi suretiyle pest taraftan yapılan genişleme sonucu yegâhta (yerinde) bir şedaraban makamı dizisi meydana gelir. Tiz taraftan yapılan

genişlemede ise güçlü üzerinde yer alan hicaz dörtlüsü, tiz durak gerdâniye perdesi üzerine bir bûselik beşlisi getirilerek nevâda hümâyun dizisi şeklinde uzatılır. Bu genişlemeler sonucu neveser makamı bütün imkânlarıyla kullanıldığında yegâhta şedaraban, rastta neveser, nevâda hümâyun makamı dizilerinin iç içe bulunduğu görülür.

Her iki genişlemenin meydana getirdiği bu on beş seslik ses merdiveni saz eserleri için uygulanabilirse de sözlü eserler için fazladır. Zira her ses sanatçısında on beş seslik bir genişlik bulunmamaktadır. Bu sebeple sözlü eserler için bu genişlemelerden birinin, özellikle tiz taraftakinin yapılması uygun olur. Neveser makamının asma kararları nîm hicaz ve dik kürdî perdelerinde çeşnisiz, dügâh ve yegâh perdelerinde hicaz çeşnili asma kararlar ile eviç ve hisar perdelerinde yapılan çeşnisiz asma kararlardır.

Neveser makamının seyrine güçlü veya durak perdesi civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık gezinilip güçlü perdesinde hicaz çeşnisiyle yarım karar yapılır. Gerekli yerlerde yine karışık gezinilip asma kararlar gösterildikten ve istenirse genişlemiş bölge de dolaşıldıktan sonra ana dizi ile rast perdesinde nikriz çeşnili ve genellikle yedenli tam karar yapılır.

Yûsuf Paşa'nın muhammes, Nûman Ağa'nın berefşan, Sâlih Dede Efendi'nin devr-i kebîr usulündeki peşrevleri; Yûsuf Paşa'nın aksak semâi ve yürük semâi, Ali Rıza Tınaz'ın (Avni) aksak semâi usulündeki saz semâileri; İsmâil Dede'nin zencir usulünde, "Nasıl edâ bilir ol dilber-i fedâyı görün" mısraıyla başlayan murabba bestesiyle, "Diyemem sîne-i berrâkı semenden gibidir" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Hacı Ârif Bey'in curcuna usulünde "Bahâr erdi yeşillendi çemenler" mısraıyla başlayan şarkısıyla sermüezzin Rifat Bey ve Necdet Tanlak'ın Mevlevî âyini; Hüseyin Baba'nın yürük semâi usulünde, "Âlem yüzüne saldı ziyâ âl-i Muhammed" mısraıyla başlayan nefesi bu makamın en güzel örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 24; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 77; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 130-133; Özkan, TMNU, s. 389-393; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkisi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 177, 200-201.

İsmail Hakkı Özkan

NEVESİN

Bosna-Hersek’te eski bir Osmanlı kasabası.

Bugün Nevesinje adını taşıyan kasaba Bosna’nın Hersek kesiminde Mostar’a 25 km. uzaklıkta yüksek dağlarla çevrilidir. Osmanlı döneminde birçok âlimin yetiştiği bir kaza merkezi durumundaydı. Kasaba, Velez dağlarının eteğindeki yeşil bir ovada (Nevesinjsko) deniz seviyesinden 889 m. yükseklikte ana yolların kesiştiği bir mevkide kurulmuştur. Mostar’ı Gačko’dan geçerek Karadağ’a, Dabarsko ovası ve Dubrovnik’ten Konjiç’e (Koniçe), Neretva üzerinden Bosna içlerine bağlar.

İlk defa XII. yüzyılda Papa Dukljanin’in kayıtlarında (kronoloji) Podgorje’nin bir bölgesi (Zupa) olarak zikredilen Nevesin XIV. yüzyılın başında Dubrovnik kaynaklarında Neverinje adıyla anılır. 1371-1373’te Bogomil mezhebinin önde gelen savunucularından Gradoje Sankoviç’in mülkiyetindeydi. Daha sonra nüfuzlu Kosaça ailesinin eline geçti. Hersek Dükü Stjepan Kosaça’ya ait Ekim 1435 tarihli bir belgede, harabeleri günümüzdeki Nevesin kasabasına bakan Vinoçac Kalesi’nin bir varoşu olarak zikredilmiştir. Şubat 1444 tarihli bir diğer belgede Nevesigno adıyla geçer.

Nevesin ve civarı 869 Şevvalinde (Haziran 1465) Osmanlılar tarafından fethedildi. Fetihten on yıl sonra yapılan ilk tahririnde, bölgenin kuzeydeki Konaçko ovası dahil olmak üzere sadece % 1’i müslüman olan 835 hâneden ibaret otuz köyden oluştuğu görülür. 925 (1519) tarihli Tahrir Defteri’ne göre Nevesin nahiyesi % 41’i müslüman olan 1306 hânelik otuz yedi köyden meydana geliyordu. Aradan geçen kırk yıla yakın süre zarfında İslâmiyet’in bu kadar hızlı yayılmasının sebebi, yerli nüfusun Ortodoks ve Katolik mezheplerince baskı altında tutulan Bogomil mezhebine bağlı olmasıyla kısmen ilgilidir. Bölgedeki en

eski caminin Vezir Hersekzâde Ahmed Paşa tarafından Zovidol köyünde yaptırıldığı söylenmektedir. II. Bayezid güzel bir mihrabı, minberi ve mahfili bulunan bir cuma camisi yaptırarak İslâmiyet’in bölgede

yayılmasına hizmette bulunmuştur. İlk dönemlerde inşa edilen bir diğer cami 921 (1515) tarihli Veliyyüddin Ağa Camii'dir. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Nevesin kazası % 95'i müslüman olan 1069 hânelik elli beş köye sahipti. Nevesin kasabasıyla ilgili kayda ise tahrir defterlerinde rastlanmaz. Ancak buranın 1535'te kadılık merkezi haline getirildiği bilinmektedir.

1074 (1664) yılı ilkbaharında kasabayı gören Evliya Çelebi burada üç cami, yedi mescid, iki medrese, bir dârülkurrâ, bir dârülhadis, bir imaret (II. Bayezid), bir hamam, üç tekke ve altı mektep bulunduğunu belirtir. Fakat 1500 olarak gösterdiği hâne sayısı abartılı görünmekte olup bunun ancak 500 kadar olabileceği ileri sürülür. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılan hamam ise daha sonra Veliyyüddin Ağa vakfına dahil edilmiştir. Dârülhadis ve dârülkurrânın vakfiyeleri mevcuttur (13 Receb 1044 / 2 Ocak 1635). Mektepler, Mostar'ın meşhur hayrat sahibi Rûznâmçeci İbrâhim Efendi'nin kardeşi olan Ali Kâfî Nevesinjaç Efendi tarafından kurulmuştur.

XVII. yüzyılın son çeyreğindeki savaşlar sırasında Nevesin bölgesi Venedikliler'in yanında onlar adına hareket eden çete gruplarının saldırılarına uğradı. Evliya Çelebi, 1074'te (1664) Girit savaşları devam ederken bölgedeki Zovidol'de kısmen harabe halinde bulunan Hersekzâde Ahmed Paşa Camii'nin kalıntılarını görmüştü. Burada ve diğer köylerde bulunan nüfus savunma amacıyla kuleli sağlam evlerde oturuyordu. Nevesin ve Ustulçe (Stolac) arasında küçük bir müslüman kasabası olan Predol sakinleri yaşadıkları yeri terkederek dağlara sığınmıştı. Bölge XVIII. yüzyılda da sürekli biçimde Karadağlı kabilelerin saldırılarına mâruz kaldı, müslüman ahalinin bir kısmı daha kuzeye Mostar ve civarına doğru gitmeye zorlandı. Bu akınları durdurmak için Osmanlı idaresi 1183'te (1769) Karadağ üzerinde ana yoldaki Zalom'da güçlü bir askerî istihkâm (palanka) kurdu. XIX. yüzyılda özellikle toprak mülkiyeti konusundaki ihtilâf yüzünden müslüman ve hıristiyan topluluklar arasında gerginlik arttı. Bu durum, 1875'te daha sonra bütün Bosna'ya yayılacak ve üç yıl sürecek olan topraksız köylülerin ayaklanmasıyla (Nevesinjska Puška) sonuçlandı. Bu isyan süresince pek çok müslüman köyü ve camisi yakılıp yıkılmış, ahalisi ya öldürülmüş veya sürülmüştür. 1878'de Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından işgaliyle birlikte isyan sona erdi. Ancak 1882'de Avusturyalılar'a karşı yeni bir ayaklanma patlak verdi. 1910'da Avusturya'da yapılan nüfus sayımı, XVIII ve XIX. yüzyıllarda bölgede meydana gelen büyük sosyal

değişimi göz önüne serer. Söz konusu yıllarda Nevesin bölgesinde 1132 hâneye karşılık nüfusun sadece % 22'si müslümandı. II. Dünya Savaşı'nın ardından müslümanlar tekrar güçlenmeye başlayıp nüfus oranları % 26'ya kadar çıktı. 1961'de burada 2272 kişi yaşıyordu. 1960 ve 1970'li yıllarda pek çok eski cami yeniden inşa edildi. 1991'de Nevesin kasabası % 16'sı müslüman olan 4068'lik nüfusa sahipti. Halen dört camisi bulunmaktadır. 1992 ve 1995 yıllarındaki Bosna savaşında Nevesin'deki bütün müslümanlar ve köy halkı Sırp çeteleri tarafından sürüldü ve İslâmî âbideler tahribata uğradı, ortadan kaldırıldı. 2006 yılında buraya geri dönen bazı müslümanlar yeni camiler inşa etmeye başladılar.

Nevesin, Osmanlı döneminde pek çok ünlü siyasetçinin doğum yeri olmuştur. Bunlar arasında Defterdar Mustafa Paşa, Rûznâmçeci İbrâhim Efendi ve uzun süre Mostar müftülüğü yapan kardeşi Ali Kâfî Efendi, Vezîriâzam Sâlih Paşa, Nevesinjaç ve kardeşi Buda Valisi Murtaza Paşa, yeniçeri ağası Zülfikar Ağa, Bağdat Valisi Haznedar İbrâhim Paşa, Erzurum Valisi Defterdarzâde Mehmed Paşa, Mevlevî şair Muhammed Muhteşim Velagiç sayılabilir.

Ortaçağ'daki Bogomil mezhebine bağlı insanlardan kalma pek çok mezarlık Nevesin bölgesinin en önemli karakteristiğidir. Diğer bir hususiyet ise birçok köy ve kasabadaki camilerin, bu kesime yakın Dalmaçya kıyılarında bulunan yerleşme yerlerindeki kiliselerin özelliklerinden birini teşkil eden, saat kulelerini andıran tipte dört köşeli minarelerinin bulunmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 5; TK, TD, nr. 483; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 438-441; G. Vuković, Hercegovački i Vasojevicki Ustanak, 1875 i 1876 god, Sarajevo 1925, tür.yer.; M. Vego, Naselje Bosanske Srednjevjekovne Drzave, Sarajevo 1957, s. 80-81; Hazim Sabanović, Evlija Celebija, Putopis, Odlomci o Jugoslovenskim Zemljama, Sarajevo 1957, II, 179-184; a.mlf., Bosanski Pašaluk-Postanak i Upravna Podjela, Sarajevo 1959, s. 192-194; S. Ćirković, Hercek Stefan Vukčic-Kosača i Njegova Doba,

Beograd 1964, tür.yer.; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II, III, 264-265; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1982, III, 345-352; M. Njavro, Hercegovina, Povijest, Kultura, Umjetnost, Zagreb 1985, s. 93-95; Ahmed Aličić, Poimenični Popis Sandzaka Vilajeta Hercegovine (1475-77), Sarajevo 1985, tür.yer.; a.mlf., "Privredna i Konfesionalna Struktura Stanovništva u Hercegovini Krajem XVI Stoljeća", POF, XXVI (1976), s. 125-192; J. Dedejer, Hercegovina, Antropo-geografske Studije, Sarajevo 1990, s. 211-235; Hivzija Hasandedić, Muslimanska Baština u istočnoj Hercegovini, Sarajevo 1990, s. 129-159; D. Sergejevskij, "Rimska Cesta na Nevesinjskom Polju", Glasnik Zemaljskog Muzeja, III, Sarajevo 1948, s. 43-61; a.mlf., "Putne Bilješke sa Nevesinjskog Polja", a.e., III (1948), s. 239-250; Hamid Hadžibegić, "Turski Dokumenti o Početku Ustanka u Hercegovini i Bosni 1875 Godine", POF, I (1950), s. 85-116; Dragoljub Joksimović v.dğr., "Nevesinje", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1965, VI, 282-283; Milan Jokanović, "Nevesinjsko-Polje", a.e., VI, 283.

Machıel Kıel

NEVEVÎ

(النووي)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (ö. 676/1277)

Hadis âlimi ve fakih.

631'de (1234) Suriye'nin güneyindeki Havran bölgesinde Nevâ köyünde doğdu. Nevevî (Nevâvî), Havrânî ve dedelerinden Hizâm'a nisbetle Hizâmî nisbeleriyle anılır. Hiç evlenmediği halde adı Yahyâ olanların genellikle yaptığı gibi Ebû Zekeriyyâ künyesini almıştır. Nevevî ergenlik çağında ticareti sevmediği halde babasının dükkânında çalıştı ve bu arada çevresindeki âlimlerin derslerine devam etti. On sekiz yaşına girince babası onu Dımaşk'a götürüp

Revâhiyye Medresesi'ne yerleştirdi. Orada Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair et-Tenbîh ve el-Mühez̠z̠eb adlı eserlerini ezberledi. İki yıl sonra babasıyla birlikte hacca gitti, dönüşte Medine'de bir süre kalarak oradaki âlimlerin derslerine katıldı. Kütüb-i Sitte'den başka İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Osman b. Saîd ed-Dârimî, Ebû Avâne el-İsferâyînî ve Ebû Ya'lâ el-Mevsılî'nin el-Müsned, Dârekutnî'nin es-Sünen, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ, Begavî'nin Şerḥu's-sünne, Humeydî'nin el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn ve Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ adlı eserlerini çeşitli hocalara okuyarak icâzet aldı. Hadis ilmindeki hocaları kendisinden birçok hadis kitabını dinlediği Ziyâ b. Temmâm el-Hanefî, Ṣaḥîḥ-i Müslim'i okuduğu Ebû İshak İbrâhim b. Ömer el-Vâsıtî, on yıl boyunca daha çok Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim hadislerinin şerhi konusunda faydalandığı İbrâhim b. Îsâ el-Murâdî el-Endelüsî ve Ebü'l-Ferec İbn Kudâme gibi muhaddislerdir. Fıkıh ilmindeki hocaları arasında İshak b. Ahmed el-Mağribî, Dımaşk müftüsü Ebû Muhammed Abdurrahman b. Nûh b. Muhammed el-Makdisî, Ebü'l-Hasan Sellâr b. Hasan el-İrbîlî, fıkıh usulü okuduğu kadı Ebü'l-Feth Ömer b. Bündâr et-Tiflîsî ve gramer okuduğu âlimler içinde İbn Mâlik et-Tâî bulunmaktadır. Nevevî kendini

yetiştirdikten sonra talebe okutmaya ve 660 (1262) yılından itibaren eser vermeye başladı. Kendisi de pek çok âlim yetiştirdi. Hayatının son altı yılında ondan hiç ayrılmadığı için “Muhtasarü’n-Nevevî” lakabıyla anılan İbnü’l-Attâr Ebü’l-Hasan Alâeddin Ali b. İbrâhim ed-Dımaşkī bunların en tanınmışıdır. Diğer talebeleri arasında İbn Ferah el-İşbîlî, Bedreddin İbn Cemâa, kadı Ziyâeddin Ali b. Selîm el-Ezraî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, kādılkudât Şemseddin İbnü’n-Nakīb Muhammed b. İbrâhim ve Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr’in babası Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer b. Kesîr gibi şahsiyetler vardır. Çeşitli medreselerde hocalık yapan Nevevî, 665 (1267) yılında Ebû Şâme el-Makdisî’nin vefatıyla boşalan Eşrefiyye Dârülhadisi şeyhliğine getirildi ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Nevevî, kendisine “sefer izni” çıktığını söyleyerek hocalarının kabirlerini ve tanıdıklarını ziyaret etti, kitaplarını medreseye vakfetti, Kudüs’ü de ziyaret edip köyüne döndü ve 24 Receb 676’da (21 Aralık 1277) Nevâ’da vefat etti.

Zehebî’nin “hadis âlimlerinin efendisi” dediği Nevevî hem hadis hâfızı idi hem de hadis ilimlerinde otorite sayılıyordu. Sahih hadisleri zayıf ve uydurma rivayetlerden kolayca ayırır, râvilerin durumlarını, hadislerde geçen garîb kelimeleri çok iyi bilirdi; hadislerden fıkhî hüküm çıkarmada mahirdi. Şâfiî fıkhında devrinin en büyük âlimi kabul edilmekteydi. Bu mezhebin esaslarını, bir meseleye dair sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin neler söylediklerini, hangi noktada birleşip hangi noktada ayrıldıklarını ezbere biliyordu. Tartışmadan hoşlanmazdı; fakat hocalarının Şâfiî mezhebine veya sünnetin açık hükmüne aykırı bulduğu görüşlerini eleştirmekten çekinmezdi. Nevevî öğrencilik yıllarında tıp tahsil etmek istemiş ve İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn’unu okumaya başlamış, ancak bunalıp sıkılınca bunun tıpla uğraşmaktan kaynaklandığını anlayarak tıpla ilgili eserleri elinden çıkarmıştır.

Nevevî evliliğin kendisini meşgul edeceği düşüncesiyle hiç evlenmemiştir. Esasen dünya zevklerine ve rahat yaşamaya önem vermezdi. En büyük ibadetin samimi bir niyetle helâlleri ve haramları öğrenmek olduğunu söyleyerek kimseden para almaz, görev yaptığı medreselerden kendisine verilen aylıkla kitap alır, daha sonra bunları o medreseye bağışlardı. Haksızlığa boyun eğmez, doğru bildiğini söylemekten, yöneticileri uyarmaktan çekinmezdi. Memlük Sultanı I. Baybars’a çeşitli mektuplar yazmış, bu mektupların bir kısmını âlimlere de imzalatarak ortak bir dilekçe

halinde sunmuş, ondan kıtlık yüzünden sıkıntı çeken Dımaşk halkına kolaylık göstermesini, ağır vergilerle onları zor durumda bırakmamasını istemiştir. Moğollar Suriye'ye saldırdığında memleketi savunmak için halkın bir kısım emlâkini elinden almak isteyen ve bu sebeple âlimlerden fetva talep eden halifeye karşı çıkmış, Baybars'a karşı gösterdiği bu tavrından sonra şöhreti yayılmış ve eserlerine büyük rağbet gösterilmiştir. Zehebî, Nevevî'nin iyiliği tavsiye edip kötülükten sakındırma konusunda benzeri bulunmadığını, azla yetinip basitçe giyinen vakur ve heybetli bir kişi olduğunu söylemekte, talebelerinden İbn Ferah el-İşbîlî de onun ilim ve görev sorumluluğu taşıyan bir âlim olduğunu belirtmektedir. Harîrîzâde kendisine Şâzeliyye tarikatının Neveviyye adlı bir kolunu nisbet eder (Tibyân, III, vr. 217a-221a).

Eserleri. A) Hadis. 1. Riyâżü's-ṣâliḥîn*. Nevevî'nin, İslâm ahlâk ve âdâbını öğretmek maksadıyla 1900 güvenilir hadisi on sekiz bölüm halinde topladığı eser büyük ilgi görmüştür. Şerhlerinden İbn Allân'ın Delîlü'l-fâliḥîn li-ṭuruḳi Riyâżi'ṣ-ṣâliḥîn'i (I-VIII, Kahire 1347/1928), muhtasarlarından Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin Tehẕîbü'n-nüfûs fî tertîbi'd-dürûs'u (Kahire 1329/1911, 1986) burada anılabilir. Kitap pek çok defa basılmış olup bunlardan Abdülmecîd Hâşim el-Hüseynî (I-II, Kahire 1970), Ahmed Râtib Hammûş (Dımaşk-Beyrut, 1407/1987), Ali Cum'a Muhammed eş-Şâfiî (Kahire 1411/1991) ve Ahmed Abdürrezzâk el-Bekrî (Kahire 1999) neşirleri zikredilebilir. M. Yaşar Kandemir, İsmail L. Çakan ve Raşit Küçük eseri Riyâzü's-sâlihîn, Peygamberimizden Hayat Ölçüleri adıyla Türkçe'ye çevirip şerhetmişlerdir (I-VIII, İstanbul 1997-1998). 2. el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. Ḥaccâc. Ṣaḥîḥ-i Müslim şerhlerinin en önemlilerinden biri olup 674'ten (1275) sonra telif edilmiştir. Eserde hadislerin senedindeki râviler tanıtılmış, metinlerdeki garîb kelimeler açıklanmış, birbirine zıt gibi görünen hadisler hakkında açıklayıcı bilgi verilmiştir. Nevevî'nin hayatının son iki yılında kaleme aldığı bu muhtasar çalışmanın dikkate değer yanlarından biri Müslim'in el-Câmiʿ u'ṣ-ṣaḥîḥ'ine bab başlıkları konmuş olmasıdır. Eserin Ahmed Ali es-Sehârenpûrî'nin tashihiyle taşbaskı olarak (I-II, Hindistan 1273/1857) ve İrşâdü'ş-şârî'nin kenarında yapılan neşri (I-X, Bulak 1267; Kahire 1325-1326) zikredilebilir. Bu konuda Sa'dûn el-Îsâvî, el-İmâm en-Nevevî ve menhecühû fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim (Câmiatü Bağdâd külliyyetü'ş-şerîa [Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, s. 247-248]) ve Yakup

Koçyiğit, Muhyiddin en-Nevevî'nin Hayatı, Eserleri ve Sahîh-i Müslim Şerhindeki Metodu (1989, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla birer yüksek lisans tezi, Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Süleyman, er-Rudûd ve't-teʿaḳḳubât ʿalâ mâ veḳaʿa li'l-İmâm en-Nevevî fî Şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim mine't-teʾvîl fi'ṣ-ṣıfât ve ġayrihâ (Riyad 1415/ 1994) ismiyle bir doktora çalışması yapmıştır (el-Minhâc ve baskıları hakkında geniş bilgi için bk. DİA, VII, 126-127). 3. el-Ez̠kâr*. Daha çok İbn Mâce'nin es-Sünen'i dışındaki Kütüb-i Sitte'den seçilen eserde hadisler on dokuz bölüm ve 356 bab halinde bir araya getirilmiştir. Muhtelif şerhleri ve muhtasarları bulunan el-Ez̠kâr'ın birçok baskısı içinde Mustafa Hüseyin Ahmed (Kahire 1356), Abdülkādir el-Arnaût (Dımaşk 1391/1971, Riyad 1409), Ahmed Râtıb Hamûş (Dımaşk 1403/1983) ve M. Enver Ahmed el-Baltâcî (Kahire 1406) neşirleri anılabilir. Eserden yapılan pek çok seçme arasında Muhammed Abdülazîz el-Hellâvî'nin

ed-Daʿvetü'l-müstecâbe mine'l-Ez̠kâr ve'l-edʿiyetü'ṣ-ṣaḥîḥa'sı önemlidir (Bulak 1986). 4. İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ ilâ maʿrifeti süneni ḫayri'l-ḫalâʾiḳ ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem. Nevevî, muhtemelen Eşrefiyye Dârülhadisi şeyhi olduktan sonra talebelerin kolayca ezberleyebileceği bir usûl-i hadîs kitabı hazırlamak istemiş ve İbnü's-Salâh'ın Muḳaddime'sini kısaltıp ona yer yer ilâveler yapmıştır. Abdülbârî Fethullah es-Selefî eser üzerinde hazırladığı yüksek lisans çalışmasını daha sonra yayımlamıştır (I-II, Medine 1408/1987). Kitabı ayrıca Nûreddin Itr neşretmiştir (Dımaşk 1408/1988). 5. et-Taḳrîb ve't-teysîr li(fî)-maʿrifeti süneni'l-beşîri'n-nez̠îr. Nevevî, İbnü's-Salâh'ın Muḳaddime'sinden ihtisar ettiği İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ'ı yeterince okunmadığı düşüncesiyle bir defa daha kısaltmıştır (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1406/1986). et-Taḳrîb'i Zeynüddin el-Irâkī, Şemseddin es-Sehâvî gibi âlimler şerhetmiş, Süyûtî'nin Tedrîbü'r-râvî fî şerḥi Taḳrîbi'n-Nevevî'si (Kahire 1307, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, I-II, Kahire 1385/1966) büyük ilgi görmüştür (bk. MUKADDİMETÜ İBNİ's-SALÂH). 6. el-Erbaʿûne'n-Neveviyye. Nevevî bu çalışmasını İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin, dinin esaslarına dair yirmi altı hadis ihtiva eden el-Eḥâdîs̱ü'l-külliyye adlı eserine çoğu Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim'den seçtiği on altı hadisi ilâve ederek meydana getirmiş, ancak hadislerin senedlerini zikretmemiştir. Nevevî'nin bu çalışması hemen her devirde büyük kabul görmüş, başta kendisi olmak üzere kırktan fazla âlim tarafından şerhedilmiştir (DİA, XXV, 468). Eserin diğer şerhleri arasında Muhammed

Hayât es-Sindî'nin Şerḥu'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye (nşr. Hikmet b. Ahmed el-Harîrî, Demmâm-Riyad 1415/1995), Hâlid el-Baytâr'ın el-Beyân fî şerḥi'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye (Zerkā 1407), Muhammed Hüseyin Celâlî'nin Şerḥu'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye (Beyrut 1407) adlı çalışmaları anılabilir. Erbaʿûne'n-Neveviyye birçok defa basılmıştır (Bulak 1294; Kahire 1278, 1345, 1350, 1371, 1375, 1390, 1399, 1401, 1410; nşr. Muhammed Reşîd Rızâ, Kahire 1987; nşr. Ahmed Abdullah Bâcûr, Kahire 1412; nşr. Hânî el-Hâc, Kahire 1400; nşr. Hâfız Nezer Ahmed, Mevlânâ Azîz Zübeydî, Lahor 1952; trc. Peres, Cezayir 1950 [Al-Arbain]; G. H. Bousquet, Cezayir 1955, [Les Quarante hadiths]; Riyad 1389, 1409; nşr. Mustafa el-Buğa - Muhyiddin Mestû, Dımaşk 1397, 1400; nşr. Mahmûd el-Arnaût, Dımaşk 1407; Delhi 1313; nşr. İzzeddin İbrâhim, Delhi 1979; Devha 1976; nşr. Sâdık Füreyğ, Beyrut 1980; nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut 1404; nşr. Ezzeddin İbrahim, Denys Johnson-Davies, Beyrut 1976, 1978, 1980 [Al-Nawawî's Forty Hadîth]; Tanta 1986; Medine 1404, 1411; nşr. Abdullah b. Sâlih el-Muhsin, Medine 1390, 1403, 1409; nşr. Abdüşşekûr Abdülfettâh Fidâ, Mekke, ts.; Cidde 1985; nşr. Muhammed Tâhir, Paris 1401 [Les 40 hadiths: Les traditions du prophète]). Eseri Muhammed Ali Sabrî İtalyanca'ya çevirerek Arapça-İtalyanca (Roma 1982), Alif Einheitssacht Fransızca'ya tercüme edip Arapça-Fransızca (Lyon 1989) olarak yayımlamış, Eric F. F. Bishop da İngilizce'ye çevirmiştir (MW, XXIX [1939], s. 163-177). Kitabın Urduca tercüme ve şerhleri arasında Muhammed Âşık İlâhî'ye (Riyad 1415/ 1994), Türkçe tercümeleri arasında Babanzâde Ahmed Naim Bey'e (İstanbul 1341) ait olanı anılabilir. Ayrıca Nâzım Muhammed Sultân'ın Ḳavâʿid ve fevâʾid mine'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye adlı şerhiyle (Riyad 1410/1990), Abdurrahman b. Sâlih'in Erbaʿûne'n-Neveviyye ve'l-fevâʾidü't-terbeviyye (Cidde 1417), Abdülvehhâb Reşîd Sâlih Ebû Safiyye'nin Şerḥu'l-Erbaʿîne'n-Neveviyye fî s̱evbin cedîd (baskı yeri yok, 1409/1988) adlı çalışması zikredilebilir. M. S. Hâlid Alevî eser üzerinde Al-Lari's Commentary to the Arbain an-Nawawi-A Critical Edition with Introduction adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1980, Edinburgh University). Louis Pouzet, Une herméneutique de la tradition islamique: Le Commentaire des Arbaʻūn al-nawawīya de Muhyī al-Dīn Yahyā al-Nawawī (m. 676/ 1277) ismiyle bir çalışma yapmıştır (Beyrut 1982). 7. et-Telḫîṣ şerḥu'l-Buḫârî. Nevevî Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'yi de şerhetmek istemiş, fakat "Kitâbü'l-Îmân"dan sonrasını yazmaya ömrü yetmemiştir. Eserin müellif hattından istinsah

edilen 105 varaklık bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Kılıç Ali, nr. 243). Bu çalışma, Kastallânî'nin İrşâdü's-sârî ve Sıddîk Hasan Han'ın ʿAvnü'l-bârî adlı Buhârî şerhlerinin bazı bölümleriyle birlikte yayımlanmıştır (nşr. Muhammed Münîr ed-Dımaşkī, Kahire 1347). 8. Mâ temessü ileyhi ḥâcetü'l-ḳārî li-Ṣaḥîḥi'l-İmâmi'l-Buḫârî. Buhârî, Buhârî'nin hocaları ve öğrencileriyle sahih hadis ve Ṣaḥîḥayn'in değeri hakkında bilgi verildikten sonra bazı hadis terimlerinin tanıtıldığı eser Ali Hasan Ali Abdülhamîd tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1405). 9. el-Ḫulâṣa fî eḥâdîs̱i'l-aḥkâm (Ḫulâṣatü'l-aḥkâm fî [min] mühimmâti's-sünen ve ḳavâʿidi'l-İslâm). Nevevî'nin "Kitâbü'z-Zekât"a kadar yazabildiği eser sahih ve hasen hadislerden meydana gelmiş olup her konunun sonunda o bahisle ilgili zayıf hadislere de -zayıf oldukları belirtilerek-yer verilmiştir. Hüseyin İsmâil el-Cemel hadisleri tahkik edip eseri yayımlamıştır (I-II, Beyrut 1418/1997). 10. el-Îcâz fî şerḥi Süneni Ebî Dâvûd. "Kitâbü'l-Vuḍûʾ"un bir kısmını ihtiva eden eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 200).

Nevevî'nin derlediği hadislerden seçmeler yapılarak ona nisbet edilen bazı kitaplar da bulunmaktadır. Mustafa Âşûr'un hazırladığı el-Eḥâdîs̱ü'l-ḳudsiyye ile (Kahire 1978; Tunus 1983; Bulak 1985) yine onun Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin eserlerindeki hadislerden bir araya getirdiği Ẕaḫîretü'l-müslim mine'l-Buḫârî ve Müslim (Kahire 1400) bu türdendir. Nevevî'nin, "inneme'l-aʻmâlü bi'n-niyyât" hadisini el-İmlâ adıyla hayatının son günlerinde şerhetmeye başladığı, fakat bu çalışmasını tamamlayamadığı söylenmekte, Sehâvî, Nevevî'ye nisbet edilen Kitâbü'l-Emâlî'nin bu eser olabileceğini düşünmektedir. Yine Sehâvî'nin belirttiğine göre Nevevî Câmiʿu's-sünne adını verdiği bir çalışmaya daha başlamış, ancak birkaç yaprak yazabilmiştir. Süyûtî onun Sünen-i Tirmiẕî'yi ihtisar ettiğini ve eserin müellif hattıyla olan bir ciltlik müsveddesini gördüğünü söylemektedir (İbnü'l-Attâr, s. 90).

B) Fıkıh. 1. Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn ve ʿumdetü'l-müttaḳīn. Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî'nin Gazzâlî'nin el-Vecîz'i için yazdığı eş-Şerḥu'l-kebîr'in (Fetḥu'l-ʿazîz) muhtasarıdır. Şâfiî fıkhını en güzel şekilde derlemesiyle meşhur olan kitap üzerinde kırk kadar âlimin şerh, hâşiye, muhtasar, taʻlik ve tashih türünden çalışması vardır (Dehli 1307; I-XII, Beyrut 1966-1970; nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed

Muavvaz, I-VIII, Beyrut 1412/1992). 2. Minhâcü't-ṭâlibîn*. Müellif bu çalışmayı Râfiî'nin el-Muḥarrer adlı kitabını tashih ederek kaleme almış ve kolayca ezberlenebilmesi için özetlemiştir (Kahire 1295, 1308, 1338; Mekke 1306; London 1914; Beyrut, ts.). Şâfiî âlimleri eser üzerinde kırk kadar şerh ve muhtasar yazmıştır. Eserin kelimelerini açıklamak üzere Nevevî'nin kaleme aldığı küçük hacimli Deḳāʾiḳu'l-Minhâc da Şerḥu Deḳāʾiḳi'l-Minhâc adıyla yayımlanmıştır (Mekke 1353). 3. el-Mecmûʿ şerḥu'l-Mühez̠z̠eb. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhını delilleriyle ortaya koyduğu el-Mühez̠z̠eb adlı eserini hadislerini tahkik etmek, her meselede diğer mezheplerin görüşlerini ortaya koymak suretiyle Nevevî'nin şerhetmeye

başladığı, ancak "Kitâbü'l-Beyʿ"i yazmakta iken vefat etmesi yüzünden yarım kalan bir çalışmadır. Takıyyüddin es-Sübkî bu çalışmayı tamamlamak istemiş, yirmi cilt halinde neşredilen eserin (Kahire 1385-1398) 10 ve 12. ciltlerine tekabül eden bölümünü yazdıktan sonra onun da vefatı üzerine eser diğer Şâfiî âlimlerince ikmal edilmiş ve Kahire'de birkaç defa basılmıştır (I-IX, 1344-1348, 1349, 1352). Eserin Nevevî'ye ait mukaddimesi Abdullah Bedrân tarafından Kitâbü'l-ʿİlm ve âdâbü'l-ʿâlim ve'l-müteʿallim adıyla müstakil olarak neşredilmiştir (Beyrut 1413/1993). 4. Taṣḥîḥu't-Tenbîh (et-Tenbîh ʿalâ mâ fi't-Tenbîh, el-ʿUmde fî taṣḥîḥi't-Tenbîh). Nevevî'nin ilk çalışmalarından biri olan eser onun, Şâfiî fıkhının muteber beş kitabından ilki kabul edilen Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh'i üzerine yazdığı birkaç kitaptan biri olup et-Tenbîh ile birlikte basılmıştır (Kahire 1329). Nevevî, yine aynı eser üzerindeki Tuḥfetü'ṭ-ṭâlibi'n-nebîh fî şerḥi't-Tenbîh'ini "Kitâbü'ṣ-Ṣalât"a kadar yazabilmiştir (İbn Kādî Şühbe, II, 157). 5. et-Tenḳīḥ fî şerḥi'l-Vasîṭ. Gazzâlî'nin eserinde gördüğü hata ve noksanları tashih ve ikmal etmek üzere kaleme aldığı bir eserdir (el-Vasîṭ fi'l-mezheb, I, 78-80, Nevevî'nin mukaddimesi). Bazılarının Nevevî'nin kaybolan kitapları arasında saydığı eserin "Şerâʾiṭu'ṣ-ṣalât" bahsinin bir kısmını da içeren bir nüshası Ahmed Mahmûd İbrâhim ve Muhammed Muhammed Tâmir'in yayımladığı el-Vasîṭ fi'l-mez̠heb içinde basılmıştır (I-VII, baskı yeri yok [Dârü's-selâm], 1417/1997). 6. el-Uṣûl ve'ż-żavâbıṭ. Küçük bir risâle olan çalışmada çoğu fıkıhla ilgili bazı meseleler ele alınmıştır. Eser, Muhammed Mazhar Bekā tarafından Mecelletü'l-Baḥs̠i'l-ʿilmî ve't-türâs̠i'l-İslâmî'de neşredilmiştir (III [Mekke 1400], s. 367-381). Muhammed Hasan Heyto da risâleyi önce Küveyt'teki Mecelletü

Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye'de yayımlamış (XXVIII/2 [1404/1984], s. 425-455), daha sonra kitap halinde basmıştır (Beyrut 1407/1986, 1409/1988). 7. el-Îżâḥ (fî menâsiki'l-ḥac). Nevevî'nin hacca dair yazdığı altı kitabın en genişidir. Onun bu konuda dört veya beş eser yazdığını, bunlardan birinin Kitâbü'l-Îcâz fi'l-menâsik adını taşıdığını (nşr. Hüseyin İsmâil, Beyrut 1989) söyleyenler de vardır. el-Îżâḥ'ı Semhûdî ve İbn Allân şerhetmiş, İbn Hacer el-Heytemî de eser üzerine bir hâşiye yazmıştır (Kahire 1294, 1323, 1329, 1344, 1969; Beyrut 1419/1999). Kitap Kahire'de (1282 taş baskısı, 1316, 1329), Bombay'da (1291), Mekke'de (1316, 1329) ve Metnü'l-Îżâḥ fi'l-menâsik adıyla Beyrut'ta (1406/1985) yayımlanmıştır. el-Îżâḥ'ı geniş açıklamalarla birlikte Kitâbü'l-Îżâḥ fî menâsiki'l-ḥac ve'l-ʿumre adıyla neşreden Abdülfettâh Hüseyin Râveh el-Mekkî, kendi açıklamalarına el-İfṣâḥ ʿalâ mesâʾili'l-îżâḥ ʿalâ meẕâhibi'l-eʾimmeti'l-erbaʿa ve ġayrihim adını vermiştir (Mekke 1414/1994). Abdülmün'im İbrâhim de el-Îżâḥ'ın metnini başta Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin Şerḥu'l-ʿUmde'si olmak üzere Hanbelî âlimlerinin fıkıh kitaplarından faydalanarak şerhetmiş ve bu çalışmasına Îżâḥu'l-Îżâḥ bi-kelâmi'l-ḥanâbileti'l-milâḥ adını vermiştir (I-IV, Sayda-Beyrut 1419/1999). Müellifin Menâsikü'l-merʾe adlı eserini de Sâlih b. Abdurrahman el-Atram Eḍvâʾü'ş-şerîʿa dergisinde yayımlamıştır (Riyad 1404, XV, 25-75). 8. el-Mens̱ûrât ve ʿuyûnü'l-mesâʾili'l-mühimmât (el-Mesâʾilü'l-mens̱ûre, ʿUyûnü'l-mesâʾili'l-mühimme, Fetâvâ'l-İmâm en-Nevevî). Nevevî'nin bazı fetvaları ile derslerinde açıkladığı fıkıh, tefsir ve hadise dair 362 meseleyi talebesi Alâeddin İbnü'l-Attâr derlemiştir. Kahire'de yayımlanan eseri (1352) daha sonra Abdülkādir Ahmed Atâ (Kahire 1402/1982; Beyrut 1402/1982 [Nevevî'nin talebesi Alâeddin İbnü'l-Attâr'ın tertibiyle], 1988) ve Fetâva'l-İmâm en-Nevevî adıyla Muhammed Haccâr (Medine 1405/1985) neşretmiştir. 9. et-Taḥḳīḳ. Nevevî'nin, daha çok el-Mecmuʿ Şerḥu'l-Mühez̲z̲eb'den faydalanarak "Kitâbü't-Ṭahâre" bölümünü tamamladığı, "Kitâbü'ş-Ṣalât"tan da "salâtü'l-müsâfir" bahsine kadar gelebildiği yarım kalmış eserlerinden biridir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1413/1992). 10. Mesʾeletü'l-ġanîme (Mesʾeletü taḫmîsi'l-ġanâʾim). Müellifin son çalışmalarından biridir. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Süleyman eseri The Chester Beatty Library'deki nüshasına dayanarak neşre hazırlamıştır (İbnü'l-Attâr, s. 78). 11. Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dımaşk 1988).

C) Kur’an. 1. et-Tibyân fî âdâbi ḥameleti’l-Ḳurˀân. On bölümden meydana gelen eserde Kur’an’ı okuyup ezberlemenin fazileti, Kur’an öğreten ve öğrenen kimselerin uyması gereken esaslar, kişinin Kur’an’a karşı görevleri, Kur’an’ın belli zamanlarda ve durumlarda okunması sevap olan âyet ve sûreler gibi konular ele alınmış, müellifin Muḫtârü’t-Tibyân (Muḫtârü’l-beyân) adıyla ihtisar ettiği eser manzum hale getirilmiş, başka dillere çevrilmiş ve birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1286, 1307, 1353; nşr. Muhammed Haccâr 1985; nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Bulak 1408/1988; nşr. Abdülazîz İzzeddin Seyrevân, Beyrut 1984; nşr. Mansûr b. Ya‘kūb el-Besâre, Küveyt 1407). Bu eseri Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî Ḥüccetullāh ˁale’l-ˁâlemîn adlı çalışmasında (DİA, XVIII, 452-453) özetlemiştir (s. 337-342). 2. Ġays̱ü’n-nefˁ fi’l-ḳırâˀâti’s-sebˁ (Îżâḥu’l-meknûn, II, 152).

D) Dil. 1. Tehẕîbü’l-esmâˀ ve’l-luġât. Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh’i ile şerhettiği el-Mühez̠z̠eb, ihtisar ettiği Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn, Müzenî’nin el-Muḫtaṣar, Gazzâlî’nin el-Vasîṭ ve el-Vecîz gibi eserlerinde geçen isim, nâdir kullanılan kelimeler, ıstılah ve fıkhî lafızları açıklamak üzere kaleme alınmış, fakat müellif eserini temize çekmeye fırsat bulamamıştır. Muhammed adlı şahıslar başta olmak üzere alfabetik sıralanan Tehẕîbü’l-esmâˀnın isimlere dair I. cildi Wüstenfeld tarafından (Göttingen 1826, 1832, 1842-1848), daha sonra tamamı iki cilt halinde (Kahire 1927) neşredilmiştir. 2. el-İşârât ilâ beyâni’l-esmâˀi’l-mübhemât (el-Mübhem ˁalâ ḥurûfi’l-muˁcem). Nevevî, Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Esmâˀü’l-mübheme fi’l-enbâˀi’l-muḥkeme adlı alfabetik eserini 667’de (1269) ihtisar etmiş ve tertip tarzını değiştirerek rivayetleri sahâbe adlarına göre sıralamıştır. Eser Lahor’da (1340/ 1921) ve İzzeddin Ali es-Seyyid tarafından el-Esmâˀü’l-mübheme’nin son kısmında (Kahire 1405/1984) yayımlanmıştır (s. 531-622). 3. Taḥrîru elfâẓi’t-Tenbîh (et-Taḥrîr fî [şerḥi] elfâẓi’t-Tenbîh, Taḥrîrü’t-Tenbîh). Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh’indeki nâdir kullanılan kelimeleri ve fıkhî ıstılahları açıklamak maksadıyla yazılmış olup eserde kelimeler kitapta geçtiği sıraya göre şerhedilmiştir. Şâfiî fakihi Hamza b. Ahmed b. Ali el-Hüseynî’nin eser üzerinde el-Îżâḥ ˁalâ Taḥrîri’t-Tenbîh adlı bir çalışması vardır. Abdülganî ed-Dakr da kitabı tahkik ederek Taḥrîru elfâẓi’t-Tenbîh ev luġatü’l-fıḳh adıyla yayımlamıştır (Dımaşk 1408/1988).

E) Diğer Eserleri. 1. Maḳāṣıdü’l-İmâm en-Nevevî (Maḳāṣıdü’l-İmâm en-Nevevî fi’t-tevḥîd ve’l-ʿibâdât ve uṣûli’t-taṣavvuf, Maḳāṣıdü’n-Neveviyyeti’s-sebʿa). Akaid, ibadet ve tasavvufla ilgili bir risâledir (Beyrut 1280, 1324; Bağdat, ts.; Beyrut-Dımaşk 1406/1985; Evanston, nşr. Ha Mim Keller, 1994). 2. Bustânü’l-ʿârifîn. Zühd ve ihlâs gibi konuların âyet, hadis, İslâm âlimlerinin sözleri, bazı hikâye ve şiirlerle ele alındığı küçük hacimli bir çalışmadır

(Kahire 1348, 1967, 1987, 1988; nşr. Muhammed Saîd el-Urfî, Halep 1970; nşr. Muhammed Haccâr, Beyrut 1412). 3. et-Terḫîṣ fi’l-ikrâmi bi’l-ḳıyâm li-ẕevi’l-fażli ve’l-meziyyeti min ehli’l-İslâm ʿalâ ciheti’l-birr ve’t-tevḳīr ve’l-iḥtirâm lâ ʿalâ ciheti’r-riyâ ve’l-iʿẓâm (Kahire 1329; nşr. Ahmed Râtib Hammûş, Dımaşk 1402/1982; nşr. Keylânî Muhammed Halîfe, Beyrut 1409/1988). Hifnî bu eseri Muḫtaṣaru Risâleti’n-Nevevî fîmâ yeteʿallaḳ bi’l-ḳıyâm li-ehli’l-fażl ve ġayri ẕâlik adıyla ihtisar etmiştir. 4. Muḫtaṣaru (münteḫabü) Ṭabaḳāti’l-fuḳahâʾ. 277 âlimin biyografisini ihtiva eden eser İbnü’s-Salâh’ın Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye’sinin muhtasarıdır. Nevevî’nin bazı şahısları ilâve ederek Muhammed ve Ahmed adını taşıyanları başa aldığı, diğer şahısları da alfabetik olarak sıralamaya başladığı, daha sonra Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî’nin tamamladığı eseri Muhyiddin Ali Necîb (Beyrut 1413/1992) ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut 1416/1995) yayımlamıştır. 5. Ḥizb (Ḥizbü’l-ḥıfẓ ve’l-evrâd, Ḥizbü’l-İmâmi’n-Nevevî). Bir dua risâlesi olup bir kısmı hadislerde geçen dualar talebeleri tarafından kaleme alınmış ve âlimlerden büyük ilgi görmesi sebebiyle geniş muhitlere yayılmıştır (İstanbul 1298, 1302, 1309; Bombay 1299; Bulak 1303). Ebû Abdullah Muhammed b. Tayyib eş-Şerakī tarafından şerhedilen Ḥizb’i Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî neşretmiştir (Beyrut 1408/1988). Osmanlı âlimlerinden Ahmed Feyzi, esere yazdığı şerhine el-Feyżü’l-ʿalî fî şerḥi Ḥizbi’n-Nevevî adını vermiştir (Çorum İl Halk Ktp., nr. 627/3). Eserin daha başka şerhleri de vardır. 6. es-Sîretü’n-nebeviyye. Tehẕîbü’l-esmâʾ ve’l-luġāt’ın başında yer alan (s. 21-44) Hz. Peygamber’in hayatına dair kısmın müstakil olarak neşredilmesinden ibarettir. Bu çalışmayı Abdürraûf Ali ve Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Dımaşk 1400/1980), Tehẕîbü’s-Sîreti’n-nebeviyye adıyla Hâlid b. Abdurrahman b. Ahmed eş-Şâyi‘ (Riyad 1413/1992) yayımlamıştır.

Nevevî bunlardan başka tefsir, hadis, fıkıh, lugat ve Arap diliyle ilgili bazı konuları ele aldığı Tuḥfetü ṭullâbi'l-feżâ᾽il, Muḫtaṣaru âdâbi'l-istisḳā᾽, Ru᾽ûsü'l-mesâ᾽il, ed-Deḳā᾽iḳ, ᶜAmelü'l-yevm ve'l-leyle, Muḫtaṣarü'l-besmele, Risâle fî meᶜâni'l-esmâ᾽i'l-ḥüsnâ, Risâle fî eḥâdîs̠i'l-ḥayâ᾽ adlı eserleri kaleme almış, İbnü'l-Esîr'in Üsdü'l-ġābe'sini, Râfiî'nin et-Tez̠nîb'ini, Beyhakī'nin Menâḳıbü'ş-Şâfiᶜî'sini ihtisar etmiştir. Kâtib Çelebi onun Mir᾽âtü'z-zamân fî târîḫi'l-aᶜyân adlı bir çalışması bulunduğunu, eserde yaratılıştan başlamak üzere önemli olayların kısaca anlatıldığını söylemiş (Keşfüẓ-ẓunûn, II, 1648), Selâhaddin el-Müneccid de bu bilgiyi tekrarlamıştır (Muᶜcemü'l-mü᾽erriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, s. 114). Ancak bu eserin Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin aynı adı taşıyan meşhur kitabıyla karıştırılmış olabileceği akla gelmektedir.

Nevevî'nin hayatına dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Alâeddin İbnü'l-Attâr diye bilinen talebesi Ali b. İbrâhim ed-Dımaşḳī eş-Şâfiî'nin Tuḥfetü'ṭ-ṭâlibîn fî tercemeti'l-imâm Muḥyiddîn (Tuḥfetü'ṭ-ṭâlibîn fî tercemeti'l-imâm en-Nevevî) adlı çalışması önemlidir (bk. bibl.). İbnü'l-Attâr'ın Nevevî'ye tashih ettirdiği bu eser aynı konudaki çalışmalara kaynak olmuştur. Daha sonra Muhammed b. Muhammed b. Ahmed en-Nüveyrî Tuḥfetü'ṭ-ṭâlib ve'l-müntehî fî tercemeti'l-imâm en-Nevâvî, Kemâleddin İbn İmâmü'l-Kâmiliyye Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman el-Kāhirî Buġyetü'r-râvî fî tercemeti'l-imâm en-Nevâvî, Şemseddin es-Sehâvî el-Menhelü'l-ᶜaẕbi'r-ravî fî tercemeti ḳuṭbi'l-evliyâ᾽i'l-kirâm şeyḫi meşâyiḫi'l-İslâm Muḥyiddîn b. Zekeriyyâ en-Nevâvî (nşr. Mahmûd Hasan Rebî', Kahire 1354/1935), Süyûtî el-Minhâcü's-sevî (bk. bibl.), Ali et-Tantâvî el-İmâm en-Nevevî (Dımaşk 1399/1979), Abdülganî ed-Dakr el-İmâm en-Nevevî (Dımaşk 1395/1975, 1407/1987) adlı eserlerini yazmışlardır. Ahmed Abdülazîz Kāsım el-Haddâd, el-İmâm en-Nevevî ve es̠erühû fi'l-ḥadîs̠ ve ᶜulûmihî adıyla yaptığı yüksek lisans çalışmasını daha sonra yayımlamış (Beyrut 1413/ 1992), İvaz Matar es-Sa'dî de el-Mebâdi᾽ü't-terbeviyye el-müstenbeṭa mine'l-Erbaᶜîne'n-Neveviyye ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1408, Câmiatü Ümmi'l-kurâ). Ayrıca Hasan İbrâhim Abdülâl "el-Muᶜallim fi'l-fikri't-terbevî ᶜinde'l-İmâm en-Nevevî iᶜdâdühû ve şıfâtühû ve mahârâtü tedrîsihi'l-fa''âl" (Mecelletü Merkezi'l-büḥûṣ, Câmiatü'l-İmâm Muḥammed b. Suᶜûd el-İslâmiyye, II [1404/1983], s. 201-252) ve "Uşûlü'l-baḥs̠i'l-ᶜilmî ve âdâbihî ᶜinde'l-İmâm en-Nevevî" (Risâletü'l-Ḫalîci'l-ᶜArabî, VIII/24

[1408/1988], s. 35-57), Muhibbüddin Ebû Sâlih “Ḳırâ᾿âtü’t-terbeviyye ᶜinde’l-İmâm en-Nevevî” (Mecelletü Külliyeti’l-ᶜulûmi’l-ictimâᶜiyye bi-Câmiᶜati’l-İmâm Muḥammed b. Suᶜûd el-İslâmiyye, V, 1401/1981, s. 621-657), Ali Cemîl Abbas “Cühûdü Ebî Zekeriyyâ fi’l-ḳısmi’l-luġavî fî kitâbi Tehẕîbi’l-esmâ᾿ ve’l-luġāt” (Âdâbü’r-râfidîn, XVI, 1986, Musul, s. 105-144) adıyla makaleler yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ᶜarûs, “nvy” md.; Gazzâlî, el-Vasîṭ fi’l-meẕheb (nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhim - M. M. Tâmir), [baskı yeri yok] 1417/1997 (Dârü’s-selâm), I, 72-81; İbnü’l-Attâr, Tuḥfetü’ṭ-ṭâlibîn fî tercemeti’l-İmâm en-Nevevî (nşr. Fuâd Abdülmün‘im), İskenderiye 1411/1991; a.e. (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Riyad 1414; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1470-1474; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, IV, 264-268; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 395-400; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiᶜiyye, II, 476-477; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiᶜiyye, II, 153-157; Süyûtî, el-Minhâcü’s-sevî fî tercemeti’l-İmâm en-Nevevî (nşr. Ahmed Şefîk Demc), Beyrut 1408/1988; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 24-25; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 59, 70, 96-97, 115, 200, 210, 244, 340, 379, 398, 465, 490, 514, 550, 557, 688, 717, 915, 929-930, 936; II, 1039, 1162, 1188, 1613, 1648, 1833, 1859, 1873-1876, 1877, 1912-1913, 2025; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 217a-221a; Serkîs, Muᶜcem, I, 952; II, 1876-1879; Brockelmann, GAL, I, 496-501; Suppl., I, 680-686; Îżâḥu’l-meknûn, I, 252; II, 152, 199, 425; Selâhaddin el-Müneccid, Muᶜcemü’l-mü᾿erriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/ 1978, s. 113-114; Ziriklî, el-Aᶜlâm (Fethullah), IV, 42, 251; VII, 48; VIII, 149-150; Abdülganî ed-Dakr, el-İmâm en-Nevevî, Dımaşk 1407/1987, s. 202-203; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muᶜcemü’l-muṣannefâti’l-vâride fî Fetḥi’l-bârî, Riyad 1412/ 1991, s. 52, 112, 144, 188, 205, 247-248, 253, 302, 333, 340, 404; Ahmed Abdülazîz Kāsım el-Haddâd, el-İmâm en-Nevevî ve es̱eruhû fi’l-ḥadîs̱ ve ᶜulûmih, Beyrut 1413/1992; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ᶜArabî ve’l-mü᾿erriḫûn, Beyrut 1993, IV, 21-22; Sâlihiyye, el-Muᶜcemü’ş-şâmil, V, 265-276; W. Heffening, “Zum Leben und zu den

Schriften an-Nawawî's", Isl., XXII (1935), s. 165-190; XXIV (1937), s. 131-150; a.mlf., "Nevevî", İA, IX, 222-223; a.mlf., "al-Nawawī", EI[2] (Fr.), VII, 1043-1044; Eric F. F. Bishop, "The Forty (Two) Traditions of an-Nawawi", MW, XXIX (1939), s. 163-177; Khalid Alavi, "Arba'în al-Nawawî and its Commantaries", IS, XXIV/3 (1985), s. 349-356; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 126-127.

M. Yaşar Kandemir

NEVEVÎ, Muhammed b. Ömer

(محمّد بن عمر النووي)

Ebû Abdilmu‘tî Muhammed b. Ömer b. Arabî b. Alî en-Nevevî el-Câvî el-Bentenî (ö. 1316/1898)

Endonezyalı müfessir ve âlim.

1230’da (1815) veya 1231’de (1816) Cava adasının batı kısmında bulunan Bentem (Benten) bölgesinin Tenâre (Tanara) kasabasında doğdu. Babası Tenâre’de başkadılık görevini yürütmekteydi. Kardeşleri Temîm ve Ahmed’le birlikte önce babasından,

daha sonra bölgenin önde gelen âlimi Hacı Sahal’dan ders aldı. Bir süre Batı Cava’daki Purvakarta’ya gidip Hacı Yûsuf’un derslerine katıldı. On beş yaşında hacca gitti ve Mekke’de üç yıl kalarak öğrenim gördü. Dönüşünün ardından yaklaşık 1850’ye kadar ülkesinde bulundu.

1850’de tekrar Mekke’ye giden Nevevî hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Onun Mekke’ye yerleşmesinde dinî ilimleri tahsil yanında hacca gelen Cavalılar’a rehberlik etme arzusu da önemli rol oynadı. Endonezya’nın Borneo şehrinden Ahmed Hatîb Sambas, Sonde’nin küçük Sumbava adasından Abdülganî Bima, Mısır’dan Yûsuf Sümbülâvenî ve Ahmed en-Nehrâvî, Mekke müftüsü Ahmed b. Zeynî Dahlân ve Abdülhamîd Dağıstânî gibi âlimlerden ders okudu. Ayrıca öğrenim amacıyla Suriye ve Mısır’a gitti. Öğrenimini tamamladıktan sonra daha ziyade Cavalılar’la ilgilenen Nevevî çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Mekke’de tahsil görüp ülkelerine dönen talebeler vasıtası ile Endonezya’nın İslâmlaşmasında büyük rolü oldu. Bentemli Mardjuki, Jombaklı (Doğu Cavalı) Hasyim Asyari, Kudüslü (Endonezya’da bir yer) Asnavi, Madura veya Tubagus adasından Hali, Bentem civarındaki Karingin’den Muhammed Asnavi, Mahfûz b. Abdullah et-Termesî onun önde gelen talebelerindendir.

Nevevî tasavvufa da ilgi duymuş, daha çok Gazzâlî anlayışını, ahlâk ve kişilik eğitimini esas almış, talebelerine büyük sûfîlerin seçkin metinlerinden örnekler okutmuş, 1870'ten sonra Endonezya'da İslâm'ın yayılışında büyük rolü olan tasavvufî hareketlere karşı orta bir yol takip etmiştir. Bataviali Seyyid Osman gibi tarikatları dışlamamakla birlikte eski hocası ve Kādirî şeyhi Ahmed Hatîb Sambas'a da intisap etmemiş, talebelerinin tarikata girmesine izin vermemiştir. Bunda, Hicaz bölgesinin hâkim anlayışının ve ülkesinin özel şartlarının etkisinin bulunduğu düşünülebilir. Nevevî siyasete mesafeli durmasına rağmen sömürgeci güçlerin ülkesini terketmesini istemiş, onun görüşleri bazı talebelerinin bağımsızlık hareketlerinde aktif rol oynamasında etkili olmuştur. 1898 yılında Mekke'de vefat eden Nevevî'nin ölüm tarihiyle ilgili olarak 1888, 1896, 1897 gibi farklı kayıtlara da rastlanmaktadır.

Eserleri. 1. Merâḥu Lebîd li-keşfi maʿne'l-Ḳurʾâni'l-mecîd (I-II, Kahire 1305; nşr. Muhammed Emin ed-Dannâvî, Beyrut 1417/1997). et-Tefsîrü'l-münîr li-meʿâlimi't-tenzîl adıyla da anılan eser müellifin en önemli çalışması olup genellikle İbn Abbas, Fahreddin er-Râzî, Ebüssuûd Efendi ve Hatîb eş-Şirbînî'nin tefsirlerinden yararlanan müellif, dönemin fikir öncüleri olan Cemâleddîn-i Efgānî ile Muhammed Abduh'un yenilikçi görüşlerinden de etkilenmiştir. Eserde zayıf bilgilere ve İsrâiliyat'a da rastlanmaktadır (M. Ali Ayâzî, s. 639-643; Riddell, s. 195-197). 2. et-Tevşîḥ (Kahire 1305, 1310). Ebû Şücâ' el-İsfahânî'nin Şâfiî fıkhına dair et-Taḳrîb'inin (el-Muḫtaṣar) İbn Kāsım el-Gazzî tarafından yapılan Fetḥu'l-ġarîbi'l-mücîb adlı şerhi üzerine şerh tarzında yazılmış olup Ḳūtü'l-ḥabîb adıyla da neşredilmiştir (Kahire 1301, 1305, 1310). 3. Fetḥu'l-mücîb (Bulak 1276, 1292; Kahire 1297, 1298, 1306; Mekke 1316). Hatîb eş-Şirbînî'nin Şâfiî fıkhı hakkındaki Menâḳıbü'l-ḥacc'ının şerhidir. 4. Süllemü'l-münâcât (Bulak 1297; Kahire 1301, 1307). Abdullah b. Ömer el-Hadramî'nin Sefînetü'ṣ-ṣalât'ı üzerine yazılmış bir şerhtir. 5. el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn (Kahire 1300). Ahmed b. Muhammed ez-Zâhid'in telif edip Muhammed b. Osman el-Câvî el-Kārûtî'nin Fetḥu'l-mübîn adıyla 601 beyitte nazmettiği fıkıhla ilgili eserin şerhidir. 6. Kâşifetü's-secâ (Kahire 1292, 1301, 1302, 1303, 1305; Bulak 1309). Sâlim b. Semîr'in fıkha dair Sefînetü'n-necâ adlı eserinin şerhidir. 7. eṣ-Ṣimârü'l-yâniʿa (Kahire 1299, 1308, 1329; Bulak 1302). Muhammed b. Süleyman Hasebullah'ın fıkıh ilmiyle ilgili er-Riyâżü'l-bedîʿa'sının şerhidir. 8. Ẕerîʿatü'l-yaḳīn (Kahire 1304; Mekke

1317). Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin akaide dair Ümmü'l-berâhîn adlı eserinin şerhidir. 9. Nûrü'ẓ-ẓalâm (Kahire 1303, 1329). Ahmed el-Merzûkī'nin ʿAḳīdetü'l-avâmm'ının şerhidir. 10. Tîcânü'd-derârî (Kahire 1301, 1309; Mekke 1329). Bâcûrî'nin Risâle fî ʿilmi't-tevḥîd'inin şerhidir. 11. Fetḥu'l-mecîd (Kahire 1298). Hocası Ahmed en-Nehrâvî'nin kelâma dair ed-Dürrü'l-ferîd'inin şerhidir. 12. Merâḳi'l-ʿubûdiyye el-ecvibete'l-Mekkiyye (Kahire 1291, 1298, 1304, 1307, 1308, 1319, 1327; Bulak 1293, 1309). Gazzâlî'nin Bidâyetü'l-hidâye adlı kitabının şerhidir. 13. Selâlimü'l-fużalâʾ (Kahire 1301; Mekke 1315). Zeynüddin b. Ali el-Melîbârî'nin Manẓûmetü hidâyeti'l-eẕkiyâʾ ilâ ṭarîḳı'l-evliyâʾ adlı eserinin şerhidir. 14. Miṣbâḥu'ẓ-ẓulem (Mekke 1314). Müttakī el-Hindî'nin el-Minhâcü'l-etem fî tebvîbi'l-ḥikem'inin şerhidir. 15. Fetḥu'ṣ-ṣamedi'l-ʿâlim ʿalâ Mevlidi'ş-şeyḫ Aḥmed b. Ḳāsım ve yüsemmâ el-Bulûġu'l-fevzî li-beyâni elfâẓi Mevlidi İbni'l-Cevzî (Bulak 1292), Buġyetü'l-ʿavâm fî şerḥi Mevlidi seyyidi'l-enâm li'bni'l-Cevzî (Kahire 1345/1927) ve Fetḥu'ṣ-ṣamedi'l-ʿâlim ʿalâ Mevlidi'ş-şeyḫ Aḥmed b. Ḳāsım (Mekke 1306) gibi farklı isimlerle de neşredilen eser, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye veya Ahmed b. Kāsım el-Harîrî'ye ait olduğu sanılan el-ʿArûs adlı eserin şerhidir. 16. Terġībü'l-müştâḳḳīn (Bulak 1292). Medâricü'ṣ-ṣuʿûd ismiyle de basılan eser (Bulak 1296), Medine Müftüsü Ca'fer b. Hasan el-Berzencî'nin Mevlidü'n-nebî (Mevlidü'l-Berzencî, el-ʿİḳdü'l-cevher fî mevlidi'n-nebiyyi'l-ezher) adlı kitabı üzerine yazılmış bir şerhtir. 17. ed-Dürerü'l-behiyye (Bulak 1299). Aynı müellifin el-Ḫaṣâʾiṣü'n-nebeviyye'sine dair bir şerhtir. 18. el-İbrîzü'd-dânî fî mevlidi seyyidinâ Muḥammed el-ʿAdnânî (Kahire 1299). Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin Mevlidü'n-nebî'sinin muhtasarıdır. 19. Tenḳīḥu'l-ḳavli'l-ḥas̱îs̱ bi-şerḥi Lübâbi'l-ḥadîs̱. Çeşitli konulara dair hadislerin yer aldığı risâle Süyûtî'ye ait kitabın şerhi olup onunla birlikte basılmıştır (Kahire 1374, 1377 [4. bs.], 1380). 20. Keşfü'l-merûṭiyye ʿan sitâri'l-Âcurrûmiyye (Kahire 1308). Abdüsselâm en-Neberâvî'nin el-Kevâkibü'l-celiyye fî naẓmi'l-Âcurrûmiyye adlı manzum eserinin şerhidir. Nevevî kendi eserini Fetḥu Ġāfiri'l-ḫaṭıyye ʿale'l-Kevâkibi'l-celiyye fî naẓmi'l-Âcurrûmiyye ismiyle nazmetmiştir (Bulak 1298). 21. el-Fuṣûṣü'l-yâḳūtiyye (Kahire 1299). Abdülmün'im İvaz el-Circâvî'nin er-Ravżü'l-behiyye fi'l-ebvâbi't-taṣrîfiyye'si üzerine yazılmış bir şerhtir. 22. Lübâbü'l-beyân (Kahire 1301). Hüseyin en-Nevevî el-Mâlikî'nin Arap edebiyatına dair Risâletü'l-istiʿârât'ının şerhidir.

Nevevî'nin diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Ḳaṭrü'l-ġays̱ fî şerḥi Mesâʾili Ebi'l-Leys̱; Ḳāmiʿu't-ṭuġyân, Behcetü'l-vesâʾil bi-şerḥi'l-Mesâʾil, Sülûkü'l-câde ʿalâ Lümʿati'l-müfâde, ʿUḳūdü'l-lüceyn fî beyâni ḥuḳūḳi'z-zevceyn, Mirḳātü ṣuʿûdi't-taṣdîḳ fî şerḥi Süllemi't-tevfîḳ (Kahire 1298, 1305, 1306), Minhâcü'r-râġıbîn fi'ṣ-ṣafâʾi'l-ünsî ve miʿrâcü'l-vâṣılîn ile'l-ḥime'l-ḳudsî, Neḳāvetü'l-ʿaḳīde (manzum), Nihâyetü'z-zeyn fî irşâdi'l-mübtediʾîn bi-şerḥi Ḳurreti'l-ʿayn (Kahire 1297, 1298, 1299), en-Nehcetü'l-ceyyide li-ḥalli Neḳāveti'l-ʿaḳīde (Serkis, II, 1879-1883; Îżâḥu'l-meknûn [bk. bibl.]; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 394).

BİBLİYOGRAFYA

Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, I, 210, 257, 276, 340, 377, 415; II, 35-38, 58, 59, 168, 203, 204; III, 213, 245, 257, 263, 274; IV, 11, 83, 144; Serkîs, Muʿcem, II, 1879-1883; C. Snouck Hurgronje, Mekka (trc. J. H. Monahan), Leyden 1931,

s. 268-275; Brockelmann, GAL, II, 651-652; Suppl., I, 916; II, 813-814; a.mlf., "al-Nawāvī", EI² (İng.), VII, 1040-1041; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367/1948, I, 57, 213, 233, 259; III, 307, 308; Îżâḥu'l-meknûn, I, 11, 189, 204, 342, 346, 420, 464, 543, 599; II, 18, 21, 24, 105, 167, 172, 192, 218, 235, 245, 399, 468, 674, 691, 695; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 394; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 209, 210; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 83; C. Guillot, "Nawavi al-Bantani, Muhammad", Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIXe siècle à nos jours (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, I, 34; M. Ali Ayâzî, el-Müfessirûn: Ḥayâtühüm ve menhecühüm, Tahran 1414, s. 639-643; P. G. Riddell, Islam and the Malay-Indonesian World, London 2001, s. 193-197; Abdullah Muhammed Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/ 2004, III, 1809, 1997.

Erdoğan Baş

NEVEVİYYE

(النوويّة)

Şâzeliyye tarikatının Yahyâ b. Şeref en-Nevevî’ye (ö. 676/1277) nisbet edilen bir kolu

(bk. NEVEVÎ).

NEVFEL b. HÂRİS

(نوفل بن الحارث)

Ebü'l-Hâris Nevfel b. Hâris b. Abdilmuttalib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 15/636)

Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, sahâbî.

Bedir Gazvesi'nde istemediği halde müşriklerin safında yer aldı ve bu savaşta kendisi gibi esir düşen amcası Abbas'ın, diğer akrabalarıyla birlikte onun da fidyesini ödemesi üzerine Mekke'ye döndü ve bir müddet sonra müslüman oldu. Resûl-i Ekrem'in Nevfel'e fidye ödeyip kurtulmasını teklif ettiği, onun verecek bir şeyi olmadığını belirtmesi üzerine Resûlullah'ın ona Cidde'de bulunan mızraklarını vermesini teklif ettiği, bunun üzerine büyük bir şaşkınlığa düşen Nevfel'in Allah'tan başka kimsenin bilmediği bu durumu ancak bir peygamberin bileceğini söyleyerek 1000 mızrak karşılığında hürriyetine kavuştuğu ve ardından İslâm'ı benimsediği de rivayet edilmiştir. Hâşimoğulları'ndan İslâmiyet'i seçenlerin en yaşlısı olduğu bildirilen Nevfel, Hendek Gazvesi'ne çıkılacağı sırada o ana kadar gizlediği dinini ilân ederek hicret etti. Medine'ye ulaşınca Resûl-i Ekrem onu amcası Abbas'la kardeş ilân etti ve Mescidi Nebevî'nin yanındaki bir evi böldürerek onlara tahsis etti; ayrıca kendisine ait olup deve ağılı olarak kullandığı bir binayı da Nevfel'e bağışladı.

Hz. Peygamber'le birlikte Mekke'nin fethinde bulunan Nevfel, Huneyn ve Tâif gazvelerine katıldı; Huneyn'de bir ara müslümanlar bozguna uğrayıp kaçıştıkları sırada Resûlullah'ın yanında kalan az sayıdaki askerlerden biri de Nevfel'di. Ayrıca silâh ticareti yaptığından bu muharebede kullanılmak üzere 3000 mızrak bağışladı (Hâkim, III, 246). Onun tüccar kimliğiyle çelişir görünmekle birlikte evlenme konusunda yardım istemesi üzerine Hz. Peygamber'in onu bir hanımla evlendirdiği, ancak ihtiyaçlarını giderecek bir şeyleri olmadığı için kendi zırhını bir yahudiye rehin göndererek ondan 30 sa' arpa alıp yeni evlilere verdiği, bu arpanın ununun altı ay boyunca hiç eksilmediği, bu durumun Hz. Peygamber'e bildirilmesi üzerine onun, "Eğer

bıkmasaydınız unu ömür boyunca yiyebilirdiniz" cevabını verdiği yolunda bir rivayete kaynaklarda yer verilmiştir (a.g.e., a.y.). Nevfel Medine'de vefat etti. Cenaze namazını Halife Ömer kıldırdı ve Bakī' Mezarlığı'nda defnedildi. Oğulları Hâris, Mugīre ve Abdullah da sahâbî olup son ikisi Medine'de kadılık yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 44-47; Hâkim, el-Müstedrek, III, 245-247; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1512-1513; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, V, 369-370; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu'l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 320-322; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 199; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-Ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 155-156; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 577; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 63; Şevkī Ebû Halîl, Ḥuneyn ve'ṭ-Ṭâʾif, Dımaşk 1406/ 1986, s. 20; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 180, 193-194; VIII, 404; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 277; Muhammed Hamîdullah, "Huneyn Gazvesi", DİA, XVIII, 376.

Abdülkadir Şenel

NEVİ

(النوع)

Mantıktaki beş tümelden ikincisi, tür.

Eflâtun felsefesine kadar giden nevi kavramı, filozofun metafiziğinde esasen “idea” veya “form” anlamına gelen eidos -bazı durumlarda sonraları “cins” mânasında kullanılacak olan genos-terimiyle karşılanmıştır. Türlerin idealar olarak ontolojik bir gerçekliğe sahip bulunduğunu düşünen filozofun bu görüşüne Aristo karşı çıkıp ideaların ayrık birer cevher olduğu tezine itiraz etmiş, bunun yerine onu cevhere ilişkin bir ilke, yani nesnenin formel sebebi sayarak sûretin (eidos) akledilir mahiyet olduğunu ileri sürmüştür. Aristo’ya göre bir şeyi bilmek onun maddesinde içkin olan ve bütün teleolojik yapısını yöneten sûreti bilmektir. Tümel bir kavram olarak eidos terimi mantıkta yüklemlerin tümelliği ve tanımın konusu meselesiyle ilgili biçimde kullanılır. Filozofa göre yalnızca tümel tanımlanabilir ve bilimin konusu yalnızca tümeldir (Peters, s. 87, 90, 131, 185).

Mantık tarihi boyunca eski Yunan, İslâm ve Ortaçağ Latin felsefesinde gelişen terminolojide cins, nevi, fasıl, hâssa ve araz diye bilinen beş tümelin (bk. BEŞ KÜLLÎ) belirli tanımlara kavuşturularak ortak bir şema içinde tahlil edilmesinde Yeni Eflâtuncu filozof Porphyrios’un (Furfûriyûs) Eisagoge adlı kitabı Aristo mantığı ile birlikte esaslı bir hareket noktası teşkil etmiştir. Porphyrios, tercümeler döneminde Ebû Osman Saîd b. Ya‘kūb ed-Dımaşkī tarafından Arapça’ya çevrilen ve Îsâġūcî adıyla tanınan ünlü eserinde türü cins terimiyle kavramsal ilişkisi içinde tarif etmiştir. Cins bir türün cinsi, tür de bir cinsin türüdür. Dolayısıyla cins ile tür birbiriyle tanımlanmış olmaktadır. Buna göre türün ilk tanımı “cinsin altında sıralanmış olan ve cinsin özsel olarak kendisine yüklenmiş olduğu şey”, ikinci tanımı ise “aralarında özgül olarak farklı terimlerin çokluğuna özsel olarak uyan yüklem” şeklindedir. İkinci tanım, üstünde artık daha başka cinslerin yer almadığı en genel cinslerle altında artık başka türlerin yer almadığı en özel türlerin arasında kalan ve üste göre tür, alta göre cins olabilen tümel kavramlar için değil altında yalnızca bireylerin yer aldığı en

özel türler için geçerlidir. Buna göre cevher cinstir; cevherin altında cisim, cismin altında canlı cisim, canlı cismin altında hayvan, hayvanın altında akıllı hayvan, akıllı hayvanın altında insan ve insanın altında bireyler yer alır. Bu sıralamanın en üstündeki cevher en genel kavramdır ve sadece cins olan odur; insan ise en özel türdür ve yalnızca türdür; çünkü kendisinden sonraki başka türlere cins olmaz. Sıralamadaki ara tümellerden olan cisim, canlı cisim, hayvan, akıllı hayvan ise hem cins hem tür olabilir. Daha açıkçası en genel cins cins olup tür olmayan, kendi üzerinde başka bir üst cinsin bulunmadığı şey iken en özel tür tür olup cins olmayan ve tür olarak artık türlere bölünmeyen şeydir; hatta bu açıdan tür "sayıca farklı terimlerin çokluğuna özsel olarak yüklenen şey" diye tanımlanabilir (Isagoge, s. 31-44).

İlk İslâm filozofu Kindî nevi terimini cins ve fasılla birlikte tanımı mümkün kılan üç kurucu (zâtî, cevherî) tümelden biri olarak ele almış; nevin, tanımını verdiği çok sayıdaki bireye yüklendiğini, dolayısıyla o bireyler için aklî sûret olduğunu vurgulamıştır. Filozofa göre felsefî araştırma sorularından olan "Nedir?" ile "Hangisidir?"in bir arada karşılığı, var olanın tanımını yani nevini vermektedir (Resâ˒il, I, 101, 124-125, 128). Fârâbî de Porphyrius'u izleyerek nevin tıpkı cins gibi nesnelerin özüne yönelik "Nedir" sorusuna cevap oluşturduğunu, ancak nevin cinsten daha özel olduğunu bir defa daha belirtmiştir (Kitâbü Îsâġūcî, s. 76-78). Ayrıca Fârâbî nevi tıpkı cins gibi "özdeşlik sağlayan kavram" şeklinde tanımlamıştır. Buna göre Zeyd ve Amr insan nevine ait olma bakımından özdeştir (el-Vâḥid ve'l-vaḥde, s. 37).

İbn Sînâ ise genelde tümeller, özelde nevi terimiyle ilgili olarak kendisinden önceki birikimi ayrıntılı biçimde ele almış ve yeniden üretmiştir. Filozof nevi terimine dair iki tanım üzerinde önemle durmaktadır. Bunlardan ilki, "O nedir sorusunun cevabında söylenen iki tümelden daha özeli" şeklindedir (Kitâbü'ş-Şifâ˒: Mantığa Giriş, s. 55). Bu tanımda iki tümelle kastedilen cins ve nevi olup her ikisi de bir nesne hakkında sorulan "O nedir" sorusunun cevabını vermekte ortaktır. Ancak ikisini ayıran nevin cinsten daha özel bir kavram oluşudur. Diğer tanım ise "O nedir sorusunun cevabında sayıca farklı çok şeye söylenen" şeklindedir (a.g.e., s. 48; Dımaşkī'nin anılan tercümesinde biraz farklı verilmektedir; bk. Porphyrios, Îsâġūcî, s. 72). Bu tanım filozofun son dönem eserinde "yalnızca sayı

bakımından farklı" nüansıyla geçmektedir (el-İşârât, I, 202). Farklılaşmanın nevi yani nesnelerin hakikati bakımından değil yalnızca sayı bakımından olduğu ayırımı Ebherî'nin, "O nedir sorusunun cevabında hakikat bakımından değil sayı bakımından farklılaşan birçok şeye söylenen küllî" şeklindeki nevi tanımında da vurgulanmaktadır (Esîrüddin el-Ebherî, s. 3). İbn Sînâ'ya göre bir nesnenin esas yüklemi olmak bakımından cins, nevi ve fasıl ortaktır. Ancak fasıl ötekilerden "O nedir" sorusuna değil "Hangisi" sorusuna karşılık olmakla ayrılır. Bir şeyin mahiyetini onunla ilgili zâtî-tümel kavramlarla belirlemek teoriye göre onu tanımlamak anlamına gelmektedir. Bu durumda tanıma kavuşturulan mahiyet nevi denilen tümele karşılık gelmekte olup bir nesnenin eksiksiz bir tanımı yapıldığında onun türüne ilişkin kavramsal gerçekliğe ulaşılmaktadır. Tanımın verdiği bilgi bir nesnenin özüne ait zâtî mânaların tamamını içerir. Bu sebeple İbn Sînâ nevin her şeyin mahiyetinde ve sûretindeki hakikati olduğunu belirtmiştir (Kitâbü'ş-Şifâʾ: Mantığa Giriş, s. 42). Nitekim filozof, cins ve nevin birbiriyle tanımlanışını bir bilinmeyeni diğeriyle tanımlamak şeklinde yorumlayan Porphyrios'a ait yaklaşımı eleştirirken nevi teriminin yerine hakikatler, mahiyetler, zâtî formlar gibi terimlerin konulabileceğini belirtir ve bu terimlerin nevi ile eş anlamlı olduğunu vurgular (a.g.e., s. 44-46; ayrıca bk. el-İşârât, I, 219-220).

BİBLİYOGRAFYA

Porphyrios, Îsâġūcî (trc. Ebû Osman ed-Dımaşkī, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1371/ 1952, tür.yer.; a.mlf., Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş (trc. Betül Çotuksöken), İstanbul 1986, s. 31-44; Kindî, Resâʾil, I, 101,124-125, 128; Fârâbî, el-Vâḥid ve'l-vaḥde (nşr. Muhsin Mehdî), Dârülbeyzâ 1990, s. 37; a.mlf., Kitâbü Îsâġūcî evi'l-Medḫal (nşr. Refîk el-Acem, el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî içinde), Beyrut 1985 s. 75-78; İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1971, I, 174-191, 202, 219-220; a.mlf., Kitâbü'ş-Şifâʾ: Mantığa Giriş, Medhal (nşr. ve trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 40-57; Esîrüddin el-Ebherî, Îsâġūcî, İstanbul 1315, s. 3; Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İstanbul 1969-70, II, 5-14; Doğan Özlem, Mantık, İstanbul 1990, s. 75-84;

Francis E. Peters, Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü (trc. Hakkı Hünler), İstanbul 2004, s. 87, 90, 131, 185.

İlhan Kutluer

NEV‘Î

(نوعي)

(ö. 1007/1599)

Divan şairi ve âlim.

940 (1533-34) yılında Malkara’da doğdu. Adı Yahyâ’dır. Babası Pîr Ali, Ankara’dan gelip Malkara’ya yerleşmiş olan Nasuh Halife’nin oğludur. Annesi, Muhammediyye müellifi Yazıcıoğlu Mehmed’in soyundan gelir. Bir Halvetî şeyhi olan Pîr Ali önce Şeyh Bâyezîd-i Rûmî’ye, ardından İbrâhim Gülşenî’ye intisap etmiş, Malkara’da Turhan Bey Camii imamlığı ve sıbyan mektebi muallimliği yapmış, 952 (1545) yılında vefat edince ders verdiği mektebin hazîresine gömülmüştür (Nev‘îzâde Atâî, s. 68). İlk eğitimini tasavvuf konusunda yetişkin bir zat olan babasından alan Nev‘î, 957’de (1550) İstanbul’a giderek “Ahaveyn” diye bilinen iki kardeşten Karamanî Ahîzâde Ahmed Efendi’nin Dâvud Paşa Medresesi’nde ve Mehmed Efendi’nin Sahn’daki derslerine devam etti. Bu sırada Hoca Sâdeddin, Bâkî, Remzîzâde, Hüsrevzâde, Üsküplü Vâlihî, Edirneli Mehmed Mecdî, Cevrî ve Camcızâde gibi geleceğin önemli simaları olacak şairlerle arkadaşlık kurdu (a.g.e., s. 419). Ahîzâde Mehmed Efendi’ye büyük saygı ve bağlılık gösteren Nev‘î hocasının Edirne’deki Beyazıt Medresesi’ne tayini üzerine onunla beraber gitti (962/ 1555), yine hocasının Süleymaniye Medresesi’ne tayiniyle İstanbul’a dönerek mülâzım oldu (970/1563). Gelibolu’daki Balaban Paşa ve Mesih Paşa medreseleri müderrisliğine gönderilen Nev‘î (973/1566) 980’de (1572) İstanbul’da Şahkulu, ardından Murad Paşa, Câfer Ağa, bir yıl sonra da Mihrimah Sultan medreselerinde müderrislik yaptı. 993’te (1585) evlendi. İki yıl sonra tayin edildiği Çınarlı Medresesi’ndeki müderrisliği 998’e (1590) kadar sürdü. Aynı yıl Bağdat kadılığına gönderilmişse de hiç istemediği bu göreve gitmeden III. Murad tarafından Şehzade Mustafa’nın hocalığına getirildi. Bâyezid, Osman ve Abdullah adlı şehzadelerin de katıldığı bu dersler (a.g.e., s. 419) şehzadelerin öldürüldüğü 1003 (1595) yılına kadar devam etti. Daha sonra almakta olduğu maaşa ilâveten kendisine kazasker emekli maaşı bağlandı,

ayrıca kayınpederi Nişancı Mehmed Bey’in kurduğu medresenin 50 akçelik yevmiyesi de verildi. 30 Zilkade 1007 (24 Haziran 1599) tarihinde vefat edince Şeyh Vefâ Camii hazîresinde Şeyh Şâban Efendi’nin yanına defnedildi (a.g.e., s. 421). Yüksek seviyede tasavvuf terbiyesi almış bir şair olan Nev‘î, III. Murad’ın yakın ilgisini görmüş, sultandan başka hiç kimseden armağan kabul etmemiş, dünya nimetlerine değer vermediği için eline geçen bütün servetini ihtiyaç sahiplerine dağıtmış, öldüğünde hiçbir varlığı çıkmadığı için cenaze masrafları padişah tarafından karşılanmıştır (a.g.e., s. 422).

Kaynaklar Nev‘înin ilim ve fazilet sahibi bir şair olduğu konusunda birleşir ve onun rind edalı, dervişmeşrep, tasavvufa, zühd ve takvâya mütemayil bir zat olduğunu ifade eder (Âşık Çelebi, vr. 140b; Ahdî, vr. 189b; Kınalızâde, II, 1008-1009). Daha on yaşında iken babasının telkiniyle zikre başlamış, önce Sarhoş Bâlî Efendi’ye intisap etmiş, ardından Kurt Mehmed Efendi’ye mürid olmuş, daha sonra da Şeyh Şâban Efendi’den feyiz almıştır. Tasavvuf terbiyesinin izleri şiirlerinde görülen Nev‘î, Arapça ve Farsça’ya hâkim, atasözü ve deyimleri şiirlerinde ustalıkla kullanan bir şairdir. Kendisinin de ifade ettiği gibi sanat göstermeye düşkün değildir. Özellikle gazellerinde sade bir dil ve külfetsiz, akıcı bir söyleyiş görülür. Kasidelerinin nesîb

bölümleri renkli hayal ve benzetmelerle örülmüştür. Şehzade Mehmed’in sünnet düğünü münasebetiyle yazdığı “Sûriyye”si de çok meşhur olmuştur (Olgun, s. 3-12; ayrıca bk. tür.yer.). Samimi ve aşk dolu bir şair olan Nev‘î, divan şiirinin zirveye ulaştığı ve İran şiirini taklitten kurtularak kendi benliğine kavuştuğu XVI. yüzyılın ihmal edilemeyecek önemli şairlerindendir.

Eserleri. A) Manzum Eserleri. 1. Divan. İstanbul kütüphanelerinde bulunan bazı nüshaları (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4957; Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 447; Divan Edebiyatı Müzesi, nr. 157; TSMK, Revan Köşkü, nr. 780, 1966; İÜ Ktp., TY, nr. 1532, 9812, İbnülemin, nr. 2606) ve Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu nüshası ile İstanbul kütüphanelerindeki şiir mecmualarında Nev‘î’ye ait şiirler karşılaştırılarak Mertol Tulum ve M. Ali Tanyeri tarafından tenkitli metni yayımlanmıştır (bk. bibl.). Bu basımda altısı ıydiyye olmak üzere elli sekiz kaside, bir tarih, bir mesnevi, dört terkibibend, dört terciibend, bir müsemmen, iki müseddes, bir tesdis, iki

tahmis, bir muhammes, dört murabba, 559 gazel, seksen iki mukatta‘, on bir rubâî ve on yedi müfred yer alır. İki kaside ile bir tahmis ve iki gazel Farsça'dır. Nev‘î divanıyla ilgili olarak dört lisans, üç yüksek lisans (Rıdvan Uzel, Nev'î Divanı'nda Bitkiler, Ankara 1981, Hacettepe Üniversitesi) ve üç doktora tezi (M. Nejat Sefercioğlu, Nev'î Divanı'nın Tahlili, Ankara 1984; Sabahat Deniz, Onaltıncı Yüzyıl Şairlerinden Bakî, Fuzûlî, Hayalî, Nev'î ve Yahya Divanları'nda Kozmik Unsurlar, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992; Nuray Şimşek [Kartal], XVI. Yüzyıl Bazı Dîvan Şairlerinin Türkçe Divanlarında Bitkiler: Baki, Fuzulî, Hayali Beğ, Nev'î, İstanbul 1994) hazırlanmıştır. 2. Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn. Nev‘î'nin Gelibolu'da Mesih Paşa müderrisi iken 977 (1569) yılında kaleme aldığı kırk hadis tercümesidir. Bir kısmı Molla Câmî'den alınan, bir kısmı da yaygın olarak bilinen hadisler konularına göre dört bölümde toplanarak kıta şeklinde tercüme edilmiştir. Bilinen tek nüshası Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlı olan (Kemankeş, nr. 50, vr. 5a-10a) eser üzerine iki yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Gülçin Aras, Nev'î'nin Nevâ-yı Uşşak ve Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn Adlı Eserleri, 1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Semra Köse, Nev'î'nin Nevâ-yı Uşşâk, Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn ve Faslün fî Fazîleti'l-Işk Adlı Eserleri, 2001, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Hasb-i Hâl. Tasavvuf konusunda yazılmış 800 beyit civarında bir mesnevidir. Nüshaları nâdir bulunan eser (İÜ Ktp., TY, nr. 2992; TSMK, Revan Köşkü, nr. 818, vr. 76b-112b; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1104, 1105, 1106) Nev‘î'nin şeyhi Bâlî Efendi'nin işaretiyle yazılmış ve III. Murad'a takdim edilmiştir (Nev'îzâde Atâî, s. 423). Tasavvufun belli başlı esaslarının otuz altı başlık altında anlatıldığı eser üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Hande Özer, Nev'î'nin Hasb-i Hâl'i, 1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Kaynaklarda bunlardan başka Nev‘î'nin Gevher-i Râz, Leylâ ve Mecnûn, Terceme-i Kıssa-i Mûsâ ve Hızır, Münâzara-i Tûtî bâ-Zâğ adlı mesnevilerinin bulunduğundan bahsedilmektedir. Agâh Sırrı Levend'in Millet Kütüphanesi'nde (nr. 1104) bulunduğunu bildirdiği (Türk Edebiyatı Tarihi, I, 142) Gevher-i Râz Nev‘î'nin Hasb-i Hâl adlı eseridir. Aynı kütüphanede kayıtlı olan (nr. 1105, 1106) kitaplar da Hasb-i Hâl nüshalarıdır. Fehmi Ethem Karatay'ın Nev‘î'ye nisbet ettiği (Türkçe Yazmalar, I, 129) Leylâ vü Mecnûn ise Fuzûlî'ye aittir. Ancak bu yazmanın 75b-112b yaprakları arasında Nev‘î'nin Hasb-i Hâl adlı mesnevisi yer

almaktadır.

B) Mensur Eserleri. 1. Keşfü'l-hicâb min vechi'l-kitâb. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'inin tercümesidir. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar yirmi yedi peygamber adına yirmi yedi "fass"a ayrılan eserde tasavvufun en ihtilâflı ve karmaşık meseleleri açık bir dille anlatılmış ve yer yer güzel şiirlerle süslenmiştir. Nev'î bu tercümesini III. Murad'ın ve onun yakınlarından Zeyrek Ağa'nın teşviki ve Şeyh Şâban Efendi'nin himmetiyle 1002 (1593) yılında tamamlamıştır. Eserde Cendî, Dâvûd-ı Kayserî ve Molla Câmî'nin şerhlerinden yararlanılmıştır (Nev'îzâde Atâî, s. 423). Kütüphanelerde birçok nüshası bulunan eserin (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 208, Kılıç Ali Paşa, nr. 582; Köprülü Ktp., nr. I/715; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1252, Revan Köşkü, nr. 488; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 476) hacmi nüshalara göre 250-300 varak arasında değişmektedir. 2. Netâyicü'l-fünûn ve mehâsinü'l-mütûn. Nev'î'nin hemen her kütüphanede nüshaları bulunan ve tarih, hikmet, hey'et, kelâm ve usûl-i fıkıh, hilâf, tefsir, tasavvuf, rüya, remil, efsun ve tıp, felâhat-nücûm, fal ve zîc gibi on iki fenni içine alan küçük hacimli ansiklopedik bir çalışmadır (İÜ Ktp., TY, nr. 3805, 4329, 4330, 4332, 4333, 4334, 5001/2; TSMK Revan Köşkü, nr. 1077, 2046/5; British Museum, Add, nr. 7898; Bibliothek Nationale, AF, nr. 44, Suppl., nr. 197; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3825/I, Tırnovalı, nr. 1865/I; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 535). III. Murad'a takdim edilen eser üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Nadir İlhan, Nev'î Efendi: Netâyicü'l-fünûn ve Mehâsinü'l-mütûn: Giriş-Metin-Dizinler, 1992, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Eser ayrıca Ömer Tolgay tarafından İlimlerin Özü adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1995). 3. Nevâ-yı Uşşâk. Nev'î'nin küçük fakat önemli çalışmalarından biridir. Bir kıtayla başlayan bu münâcât Sinan Paşa'nın Tazarrunâme'si üslûbunda yazılmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 3958; Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 2058/5, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 795, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2839/1). Gülçin Aras

ve Semra Köse eser üzerinde birer yüksek lisans tezi hazırlamıştır (yk. bk.). 4. Faslun fî fazîleti'l-ışk. Aşkın mahiyeti ve âşıkların çektiklerini anlatan küçük hikâye ve şiirlerle süslenmiş on üç sayfalık bu risâlenin Nevâ-yı Uşşak'ın (İÜ Ktp., TY, nr. 3958) sonunda yer alan bir nüshası bilinmektedir (Diriöz, VII [1977], s. 91). Eser üzerinde Semra Köse yüksek lisans

çalışması yapmıştır (yk. bk.). 5. Fezâilü'l-vüzerâ ve hasâilü'l-ümerâ. Devlet idaresinde vezirin önemini anlatan on dört sayfalık bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2893). Mukaddimeden sonra "adâlet" redifli bir kaside yer alır (a.g.e., VII [1977], s. 91). 6. Risâle-i Şikâyet-i Rûzigâr. Fezâilü'l-füzalâ ve hasâilü'l-ümerâ'nın sonunda yer alan bu dört sayfalık risâle de tahminen Sinan Paşa için yazılmıştır (a.g.e., VII [1977], s. 91). 7. Sinan Paşa'ya Mektup. Sadrazam Sinan Paşa'nın, "Şair ehl-i ilm olmaz" sözü üzerine yazılan ve şiirin bir ilim sayıldığı, gerçek şairlerin aynı zamanda ilim sahibi olduklarını, Hz. Peygamber'in şiiri ve şairleri sevdiğini anlatan mektubun metni Nev'î'nin oğlu Atâî'nin eserinde yer almaktadır (Nev'îzâde Atâî, s. 324-325). 8. Tercüme-i Münşeât-ı Hâce-i Cihân. Bilinen tek nüshası British Museum'dadır (Or. nr. 7701; bk. İA, IX, 225). 9. Gül-i Sadberg. Şairin divanında da yer alan dinî-tasavvufî hikmet ve öğütlerle dolu bu kaside ayrı bir eser hüviyetinde görünmektedir (bk. DİA, XIV, 225).

Nev'î'nin Muḥaṣṣılü'l-kelâm (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2352), Şerḥ-i Risâle-i Ḳudsiyye, Şerḥu Heyâkilü'n-nûr, Risâle-i Manṭıḳ (İÜ Ktp., TY, nr. 1725), Risâletü'l-kelâmiyye (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 860/22) gibi Arapça kitapları da vardır. Nev'îzâde Atâî babasının tefsir, kelâm, tasavvuf, akaid, mantık vb. konularda otuzdan fazla eserinin bulunduğunu kaydederse de (Zeyl-i Şakāik, s. 421) bunların çoğu henüz ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nev'î, Divan (haz. Mertol Tulum - M. Ali Tanyeri), İstanbul 1977, hazırlayanların girişi, s. VII-XIII; a.mlf., İlimlerin Özü (nşr. Ömer Tolgay), İstanbul 1995, s. 18; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 140b-141a; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 189b; Beyânî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 2568, vr. 95a-96a; Kınalızâde, Tezkire, II, 1008-1011; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 3289, vr. 74b-79a; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 143a-b; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 120 vd.; Rızâ, Tezkire, İstanbul 1326, s. 96; Hammer,

GOD, III, 108; Nev'îzâde Atâî, Zeyl-i Şakāik, İstanbul 1268, s. 68, 324-325, 418-427; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 329 vd.; Gibb, HOP, III, 173; Sicill-i Osmânî, IV, 634; Osmanlı Müellifleri, II, 437-439; Fâik Reşâd, Eslâf, İstanbul 1311, I, 29-31; İbrahim Necmi [Dilmen], Târîh-i Edebiyyât Dersleri, İstanbul 1338, I, 112 vd.; Sadettin Nüzhet [Ergun], Tanzimat'a Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi ve Nümuneleri, İstanbul 1931, s. 229-230; Tahir Olgun, Şâir Nev'î ve Sûriyye Kasidesi, İstanbul 1937, s. 3-12; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 531; Mehmet Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî, Millî Ktp., nr. 611, II, 1113-1114; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 129; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 142, 166, 285, 294, 298, 300; Mustafa Nejat Sefercioğlu, Nev'î Dîvânı'nın Tahlîli, Ankara 1990, s. 1-19; Nadir İlhan, "Nev'î Efendi: Netâyicü'l-Fünûn ve Mehâsinü'l-Mütûn", Tuncer Gülensoy Armağanı (haz. Ahmet Buran), Kayseri, ts. (Bizim Gençlik Yayınları), s. 254-259; Fahri Unan, "XVI. Yüzyıl Ulemâsından Nev'î Efendi'ye Göre Osmanlılarda İlim ve Âlim Anlayışı", Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, Bildiriler (haz. Alâaddin Aköz v.dğr.), Konya 2000, s. 257-266; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî Mektebâti İstânbûl ve Anâtûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1653-1654; Meserret Diriöz, "Nev'î", TD, VII (1977), s. 83-102; Harun Tolasa, "Divan Şairlerinin Kendi Şiirleri Üzerindeki Düşünce ve Değerlendirmeleri", TDEAD, sy. 1, İzmir 1982, s. 15-47; Cemal Kurnaz, "Necâtî Beğ, Ahmed Paşa, Hayalî Beğ ve Nev'î Divanlarındaki Teşbih ve Mecaz Unsurları", TKA, XXV/ 1 (1987), s. 127-173; Tunca Kortantamer, "Nev'î Efendi'nin Sadrazam Sinan Paşa'ya Ders Veren Bir Mektubu", Osm.Ar., sy. 11 (1991), s. 215-228; İ. Hakkı Aksoyak, "Nev'î'nin Bilinmeyen Şiirleri", Erciyes, XX/229, Kayseri 1997, s. 17-18; İ. Çetin Derdiyok, "Nev'î'nin Gül-i Sadberg'i", TK, XXXVIII/449 (2000), s. 524-533; Abdülkadir Erkol, "Divan Edebiyatı'nda Hazaniyye ve Nev'î'nin 'Hazaniyye-i Latîfe', İsimli Kasidesi", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 18, Erzurum 2001, s. 107-152; Erol Çöm, "Nev'î Divanında Günlük Hayat", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 11, Konya 2002, s. 201-222; Hasibe Mazıoğlu, "Nev'î'nin Hayatı ve Kişiliği", JTS, XXVIII/1 (2004), s. 137-167; Abdülkadir Karahan, "Nev'î", İA, IX, 224-226; a.mlf., "Nev'î", TA, XXV, 214-215; F. Babinger, "Newʿī", EI² (İng.), VIII, 8-9; "Nev'î", TDEA, VII, 42-43.

Nejat Sefercioğlu

NEV‘ÎZÂDE ATÂÎ

(bk. ATÂÎ, Nev‘îzâde).

NEVM

(bk. UYKU).

NEVREKOP

Bulgaristan'ın güneybatısında tarihî bir kasaba.

Günümüzde Goce Delčev adıyla anılmakta olup denizden 540 m. yüksekte, Rodoplar ve Pirin dağları arasında geniş bir düzlük (Nevrekop ovası) üzerinde ve Yunan-Bulgar sınırının 20 km. kadar kuzeyinde kurulmuştur. Mesta Karasu (günümüzde Mesta) nehri kasabanın birkaç km. doğusundan geçer ve bölgeyi Yunan Makedonyası ile Balkanlar'ın içlerine bağlayan yolların geçmesine kolaylık sağlar. Kasaba, 9 km. kadar uzakta bulunan Nikopolis ad Mestum adlı antik yerleşmenin mirasçısı olarak ortaya çıkmış, şehrin isminin de antik Nikopolis'ten geldiği ileri sürülmüştür.

Osmanlılar döneminde bir hıristiyan köyü olmaktan çıkarak bir İslâm-Türk şehri ve bölgedeki önemli bir dinî merkez haline gelen Nevrekop ve çevresi, Osmanlı idaresi altına Gazi Evrenos Bey'in Siroz ve Drama yakınlarındaki önemli kaleleri ele geçirmesi sırasında 776-785 (1374-1383) yılları arasında girmiş olmalıdır. Nevrekop ovası ve biraz kuzeyindeki Razlog / Razlık vadisinin ele geçirilmesiyle birlikte Osmanlılar, Filibe (Plovdiv) ve Çepino vadisi yoluyla Trakya ovası arasında bağ kurdular.

Osmanlı idaresinde Serez (Serres) sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Nevrekop'la ilgili ilk kayıtlara 849 (1445) tarihli defterde rastlanır (BA, MAD, nr. 525). Buna göre Nevrekop 137 hâne hıristiyandan oluşan büyük bir köy durumundaydı ve döneminde bölgedeki en büyük yerleşim birimiydi. 858-859 (1454-1455) tarihli defterde ise 265 hıristiyan hânesi yanında on iki hâne müslüman nüfusun varlığı dikkati çeker (BA, TD, nr. 3).

Bu tarihlerden 922'ye (1516) kadar geçen süre zarfında bölgede önemli değişimler yaşandı. Trakya ovası ve Doğu Makedonya yoluyla Anadolu'dan gelen yörükler hıristiyan Bulgarlar'ın yaşadığı köylere ve Nevrekop kasabasına yerleşmeye başladı. 922-923'te (1516-1517) kasabada 319 hıristiyan hânesiyle 167 müslüman hânesi mevcuttu (yaklaşık 2000 kişi). 936'da (1529-30) nüfus daha da arttı. Hıristiyan hâneleri 385'e müslüman

hâneleri ise 281'e çıktı. Böylece % 42'si müslüman olan 3000'e yakın sakiniyle Nevrekop dönemin ölçülerine göre önemli bir kasaba özelliği kazandı. 977'ye (1569-70) doğru bölgede İslâmiyet önemli ölçüde yayıldı. Kasabada müslümanlar toplam nüfusun üçte ikisini teşkil etti. Mahalle sayıları da bu değişikliği açık bir şekilde gösterir. 1529'da beş müslüman ve on üç hıristiyan mahallesi varken 1570'te bu sayı on üç müslüman ve altı hıristiyan mahallesi şeklindeydi. Sonuncu tarihte müslümanların sadece % 14'ü sonradan ihtidâ edenlerden oluşuyordu. Bu da yörede yaşayan müslümanların çoğunluk itibariyle

Güney Makedonya'dan gelen Türk göçleri sonucu oluştuğunu ortaya koyar.

Nevrekop'un hıristiyanlardan ibaret bir köy olmaktan çıkıp bir müslüman kasabasına dönüşmesinde Rumeli Beylerbeyi Dayı Karaca Bey'in oğlu olan Mehmed Bey tarafından yaptırılan (1480-1490) muhteşem kubbeli bir cami, okul ve Mesta Karasu nehri üzerindeki köprü önemli rol oynadı. II. Bayezid dönemi vezirlerinden Koca Mustafa Paşa da medrese ve hamam yanında burada bir cami yaptırttı. Ayrıca Şevval 972'de (Mayıs 1565) Kanûnî Sultan Süleyman Nevrekop'taki yetkililerden oğlu Şehzade Mehmed'in hâtırasına bir cami ve musallâ yaptırmalarını istemişti.

Nevrekop kasabasında olduğu gibi bazı köylerinde de benzeri yavaş fakat yoğun bir İslâmlaşma süreci yaşandı. 1529 yılında kırsal nüfusun % 13'ünü, 1570'te ise % 28'ini müslümanlar teşkil ediyordu. Zaman içerisinde bu durum biraz daha artarak sürdü. 1900'de 123 köyüyle bütün Nevrekop kazası 12.500 Türkçe konuşan, 26.960 Bulgarca konuşan (Pomak) müslüman ve 35.310 hıristiyan Bulgar nüfusa sahipti. 1570-1900 yılları arasında İslâmiyet böylece % 28'den % 53 oranına ulaştı. Öte yandan burada Ortodoks piskoposluğu XVI. yüzyıldan beri mevcuttu, ancak piskoposların listesine 1622 yılından itibaren rastlanır.

Kasabanın Osmanlı dönemine ait en ayrıntılı tasviri, Evliya Çelebi tarafından yanlış biçimde de olsa Vetrine olarak (Şimdiki Yunan Makedonyası'ndaki Neo Petritsi) kaleme alınmıştır. Evliya Çelebi Nevrekop'u pek çok camisi, dergâhları, hanları, hamamları, medreseleri ve mahallî idarî binasıyla büyük ve güzel bir kasaba şeklinde tanımlar. XVIII. yüzyılda kasaba yavaş da olsa büyümesini sürdürdü. 1847'de Fransız

seyyahı ve coğrafyacı Viquesnel, Türkler, Bulgarlar ve birkaç Ortodoks Eflak'ın yaşadığı 1000 evden, gördüğü on iki minareden, hanları ve hamamları bulunan oldukça büyük bir pazardan söz eder. 1809 ve 1811'de Nevrekop'un hıristiyan cemaati küçük bir kilise inşa etti. 1833 ve 1841'de biraz da Tanzimat reformlarının sağladığı rahat ortamın ifadesi olarak büyük ve âbidevî bir kilise yapıldı. 1820'lerde ise son olarak günümüzde sadece birkaç eski fotoğrafı kalan büyük kubbeli cami inşa edildi.

1324 (1906) yılına ait Selânik Vilâyeti Salnâmesi'nden Nevrekop kasabasının yirmi mahalle, 1432 hâne, 598 dükkân, on iki cuma camisi, dört mescid, iki kilise ve en az sekiz derviş tekkesine sahip olduğu dikkati çeker. 1908 tarihli bir Yunan kaynağında burada 5900 kişinin yaşadığı, bunun 3865 Türk, 490 müslüman Çingene, Yunan Ortodoks kilisesine bağlı 595 ve Bulgar piskoposluğuna bağlı 900 hıristiyandan ibaret olduğu belirtilir. Aynı kaynak Nevrekop kazasının nüfusunun çoğunlukla müslümanlardan oluştuğunu haber verir (toplam 83.000 sakinin 51.000'i, yaklaşık % 61). 1303 (1885-86) tarihli salnâme daha düşük rakamlar verse de Yunan kaynağında gösterildiği gibi müslümanların aynı yüzdelik orana sahip olduğuna işaret edilmiştir.

1912'de Birinci Balkan Savaşı esnasında Nevrekop'un Bulgarlar tarafından alınması müslümanların toplu olarak göç etmesine yol açtı. Müslümanların boşalttığı Nevrekop ve köylerine Yunanlılar tarafından ele geçirilen Drama ve Serez bölgelerinden sürülen Bulgar göçmenleri yerleşti. Bu eğilim zamanla daha da arttı. Günümüzde birkaç Çingene müslüman ailesi bir tarafa bırakılırsa kasaba nüfusu tamamıyla hıristiyan-Bulgarlar'dan oluşur (1978 nüfusu 17.800). Müslümanlarla birlikte Osmanlı mimarisi de ortadan kalkmıştır. Bugüne sadece Karaca Bey oğlu Mehmed Bey Camii'nin kalıntıları ile yanındaki Koca Mustafa Paşa Hamamı'nın çok kötü durumdaki harabeleri ulaşmıştır.

1960'lı yıllarda ve 1973'te olayların zirveye çıktığı hareketli dönemlerde Nevrekop'un dağ köylerinde yaşayan Pomaklar, komünist rejimi tarafından dinlerini değiştirmek ve "Bulgar asıllarına dönmek" için çok büyük baskılara mâruz kaldı. Şiddete başvurularak direnişi kırılan Pomaklar'dan sonra müslümanlar da büyük çapta yeni isimler almaya zorlandı, evlerinden sürülerek Bulgarlar'ın arasına (müslümanların bulunmadığı yerlere)

dağıtıldı. Komünist yönetimin sona ermesiyle birlikte pek çoğu dağlık bölgelerdeki kendi köyüne döndü, mütevazi İslâmî yaşamlarını yeniden canlandırdı; bunlar dışarıdan aldıkları yardımlarla tahrip edilmiş veya yıkılmış camilerini tekrar inşa ettiler.

Nevrekop'ta bazı Osmanlı yazarları yetişmiştir. Şair, âlim ve Nakşibendî dervişi olan, uzun yıllar Mısır'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın hizmetinde bulunan ve 1248 (1832) yılında Nevrekop'ta vefat eden Rânâ Mustafa Efendi bunların en önde gelenlerindendir. Kavala'da 1818-1821 yılları arasında inşa edilen Mehmed Ali Camii ile yakın benzerlikleri bulunan Nevrekop'taki kubbeli camiyi yaptıran da muhtemelen bu zattır. Daha önemli olanı ise Halvetiyye tarikatının Zühriyye şubesini kuran Zührî Ahmed Efendi'dir. Zührî Ahmed Efendi 1157'de (1744) Selânik'te vefat etmiş ve aynı mahalde kendisinin inşa ettirdiği tekke ve kütüphanenin olduğu yerde defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 3; BA, MAD, nr. 525; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 761-762; A. Viquesnel, Voyage dans la Turquie d'Europe, Paris 1868, tür.yer.; V. Kančev, Makedonija, etnografija i statistika, Sofia 1900, s. 493-497; Z. Čankov, Geografski rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 296-297; B. Laourdas, Hé Métropolis Neurokopiou 1900-1907, Thessaloniki 1961, tür.yer.; A. Stojanovski, "La population dans les villes Macédoniennes aux XVe et XVIe siècles", Les Macédoniens dans le passé, Skopje 1970, s. 119-134; Cvetana Dremsizova-Nelčinova, Arheologičeski pametnitsi Blagoevgradski okrag, Sofia 1987, tür.yer.; Str. Dimitrov, "Demografski otnošenija i pronikvane na Isljama v zapadnite Rodopi i dolinata na Mesta prez XV-XVII v.", Rodopski Sbornik, I, Sofia 1965, s. 63-114; M. Sokoloski, "Nevrokop i Nevrokopsko vo XV i XVI vek", Prilozi-Makedonska Akademijana Naukite i Umetnostite, II, Skopje 1975, s. 5-31; E. Raduschev, "Demographische und ethnographische Prozesse in den Westrodopen im 15.-18. Jahrh", Bulgarian Historical Review, III/4, Sofia 2002, s. 3-50; M. Kiel, "Newrokop", EI² (İng.), VIII, 9-11; "Goce Delčev",

Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1964, II, 52; “Nevrokopska Kotlovina”, a.e., Sofia 1966, III, 554.

Machıel Kıel

NEVRES, Abdürrezzâk

(عبد الرزّاق نورس)

(ö. 1175/1762)

Divan şairi.

Aslen Kerküklüdür. XIX. yüzyıl şairi Osman Nevres'ten ayırt edilebilmesi için Nevres-i Kadîm olarak anılır. Bağdatlı İsmâil Paşa babasını Abdullah diye kaydederse

de (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 567) şairin yakın dostu olan Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin baba adını Mehmed olarak belirtmiştir (Mecelletü'n-nişâb, vr. 429b). Eserlerinden iyi bir medrese tahsili gördüğü, Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildiği anlaşılan şairin ilk görevi Hekimoğlu Ali Paşa'nın Tebriz cephesi seraskerliğinde (Zilkade 1138 / Temmuz 1726) onun resmî mektupçuluğudur. Ali Paşa'nın maiyetinde pek çok yer gezdi. Paşa sadrazamlık göreviyle İstanbul'a döndüğünde beraberinde şairi de getirip kütüphanesine hâfız-ı kütüb tayin etti (Târihçe-i Nevres, vr. 397a). Nevres, gerek sadrazama yakınlığı gerekse ilmî ve edebî kudretiyle İstanbul'da kendisine iyi bir çevre edinince müderrisliğe başladı (1147/1734, Münşeât, vr. 67a-b), bu arada Kazasker Seyyid Abdullah Efendi'nin kızı ile evlendi. Müderrislikten kadılığa geçince Üsküdar'daki Suğrâ Mahkemesi nâibi oldu. Mevâlî-i devriyye sınıfına intisap ederek Bosna kadılığına gönderildiyse de (1154/1741) ertesi yıl azledildi. Bosna kazasının geliri Nâib Abdullah Efendi'ye verilince beş yıl boyunca geçim sıkıntısı içine düştüğü, dördüncü yılda Sadrazam Tiryâkî Mehmed Paşa'nın gazabına uğrayarak onun emriyle bir müddet evinde oturmak mecburiyetinde kaldığı bir mektubundan anlaşılmaktadır (a.g.e., vr. 19b - 21a). Daha sonra kısa bir süre Tokat kadılığı yaptı (1161/1748) ve bir müddet İstanbul'da bulundu. Süresi dolmadan Filibe kadılığından azledilince (1162/1749) I. Mahmud'un fermanıyla Edirne'de birkaç ay ikamete mecbur tutuldu (a.g.e., vr. 16b, 19b), ardından Girit'teki Resmo kasabasına sürüldü. Burada altı yıl kaldıktan sonra III. Osman devrinde sürgün yeri Bursa'ya çevrildi ve III.

Mustafa zamanında affedilerek İstanbul'a gelebildi. Sadrazam Koca Râgıb Paşa tarafından Kütahya kadılığına tayin edildiyse de (Cemâziyelevvel 1171 / Ocak 1758) oradan mâzulen İstanbul'a dönünce yeniden Bursa'ya sürgüne gönderildi. Bursa'ya varışından birkaç gün sonra vefat etti. Bazı kaynaklarda sürgün yerinin Kütahya olarak gösterilmesi doğru değildir. Ölümüne, "Oldu Bursa'da revan Nevres Efendi bâkîye" mısraı tarih düşürülmüştür. Vaktiyle Üftâde Camii hazîresinde olan kabrinin yeri belli olmamakla birlikte üzerinde, "Hüvallāhü'l-bâkī mevâlî-i kiramdan merhum ve mağfûrun leh Nevres Abdürrezzâk Efendi ruhu için el-Fâtiha 1175" yazılı mezar taşı Bursa Müzesi'ndedir.

Nevres-i Kadîm keskin söyleyişi, dilini tutamayışı, küfürbaz oluşu dolayısıyla çevresindeki insanları sık sık gücendirmiş, bu yüzden ömrünün büyük kısmı sürgünde geçmiştir. Bununla beraber mevcut divanında Safevî Hükümdarı Nâdir Şah hakkında söylediği rubâî ile iki küfürlü kıtadan başka hiciv özelliği taşıyan manzumesi bulunmamaktadır. Lâle Devri'nin kapandığı bir dönemde yıldızı parlayan sanatkârların en önemlilerinden sayılır. Kaynaklarda kendine mahsus tavır ve eda sahibi bir şair olarak nitelendirilmiş, Tanzimat yazarları tarafından divan şiirinin üstatları arasında zikredilmiştir. Çalkantılı hayatının iniş ve çıkışları, mevki ve makam beklentileri, maddî sıkıntılar, hastalıklar, sürgün ve gurbet acıları yanında sosyal şikâyetler, gördüğü aksaklıklar, zamanındaki hatalı anlayışlar da şiirlerinde sık sık yer alır. Tarih kıtalarından ise devrinin tarihî vak'aları, mimari yapıları, sanayi faaliyetleri, terfi ve aziller takip edilebilir.

Eserleri. 1. Türkçe Divan. Yirmi üç nüshası bilinen divanda yirmi yedi kaside, yetmiş yedi tarih, bir terciibend, bir terkibibend, bir tahmis, 148 gazel, on altı muamma, bir lugaz, sekiz rubâî, on bir kıta, on nazım, on altı müfred olmak üzere 3388 beyit tutarında 317 şiir bulunmaktadır. Hüseyin Akkaya tarafından önce doktora çalışması olarak tenkitli metni ortaya konulmuş, ardından da yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. Farsça Dîvân. Toplam 1132 beyitlik bu divanın on kadar yazmasından bir kısmı Türkçe divanla bir aradadır (Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 407; Râgıb Paşa Ktp., Yahyâ Recâî, nr. 309). Bu divanda beş kaside, üç tarih, iki tahmîs, bir sâkînâme, altmış beş gazel, otuz beş muamma ve lugaz, sekiz rubâî ve kıta, on iki müfred yer almaktadır. Adem Karadere divanı üzerinde yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2000, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3.

Gazve-i Bedir. Dinî-destanî mahiyette 371 beyitlik bir mesnevidir. Tesbit edilebilen yegâne nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı Türkçe Divan'ın başında yer almaktadır (TY, nr. 66, vr. 1b-15b). İlk defa Ömer Faruk Akün tarafından ilim âlemine tanıtılan eserin tenkitli metnini küçük bir inceleme ile birlikte Hüseyin Akkaya yayımlamıştır (bk. bibl.). 4. Târihçe-i Nevres. Bazı kaynaklarda, Hekimoğlu Ali Paşa tarafından Tebriz'in 1143 (1731) yılında İranlılar'dan geri alınışını anlatan bir risâle şeklinde tanıtılarak (TCYK, fas. II, s. 210) kütüphane kataloglarında Vekāyi-i Tebrîz, Tebrîziyye-i Hekimoğlu Ali Paşa gibi adlarla anılmışsa da bu doğru değildir. Eser, Şah II. Tahmasb'ın büyük bir orduyla 1731'de Revan Kalesi'ne saldırmasının ardından Diyarbekir Valisi Hekimoğlu Ali Paşa'nın serasker olarak Revan'a gidip kaleyi müdafaa edişi ve Safevî ordusunu bozguna uğratışı üzerine

sadrazamlıkla mükâfatlandırılarak geldiği İstanbul'da karşılanmasını ve yapılan törenleri anlatmaktadır. Târihçe-i Nevres de Hüseyin Akkaya tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 2004). 5. Münşeât. Nevres'in aynı zamanda bir münşî olarak şöhret kazanmasına yol açan eserde seksen üç parça yer alır. İlk elli altı parça mektup, diğerleri arzıhal, duânâme, niyaznâme, muhabbetnâme şeklinde kaleme alınan eserde şairin hayatı hakkında çeşitli bilgiler mevcuttur. Babinger, Münşeât'ın Eser-i Nâdir adıyla basıldığını söylerse de (GOW, s. 295) Eser-i Nâdir Osman Nevres'e aittir. 6. Mebâligu'l-hikem. İranlı mutasavvıf Abdullah-ı Ensârî'nin tasavvufî konuları özlü bir anlatımla dile getiren Ey Dervîş isimli küçük eserinin genişletilmiş Türkçe çevirisidir (İstanbul 1302). Bir mukaddime ile Farsça metin ve Türkçe tercümelerinin münâvebeli bir şekilde sıralanmasından oluşur. Serbest bir üslûpla tercüme ve şerhedilen eser 1172 (1759) yılında tamamlanarak Koca Râgıb Paşa'ya sunulmuştur. 7. Tercüme-i Târîh-i Cihangir Şah. Bâbürlü Hükümdarı Cihangir Şah'ın Farsça olarak kaleme aldığı Tüzük-i Cihângîrî adlı hâtıratının tercümesidir. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan (TY, nr. 2544) bu hacimli eser III. Mustafa'nın emriyle Türkçe'ye çevrilmiştir. Yer yer sade bir dilin kullanıldığı eser Nevres'in süslü nesirdeki başarısını göstermesi bakımından önemlidir. 1786 yılından itibaren kısmen veya tamamen İngilizce'ye ve başka dillere tercüme edilmiştir (Storey, I, 558).

BİBLİYOGRAFYA

Nevres, Târihçe-i Nevres, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3442/2, vr. 397a; a.mlf., Münşeât, İÜ Ktp., TY, nr. 1695, vr. 16b, 19b-21a, 67a-b, 397a; Hâkim Mehmed, Târih, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 231, vr. 135b, 278a; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), II, 47; Müstakimzâde, Mecelletü’n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 429b; a.mlf., Tuhfe, s. 676; Vâsıf, Târih, I, 211; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Şâhidü’l-müverrihîn, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 362, vr. 24b; Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey, Mecmûatü’t-terâcim, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 788, vr. 39a; Fatîn, Tezkire, s. 419; Mehmed Tevfik, Mecmûa-i Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 113a; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1308, s. 328-329; Nâmık Kemal, Tâkib, İstanbul 1312, s. 27-29; Sicill-i Osmânî, IV, 587; Osmanlı Müellifleri, II, 459; Hammer, GOR, IX, 643-644; a.mlf., GOD, IV, 321-327; Flügel, Handschriften, III, 486; Storey, Persian Literature, I, 558; Babinger, GOW, s. 295; a.mlf. (Üçok), s. 322; a.mlf., “Newres”, EI² (İng.), VIII, 9; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 567; W. Björkman, “Die Klassisch-Osmanische Literatur”, Ph.TF, II, 449; Gibb, HOP, IV, 133-139; TYDK, III, 785-789; Atâ Terzibaşı, Kerkük Şairleri, Bağdad 1382/1963, I, 22; a.mlf., “Nevres, Abdürrezzak”, TA, XXV, 215-216; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1976, II, 752; M. Götz, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1968, II, 229-230; Şerife Yağcı, Nevres-i Kadim Divanı ve İndeks (yüksek lisans tezi, 1993), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hüseyin Akkaya, Nevres-i Ḳadīm and his Turkish Dīvān: Nevres-i Ḳadīm ve Türkçe Dīvānı, Harvard 1996, I-II; a.mlf., “Nevres-i Kadîm’in Gazve-i Bedr Adlı Mesnevîsi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II, Sivas 1998, s. 145-178; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4607; Ömer Faruk Akün, “Nevres, Abdürrezzâk”, İA, IX, 228-231; M. Münir Aktepe, “Hekimoğlu Ali Paşa”, DİA, XVII, 167.

Hüseyin Akkaya

NEVRES, Osman

(ö. 1293/1876)

Divan şairi.

Rum asıllı olup muhtemelen 1236'da (1820-21) Sakız'da doğdu. Bağdat ve Şam valiliği yapan Ali Rızâ Paşa'nın hizmetkârlarından Süleyman Efendi tarafından sekiz dokuz yaşlarında satın alınıp yetiştirildikten sonra paşaya takdim edildi ve onun himayesinde medrese tahsili gördü. Bağdat'ta vilâyet kâtipliği yaptığı sırada şiirle ilgilendi. Hâmisinin ölümü üzerine (1846) İstanbul'a gidip Hariciye Mektûbî Kalemi'nde görev aldı. Bu dönemde Müşir Abdülkerim Nâdir Paşa'ya intisap ederek onunla beraber tekrar Bağdat (1848) ve Hicaz'a (1852) gitti. 1858'de mütemâyiz rütbesiyle ve Irak-Hicaz orduları muhasebeciliğiyle Bağdat'a döndü. Bu yıllarda büyük emeklerle evinde güzel bir çiçek bahçesi meydana getirdi. İstanbul'a gitmeyi çok istediği halde İkinci Ordu muhasebeciliğiyle Şumnu'ya gönderildi (1872). Bağdat'ta iken adının karıştığı bir suistimal yüzünden görevinden alındı ve bir buçuk yıl kadar Şumnu'da yaşadı. İstanbul hasreti ve hırsızlık isnadı aklî dengesinin bozulmasına sebep oldu. İstanbul'a götürülerek Haydarpaşa Hastahanesi'ne yatırıldı. Kısmen iyileşince Zaptiye Nezâreti mektupçuluğuna getirildi (1874). Ancak bir müddet sonra şuuru yeniden bozulduğundan Üsküdar'daki evine çekildi. 6 Şubat 1876'da vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Nevres kendi döneminde şairliğinden ziyade münşîliğiyle tanınmıştır. Nesrinin Âkif ve Mustafa Reşid paşaların, nazmının ise Ali Rızâ Paşa'nın etkisinde geliştiği söylenir. Şiirlerin şekil ve muhtevasında gösterdiği yenilikleri nesirde gösterememiştir. Bağdat'ta sıbyan mektebine giderken şiir yazmaya başladığı söylenen şairin ilk uzun manzumeleri Ali Rızâ Paşa'ya hitaben söylediği kasidelerdir. Daha çok Fuzûlî'den etkilenmiş, Nevres-i Kadîm (Abdürrezzâk), Nedîm, Tarihçi Râşid, Keçecizâde İzzet Molla gibi şairlerle Ali Rızâ, Mûsâ Kâzım ve Ziyâ Paşa gibi çağdaşlarına nazîreler yazmıştır. Süleyman Senih, Sırrı Paşa ve Nasûhîzâde'den şiir öğrenen Nevres, Arapça ve Farsça'sını geliştirerek bu dillerde de şiir

yazmıştır. Hatta Arapça şiirlerinin Türkçe şiirlerinden daha üstün olduğu söylenir. Ziyâ Paşa ve Muallim Nâci gibi şairler tarafından takdir edilen şiirleri bilhassa Irak Türkleri arasında şöhret kazanmış, bestelenen na'tları tekkelerde icra edilmiştir. Şarkı da besteleyen Nevres genellikle şiirlerinde klasik çizgiyi devam ettirmişse de bazan hem şekil hem muhtevada yenilikler yaparak gazel formunda kaside yazmış ve bir gazeli iki vezne de uyabilecek şekilde söylemiştir. Döneminde kullanılan telgraf, vapur, Avrupa gibi kelimeleri divan şiiri mazmunları arasına sokmuş ve şiirde bilinmeyen kelimeleri açıklamak gibi alışılmadık bir yol izlemiştir. Bu sebeple onun klasik çizgide bazı yenilikler yaptığı söylenebilir. Türkmen lehçesiyle de şiirler söyleyen şair bu türden yenilikleri sebebiyle eleştirilmiştir. Şiirlerinden bazılarının Ali Rızâ Paşa'dan alıntı olduğuna dair iddiaları ve Nâmık Kemal'in "hâr" ithamıyla onun şairliğini eleştirmesi İbnülemin Mahmud Kemal tarafından yersiz bulunmuştur. Nâmık Kemal'le olan karşılıklı hicviyeleri şairin ölümüne kadar devam etmiştir (Özgül, s. 58-81). Divanının sonunda yer alan "Muhtıra-i Nazm" adlı yazısında ithamlara karşı kendini savunan Nevres kimseden şiiri çalmadığını belirtir. Yaşadığı dönemdeki genel temayülden farklı olarak divan edebiyatına yakın bir üslûpla lirik şiirler yazan Nevres vatan sevgisine dair şiirlerinde çağın yeni fikirlerini işlemiştir.

Eserleri. 1. Divan. İki defa basılan (İstanbul 1257, 1290) gayri mürettep divan iki bölümden oluşur. Türkçe olan ilk bölüm Arapça, Farsça ve Türkçe rubâîler halindeki münâcât ile başlar. Daha sonra iki na't, bir mersiye, on iki kaside, on altı terciibend, yirmi dokuz tarih, bir kıta, iki tahmîs, iki muhammes ve yedi şarkı, ikisi müstezad şeklinde 405 gazel yer alır. Abdülkerim Nâdir Paşa'ya yazılan bir mektubun ardından Abdülbâki Efendi'nin Arapça takrizi ve devrin büyüklerine yazıldığı anlaşılan mektuplardan ibaret bir münşeat kısmı gelir. "Eş'âr-ı Müteferrika" başlığını taşıyan yirmi beş şiirden sonra rubâiyyât ve beyitler bulunur. Farsça bir divançenin (Âsâr-ı Fârisî) yer aldığı ikinci bölümde üç kaside, 139 gazel ve rubâiyyâttan sonra kendinden

bahseden "Muhtıra-i Nazm" adlı bir yazı bulunmaktadır. Ziyâ Paşa'nın ve Ezherîzâde Seyyid Muhammed Said Efendi'nin takriziyle sona erer. 2. Destâr-ı Hayâl. Altı hikâyeden oluşan bir mesnevi olup müstakil olarak basılmış (1289), ayrıca divanın 1290 baskısında da yer almıştır (s. 299-

318). 3. Eser-i Nâdir Mecmûâtü't-tarab alâ lisâni'l-edeb. Maiyetinde bulunduğu Abdülkerim Nâdir Paşa için yazılan eserde divana girmemiş bazı gazeller, kendi münşeatı ve Nâdir Paşa'nın bunlara yazdığı cevaplar bulunmaktadır. Ali Rızâ Paşa'nın birçok şiirinin de kaydedildiği eserde şair uzun, secili cümlelerle başından geçen olayları tasvir eder. Divanının 1290 baskısı içinde mevcuttur (s. 174-182). 4. Mersiye. Muhteşem-i Kâşânî'nin Kerbelâ şehidleri hakkındaki mersiyesinden esinlenerek kaleme aldığı 115 beyitlik bu manzume divanın 1290 baskısı içinde bulunmaktadır (s. 6-10).

Bursalı Mehmed Tâhir, Osman Nevres'in Sa'dî-i Şîrâzî'nin hayat hikâyesinin de yer aldığı bir Gülistân tercümesi olduğunu söyler. Fevziye Abdullah Tansel, eski mecmualardan birinde Nevres'in biyografisinden bahseden Külbe-i Ahzân adlı bir risâlesinin tefrika edildiğini ileri sürmekteyse de (İA, IX, 233) bunun divanın son kısmına eklenen "Muhtıra-i Nazm"ın içindeki bir ifadeden kaynaklandığı anlaşılmaktadır (Özgül, s. 41-42).

BİBLİYOGRAFYA

Osman Nevres, Divan, İstanbul 1290; Fatîn, Tezkire, s. 419; Osmanlı Müellifleri, II, 283-284; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1189-1201; "Osman, Nevres", Beiträge zur Arabischen Poesie (Übersetzungen, Kritiken, Aufsätze), Stuttgart 1961, IV/2, s. 19, 89-111; Mine Mengi, Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1997, s. 241; M. Kayahan Özgül, Osman Nevres: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1999; Alim Yıldız, "Osman Nevres'in Olaydı Redifli Gazeline Şerh", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI/1, Sivas 2002, s. 267-277; Ata Terzibaşı, "Nevres", TA, XXV, 216; Feyziye Abdullah Tansel, "Nevres", İA, IX, 231-233; F. Babinger, "Newres", EI² (İng.), VIII, 9.

Vildan Serdaroğlu

NEVRES BEY, Ûdî

(1873-1937)

Türk virtüozu ve bestekârı.

Malatya'nın Yeşilyurt ilçesinde doğdu. Horum Hâfız diye bilinen ve demirci ustası olan babasının 1880 yıllarında İstanbul'a gitmesinden iki yıl sonra annesinin ölümü üzerine babası tarafından İstanbul'a getirtildi. Ardından babasının da ölümüyle Nevres'in eğitimi ve yetişmesi İstanbul'a ilk gelişinde babasını da himayesine almış olan bir paşa tarafından sağlandı. Öğrenimini tamamladıktan sonra Bâbıâli'de çalışmaya başladı. Düzenli bir şekilde ders almadan kendi kendine devam ettirdiği mûsiki çalışmalarında büyük başarı gösterdi ve bu arada ud öğrendi. Mûsikideki dönüm noktasının Tanbûrî Cemil Bey ile tanışmasından sonra olduğu söylenir. 1900'lü yıllarda ûdî olarak şöhrete kavuşan, zaman zaman devlet adamlarının konaklarında özel mûsiki dersleri veren ve dönemin önemli mûsikişinaslarının katıldığı toplantıların vazgeçilmez simaları arasında yer alan Nevres Bey'in özellikle 1908'de Tepebaşı Gazinosu'nda Manyasîzâde Refik Bey'in himayesinde düzenlenen, devrin ünlü sâzende ve hânendelerinin katıldığı konserle şöhreti daha da arttı. I. Dünya Savaşı'ndan önce plak çalışmaları için gittiği Almanya'dan dönüşünde armoni öğrenmeye başladı. Cumhuriyet'in ilânından birkaç yıl sonra Mustafa Kemal'in isteği üzerine Cumhurreisliği Hususi Kalemi'nde görevlendirildiyse de Ankara'nın havasına alışamadığından İstanbul'a döndü. 1930'da Münir Nurettin Selçuk'un Fransız Tiyatrosu'nda (şimdiki Dormen Tiyatrosu) verdiği ilk konsere udu ile katılan Nevres Bey, İstanbul Radyosu'nun ilk yayınından itibaren enstrümanı ile programlara katılmaya başladı. Ancak yapılan yayınların kalitesinden şikâyet ettiği için hiç radyo dinlemediği söylenir. 1934'te çıkarılan soyadı kanunu ile Orhon soyadını aldıysa da Ûdî Nevres diye şöhret buldu. Gırtlak kanseri teşhisiyle yatırıldığı Cerrahpaşa Hastahanesi'nde 22 Ocak 1937 tarihinde vefat etti ve çok sevdiği Yakacık Mezarlığı'na defnedildi.

Türk mûsikisi tarihinin en büyük ud icracılarından olan Nevres Bey ses

sanatkârlığı ve bestekârlığının yanı sıra hocalığıyla da tanınmıştır. Geleneksel ud tekniğini aşarak tamamen kendine has bir teknik geliştirmiş, ud çalışındaki yüksek müzikalitesiyle Tanbûrî Cemil'in tamburda açtığı çığırı Nevres Bey udda yapmıştır. Şerif Muhittin Targan gibi ud virtüozlarının ortaya çıkışında onun önemli rolü olduğu kabul edilir. Dönemin tanınmış pek çok sâzendesiyle birlikte çalan ve ünlü hânendelere de eşlik eden Nevres Bey'in birlikte çaldığı sâzendeler arasında Tanbûrî Cemil, Kanûnî Şemsi, Lavtacı Hristo, Kemânî Memduh, Kemânî Bülbülî Sâlih, Kemençeci Vasil, Santûrî Edhem Efendi, Ruşen Ferit Kam, Nubar Tekyay ve Artaki Candan'ı özellikle zikretmek gerekir.

Nevres Bey, Türkiye'de plak sanayiinin yerleşmeye başladığı dönemden itibaren plak çalışmalarına udu ve sesiyle katılarak Columbia, Sahibinin Sesi ve Pathé gibi firmalarda Tanbûrî Cemil ve Sadi Işılay'la birlikte plaklar doldurmuş ve bazı eserler okumuştur. Ayrıca Türkiye Radyo Televizyon Kurumu Arşivi'nde kayıtları bulunmaktadır. Tenkitçi ve hırçın kişiliğinin yanı sıra sıkıcı denecek derecede prensiplerine bağlı olan Nevres Bey udunu hiçbir zaman geçim vasıtası olarak kullanmamıştır. Udunun üzerine büyük bir titizlikle eğildiği, onu kimseye vermediği, hatta kırılmasından korktuğu için çok defa toplu ulaşım araçlarına binmeyip yürümeyi tercih ettiği söylenir. Mizaç olarak Tanbûrî Cemil'le pek uyuşamamasına rağmen saz topluluklarında uzun süre birlikte çalmışlardır. Olağan üstü bir mûsiki kulağına sahip olan Nevres Bey en küçük bir falsoyu bile hoş görmez, hemen müdahale ederdi. Pek çok ses ve saz sanatçısı yetiştirmiştir. Bunlar arasında Refik Talat Alpman, İbrahim Ziya Özbekkan (Suphi Ziya Özbekkan'ın ağabeyi) ve Bedriye Hoşgör onun udda devamı olmuş ve daha sonra gelenler de bu tekniği ilerletmeye gayret etmiştir. Lâle ve Nergis hanımlarla Safiye Ayla Targan da yetiştirdiği ses sanatçılarının en ünlülerindendir. Ayrıca Suphi Ziya Özbekkan ile İbrahim Ziya Bey'e de mûsiki dersleri vermiştir.

Dostlarına, iyi anlaşılamayacağı endişesiyle beste yapmaktan çekindiğini söyleyen Nevres Bey fazla eser bestelememekle birlikte günümüze ulaşan eserleri onun bu konudaki başarısını göstermektedir. Tanbûrî Cemil'le beraber besteledikleri muhayyer saz semâisinin yanı sıra 1926 yılında Lâika Karabey'e ithafen bestelediği hüzzam saz semâisi onun şaheseri olarak

kabul edilir. Bestelediği sekiz adet şarkıdan, “Âşiyân-ı mürg-ı dil zülf-i perîşânındadır” mısraıyla başlayan ısfahan ve, “Gün kavuştu su karardı beni üzme güzelim” mısraıyla başlayan muhayyer şarkıları en meşhur eserleridir. Onur Akdoğu şarkılarından yedi tanesinin notasını neşretmiştir (bk. bibl.).

Nevres Bey’in bestekârlığının bir yönü de bazı şarkılara yaptığı ara nağmelerdir. Ait oldukları eserlerle âdeta özdeşleşmiş olan bu ara nağmeler içerisinde Tanbûrî Mustafa Çavuş’un, “Dök zülfünü meydâne gel” mısraıyla başlayan hisar-bûselik; “Küçüksu’da gördüm seni” mısraıyla başlayan şehnaz-bûselik; İsmâil Dede Efendi’nin, “Yine bir gülnihal aldı bu gönlümü” mısraıyla başlayan rast; “Ben seni sevdim seveli kaynayıp coştum” mısraıyla başlayan bestenigâr şarkılarının ara nağmeleri en meşhurlarındandır. Yaptığı derlemelerle halk müziği repertuvarına katkıda bulunan Nevres Bey, ayrıca Lavtacı Andon’dan iki takım karcığar ve bir takım gerdâniye köçekçeyi notaya almıştır.

Nevres Bey’in defterleri, kitapları ve pek çok notadan oluşan kütüphanesi vefatından sonra İstanbul Belediye Konservatuvarı’na (İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuvarı) devredilmiştir. Özellikle güzel Türkçe’siyle tanınan Nevres Bey yalnız yaşamayı severdi. Yazın Fenerbahçe, Göksu, Kalender, Sarıyer; kışın Beyoğlu İstiklal caddesi, ramazanlarda da Şehzadebaşı ortamı onun gezinti alanlarıydı.

BİBLİYOGRAFYA

Mesud Cemil, Tanburî Cemil’in Hayatı, Ankara 1947, s. 80-81, 86, 97, 126-127; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 230-231; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 434; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 174-175; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 32; M. Nazmi Özalp, Türk Sanat Mûsikisinin Yakın Tarihçesi ve Rûşen Ferit Kam, Ankara, ts. (Yorum Matbaası), s. 141-142; a.mlf., Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, II, 126-130; Onur Akdoğu, “Malatyalı Bir Besteci ve İcracı Udi Nevres Bey”, III. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu: Tebliğler (haz. Mehmet Yardımcı - Tahir Kutsi Makal),

İstanbul 1989, s. 29-41; a.mlf., Ûdî Nevres Bey, Ankara 1990; Sermet Muhtar Alus, İstanbul Yazıları, İstanbul 1994, s. 207-208; a.mlf., "Geçen Günlerin Hususi Sazendelerinden", TMD, sy. 12 (1948), s. 11; TSM Sözlü Eserler, s. 21, 177, 190, 233, 370, 387; "Ûdî Nevres", Radyo, sy. 3, Ankara 1942, s. 17; Laika Karabey, "Ûdî Nevres Merhum", MM, sy. 13 (1949), s. 20; İsmail Baha Sürelsan, "Ölümünün Dördüncü Yılı Münasebetiyle: Suphi Ziya Özbekkan", Musikî ve Nota, sy. 9, İstanbul 1970, s. 4-5; Hayri Yenigün, "Ûdî Nevres Bey", a.e., sy. 18 (1971), s. 24-25; Öztuna, BTMA, II, 113; Mehmet Güntekin, "Nevres Bey (Udi)", DBİst.A, VI, 68-69.

Nuri Özcan

NEVRES PAŞA

(1826-1872)

Osmanlı devlet adamı ve bestekâr.

10 Muharrem 1242 (14 Ağustos 1826) tarihinde İstanbul’da Beşiktaş’ta doğdu. Asıl adı Mehmed Nevres olup babası Basra gümrük müdürlerinden Mustafa Bey’dir. Pakalın onun Başmâbeyinci Derviş Paşazâde Mehmed Bey’in oğlu olduğunu kaydeder. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra on bir yaşlarında iken Musâhib Said Efendi’nin tavsiyesiyle II. Mahmud’un huzuruna çıkarıldı ve Şehzade Abdülaziz’in hizmetine verildi. Sultan Abdülmecid’in tahta çıkmasının (1839) ardından Abdülaziz’in hizmetinden alındı ve Enderun’da öğrenimine devam etti. Arapça ve Farsça öğrendi, bu arada edebî sahada da kendisini yetiştirdi. 1 Haziran 1855’te tekrar Abdülaziz’in hizmetine verildi. Abdülaziz’in cülûsunda (25 Haziran 1861) ikinci mâbeyinciliğe getirildi, fakat hemen ardından mîr-i mîrân rütbesiyle Erbaa (günümüzde Çatalca) kaymakamlığına tayin edildi. 12 Ağustos 1861’de ıstabl-ı âmire müdürlüğüne getirildi. 23 Mart 1862 tarihinde üçüncü mâbeyincilik, 14 Nisan’da Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye üyeliği, 5 Mayıs’ta Bursa mutasarrıflığı görevlerinde bulundu. Rumeli beylerbeyi pâyesi verilen ve 10 Haziran’da başmâbeyinciliğe getirilen Nevres Paşa 3 Ağustos’ta vezirlik pâyesiyle Maliye nâzırı ve 11 Ocak 1863’te Maarif nâzırı oldu. Aynı yılın 24 Şubatında Bursa mutasarrıflığına, 12 Temmuz 1864’te Meclisi Vâlâ âzalığına tayininin ardından 10 Eylül’de mâbeyine memur ve 27 Ekim’de Meclisi Vâlâ’ya üye oldu. 1865 yılında Maarif nâzırlığı, Meclisi Vâlâ üyeliği ve Kastamonu mutasarrıflığı görevlerinde bulundu. 20 Şubat 1866’da tekrar mâbeyne döndüyse de 30 Ekim’de kendisine ikinci defa baş-mâbeyincilik verildi. 8 Mayıs 1867’de Meclisi Vâlâ üyeliğine tayin edildi, ancak 26 Mart 1868’de yine mâbeyne alındı. Bir yıl sonra Hidiv İsmâil Paşa’nın kızının düğününe hediye götürmek üzere Mısır’a gönderildi. 5 Kasım 1869’da mâbeyinden çıkarıldıktan sonra 26 Mayıs 1870’te tekrar başmâbeyinci oldu. Karaciğer rahatsızlığı sebebiyle 2 Ağustos 1871’de bu görevden istifa etti. 23 Kasım 1872’de tedavi için Viyana’ya gitti ve 12 Şevval 1289 (13 Aralık 1872)

tarihinde orada vefat etti. Cenazesi, vasiyeti üzerine İstanbul'a getirilerek Kanlıca İskelesi yakınındaki mescidin hazîresine defnedildi. Mehmed Süreyyâ ve Mehmet Zeki Pakalın'ın onun Nis'te öldüğüne dair ifadeleri doğru değildir. Muallim Feyzi Efendi vefatına, "Feyziyâ bir daha doldur kadeh-i târihi / Nûş kıldı ecelin câmını Nevres Paşa, 1289" beytiyle tarih düşürmüştür.

Hayatı görev yoğunluğu içinde geçen Nevres Paşa birinci rütbede Mecîdî ile bir ve ikinci rütbede Osmânî nişanlarının yanı sıra yurt dışından da çeşitli nişanlar almış, Abdülaziz tarafından sadrazam yapılmışsa da göreve başlamadan tayin emri geri alındığından sadârete geçememiştir. Maliye nâzırlığı döneminde kāime denilen kâğıt paraları altınla değiştirmiş, tütüne vergi koymuş ve posta pulunu ihdas etmiştir. Nevres Paşa nüktedan kişiliğinin yanında şairliğiyle de tanınmış, güfteleri Nikogos Ağa, Tanbûrî Ali Efendi, Bimen Şen ve Sadi Hoşses gibi mûsikişinaslarca bestelenmiştir. Ancak onun en önemli özelliklerinden biri mûsikişinaslığıdır. İlk mûsiki bilgilerini ve keman çalmayı kayınpederi bestekâr Kemânî Rızâ Efendi'den aldıktan sonra kendini yetiştirmiş, fakat resmî işlerinin yoğunluğu sebebiyle mûsikiyle fazla uğraşamamıştır. Günümüze ulaşan, "Vardım ki yurdundan ayağ göçürmüş" mısraıyla başlayan şehnaz, "Hasretle bu şeb gâh uyudum gâhî uyandım" mısraıyla başlayan uşşak müstezad divanlarıyla, "Gözden cemâlin çün ırağ oldu" (bazı eserlerde Sermüezzin Rifat Bey adına kayıtlıdır) mısraıyla başlayan muhayyer şarkısı onun bestekârlıktaki başarısının göstergeleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, II, 153, 260; Lutfî, Târih, X, 29-30, 37, 43, 56, 76, 82, 86, 100, 122, 131, 132, 141, 186; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî (haz. Orhan Hülâgü v.dğr.), İstanbul 1998, IV/2, s. 183; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1185-1188, 2254-2256; a.mlf., Son Sadrıazamlar, I, 52, 169, 215-218; Mehmet Zeki Pakalın,

Tanzimat Maliye Nazırları, İstanbul, ts. (Kanaat Kitabevi), I, 199-212; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 284; Sadun Aksüt, Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 156; Abdurrahman Şeref, “Fuad Paşa Konağı Nasıl Maliye Dairesi Oldu”, TOEM, III (1326/1328), s. 131; Öztuna, BTMA, II, 113-114.

Nuri Özcan

NEVRUZ

(نوروز)

Bazı toplumlarda 21 Mart'ta kutlanan yılbaşı bayramı.

Farsça'da "yeni gün" anlamına gelen nevrûz, 21 Mart'ta Orta Asya'dan Ortadoğu'ya ve Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyada yaşayan halklar tarafından kutlanmaktadır. Antik dönemlerden itibaren çeşitli halklar, tarımsal faaliyetlerin ortaya çıktığı baharın başlangıcında ve hasat mevsiminde kutlamalar yapmıştır. Meselâ Eski Bâbil'de Akitu festivali denilen kutlamalar yılın ilk ayı sayılan nisanın ilk on iki gününe tekabül ederdi. İbrânîler ise birinci, altıncı, yedinci ve dokuzuncu ayların ilk günlerini yeni yıl günü olarak kutlardı (Fohrer, s. 382). İsrâiloğulları'nın, kökeni Ken'ânîler'e kadar uzanan yedi günlük Fısıh (Mayasız Ekmek) bayramı da yılın ilk ayında arpa hasadına denk düşerdi (Bright, s. 164). Tarımsal faaliyetlerin sonunu ifade eden ve Zagmug (Akiti) diye adlandırılan hasat bayramı Sumerler'ce de kutlanırdı (ER, X, 419).

Nevruz kutlamalarının nerede ve ne zaman başladığı bilinmese de (Rizvi-Pant, LXXVIII/2 [2004], s. 53) bu kutlamalara dair en erken referanslara İran kaynaklarında rastlanmaktadır. İran'da Zerdüşt öncesi dönemlerden itibaren hasat kutlamalarını ifade eden Mihrican ile (Mehrecan) bahar kutlamalarını ifade eden Nevruz'un var olduğu konusunda çeşitli bilgiler bulunmaktadır (ER, X, 341). Buna dair delillere Ahamenîler devrine ait (m.ö. 559-330) kabartmalarda rastlanır. Bu döneme ait saray duvarlarında bulunan temsilî resimler büyük ihtimalle Nevruz kutlamalarında krala yapılan yıllık hediye takdimini temsil etmektedir (Eliade, I, 320; Boyce, s. 57). İran'da güneş takviminin ilk ayı olan ferverdînin ilk gününde güneş koç burcunda iken bahardaki gündüz-gece eşitliği zamanında kutlanmaya başlanan Nevruz, geleneksel İran düşüncesinde efsanevî İran kralı Cemşîd'le veya Zerdüşt'le ilişkilendirilir. Başta Şahnâme yazarı Firdevsî olmak üzere birçok kişiden gelen rivayetlere göre Nevruz, Cemşîd'in ifritlerce çekilen ilâhî saltanat arabasıyla göklere yükselmesi anısına kutlanmaktadır. Bu ifritleri Cemşîd'in yakaladığına ve insanların hizmetine

verdiğine inanılır (ER, X, 341). Bir başka geleneğe göre ise Zerdüşt, eskiden beri ateşin kutsiyeti anısına kutlanan bahar bayramını Nevruz şeklinde düzenlemiştir (Boyce, s. 34).

İslâm öncesi İran geleneğinde Nevruz hem millî hem dinî karakterde bir bayramdı. İranlılar, Nevruz'u mitolojik kralları Keyûmers ve Cemşîd'in tahta oturuş günü, yeni kahraman Feridun'un, Cemşîd'in iki kızını esir alan dev Azdahak'ı (Dahhâk) öldürdüğü gün olarak kutlamışlardır (Widengren, s. 60 vd.; Eliade, I, 320). Eski İran'da Nevruz aynı zamanda genelde tabiatın, özelde ise ateşin yaratılışıyla ilgili dinî bir bayramdı. Dolayısıyla Mecûsîlik'te Nevruz ateşin efendisi Aşa Vahişta'ya atfedilmiştir. Nevruz'da, sonbaharla birlikte yeryüzünden ayrılan bitkilerin ve suların koruyucusu ilâhî varlık Rapîtvîn'in ilkbaharda yeniden yeryüzüne dönüşü de kutlanmaktadır (ER, X, 341). Bundan başka İran geleneğinde Nevruz günü "fereveşîler" (ölü kişilerin ruhları) inancıyla da irtibatlı görülür. Buna göre 20 Mart'ta dünyaya dağılan fereveşîler bugünün sonunda yeryüzünden çekilmektedir (Boyce, s. 72-73). Bu bağlamda Nevruz eskiye ya da eski yıla ait kötülüklerin, uğursuzlukların ve kıtlığın sona erdiği, yeni bir sevinç, umut ve bereketin başladığı gün olarak görülmektedir. Bu da bu bayramın İranlılar'ca dinî motiflerle bezenmiş tarımsal karakterli yeni yıl kutlaması olduğuna işaret etmektedir.

İran geleneğinde Nevruz'la ilgili çeşitli kutlamalar dikkati çekmektedir. Bunlardan rahipler Nevruz'u Âzer ayının 1-6'sında, halk Nevruz'u Ferverdîn'in 1-6'sında kutlardı. Sâsânîler döneminde 1-6 Ferverdîn'e (21-26 Mart) rastlayan Nevruz kutlamalarının yeni yılın ilk gününe denk düşen birinci gününe "Nevrûz-i kûçek" (küçük Nevruz) veya Nevrûz-ı âmme, altıncı gününe ise "Nevrûz-i büzürg" (büyük Nevruz) ya da Nevrûz-i hâssa denilirdi. Nevrûz-i hâssa Zerdüşt'ün doğum günü olarak da kutlanırdı (Boyce, s. 180; Taqizadeh, IX [1938], s. 607-608; ERE, V, 872).

Bugün az sayıda da olsa İran'da varlığını devam ettiren Mecûsîler'le (Gabarlar) Hindistan'daki Parsîler Nevruz (Cemşîd-i Nevrûz) kutlamalarını sürdürmektedirler. Mecûsîler'in 21 Mart'ta başlayan Nevruz bayramı yaklaşık iki hafta devam etmektedir. Yezdîler ise bu kutlamayı temmuz sonunda yapmaktadır (Boyce, s. 221). Nevruz kutlamalarına Sâbiî geleneğinde de rastlanmaktadır. Sâbiîler, kendi takvimlerine göre Kam

Davla'nın ikinci gününde bir tür yeni yıl bayramı olarak kutladıkları Dihba Rabba'yı Nevruz Rabba (büyük Nevruz) olarak da adlandırırlar (Gündüz, Sâbiîler, s. 166).

Ortaçağ'dan itibaren çeşitli Türk boylarınca tabiatın yeniden uyanışı ve tarımsal faaliyetlerin başlangıcı vesilesiyle düzenlenen 21 Mart bahar kutlamaları Nevruz olarak adlandırılmıştır. Aynı tarih bazı Türk boylarınca kullanılan takvimlerde yılbaşını temsil etmektedir. Nitekim gerek güneşe göre düzenlenen on iki hayvanlı Türk takviminin, gerekse Sultan Melikşah'ın Celâlüddevle lakabına atfen kullanılan Celâlî takviminin başlangıcı (Nevrûz-ı sultânî) 21 Mart'tır (Genç, s. 17-18; Kafalı, s. 25). Çeşitli Türk boyları 21 Mart'taki yılbaşı bayramı için Nevruz kelimesinin farklı telaffuzlarını kullanmaktadır (Karaman, sy. 44 [1999], s. 39; Kazbekov, s. 4; Arnaut, sy. 4 [1995], s. 8-9; Şimşir, XL/469 [2002], s. 269).

21 Mart Nevruz şenlikleri gerek Asya Türk boylarında gerekse Selçuklu ve Osmanlı Türkleri'nde büyük bir coşkuyla kutlanmıştır. Selçuklular'da Nevruz resmî bayramdı (Korkmaz, sy. 8 [1999], s. 253).

Osmanlılar döneminde kaleme alınan nevrûziyyeler, hekimbaşılar tarafından saraya takdim edilen Nevruz macunları ve Nevruz bahşişleri bilinmektedir. Takvimler müneccimbaşı tarafından her yıl nevruzda hazırlanır, padişaha, sadrazama ve diğer devlet ricâline takdim edilirdi. Nevruz, Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının birbirlerini tebrik ettikleri bir bayramdır (Oğuz, sy. 53 [2002], s. 23). Nevruz kutlamaları özellikle 1980'li yıllardan itibaren Türk cumhuriyetlerinde resmî bayram halini almıştır (Karaboyev, s. 45; Separalin, s. 29; Kulizade, VIII/90 [1994], s. 55).

Nevruz'un bizzat Hz. Peygamber tarafından tasvip edildiği yönündeki telakki doğru olmayıp bu kutlama büyük ihtimalle İran'ın müslümanlarca fethedilmesinden sonra İslâm geleneğine girmiştir. Nevruz'u ilk resmîleştirenin Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî olduğu ve Fâtımîler döneminden itibaren bu kutlamaların yapıldığı bilinmektedir (Abdülmün'im Sultân, s. 169; Shoshan, s. 40). Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah'ın Nevruz merasimlerinden çok hoşlandığı, oyunculara ve halka kırmızı-siyah ve sarıya boyanmış dirhemler dağıttığı söylenir. Nevruz İslâmî gelenekte

çeşitli tarihî şahsiyetler ve olaylarla irtibatlandırılmıştır. Şiî ve Bektaşî geleneğinde Hz. Ali ile ilgili birçok olayın Nevruz gününde vuku bulduğu, meselâ Nevruz'un Hz. Ali'nin doğum günü, Hz. Fâtıma ile evlendiği gün ve Hz. Muhammed tarafından halifeliğinin ilân edildiği gün olduğu ileri sürülmüştür (Ponafidine, s. 357; Noyan, sy. 2 [1983], s. 102-103). Halk inanışına göre Hz. Âdem Nevruz gününde yaratılmış, Âdem'le Havvâ Arafat'ta o gün buluşmuş, yine o gün Allah insandan kendisinin rab olduğuna dair söz almıştır. Nevruz'un Hz. Nûh'un tûfan sonrasında karaya ilk ayak bastığı, Hz. Yûsuf'un kuyudan, Hz. Yûnus'un balığın karnından kurtulduğu, Hz. İbrâhim'in putları yıktığı gün olduğu da düşünülmüştür (Uslu, I/4 [1987], s. 24; ER, X, 342). Bununla birlikte bazı İslâm âlimlerinin Nevruz kutlamalarına karşı çıktıkları ve bunun ateşperest geleneğin bir uzantısı olduğuna dikkat çektikleri bilinmektedir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IX, 234; İsmail Şehîd, s. 143).

Öteden beri Nevruz kutlamalarında en çok dikkat çeken hususlar arasında ateş ve su ile ilgili unsurlar yer almaktadır. Nevruz günü ve akşamı insanlar meydanlarda yakılan ateş başında toplanarak günahlarından arınmak ve talihlerini düzeltmek için ateş üzerinden atlarlar. Bazı Türk boylarında Nevruz günü ateşte demir ısıtılıp dövülür. Nevruz öncesi buğday, mercimek vb. tahıllar ıslatılıp çimlendirilir; elde edilen yeşil bitkiler ilâve taze yapraklar ve çiçeklerle birlikte evlerde hazırlanan Nevruz masalarında kullanılır. Nevruz masalarına Kur'an, boyalı yumurtalar, ayna, su dolu kâse, çeşitli meyve, tatlı ve baharatlar konulur (The Oxford Encyclopedia, III, 244). Bazı toplumlarda söz konusu bitkiler kutlamalar sonunda törenle nehre atılır. Bazı topluluklarda bu bayram için ayrılan sığırlar kurban edilir. Nevruz için özel olarak pişirilen yemeğin topluca yenilmesi, bayram süresince çeşitli yarışmalar düzenlenmesi ve oyunlar oynanması gibi âdetler de yaygındır.

Nevruz kutlamalarında 7 sayısıyla ilgili bazı gelenekler göze çarpmaktadır. Meselâ eski İran geleneğinde Nevruz törenlerinin bir parçası olarak yedi saksıya yedi çeşit tohum ekilir ve kutlamaların başlangıcında kralın önüne yedi çeşit tahıl, yedi ağaçtan taze dallar ve yedi gümüş para konurdu. Yine Nevruz dekorasyonu yedi çeşit nesneyle yapılırdı (EIr., XI, 524-526). Günümüzde de Nevruz yemeğinde yedi çeşit tahılın kullanılması bu sayıyla ilgili geleneğin devam ettiğini göstermektedir.

Nevruz sözlü ve yazılı kültürün en önemli kaynağı olmuş, başta Fars edebiyatı olmak üzere müslüman milletlerin edebiyatlarında önemli bir yer tutmuştur. Özellikle Şîa'daki konumu sebebiyle dinî metinlerde yer almış ve birçok eserin konusunu teşkil etmiştir. Şîa'nın İran'da resmî mezhep haline geldiği Safevîler döneminde bu konuda çok sayıda risâle yazılmıştır. Şiî kültüründe dinî rivayetlerde çokça zikredilmiş olan Nevruz'un Kitâbü Nüzheti'z-zâhid ve Kitâbü Lebbi'l-elbâb gibi eserlerde önemi ve mahiyeti üzerinde durulmuştur. Şiî geleneğinde âdetlerin söz konusu edildiği kitaplarda da bahsi geçer.

Fars edebiyatında Nevruz başta Firdevsî, Ömer Hayyâm, Ferruhî-i Sîstânî, Nizâmî-i Gencevî, Hâkānî-i Şirvânî, Sa'dî-i Şîrâzî, Nâsır-ı Hüsrev, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hâfız-ı Şîrâzî gibi büyük şairlerin divanlarında ve birçok eserde yer almıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Mîrzâde Âşıkī, Manẓûme-i Nevrûz (İstanbul 1336); Ömer Hayyâm, Risâle-i Nevrûziyye (Tahran 1312 hş.); Seyyid Hâşim b. Abdülhay Tabâtabâî, Risâle-i Nevrûziyye (Yezd 1371 hş.); Yahyâ Zekâ, Nevrûznâme (Tahran 1326 hş.); Seyyid Mehdî Nesevî, Nevrûznâme be Naẓm (Hoy 1308 hş.); Molla Hüseyin Feyz-i Kâşânî, Nevrûz sî Rûz (Tahran 1325 hş.); Seyyid Hüseyin Takīzâde, Nevrûz sî Rûz (Tahran 1327 hş.; daha geniş bilgi için bk. Âga Büzürg-i Tahrânî, XIV, 379-384).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1356, IX, 234; İsmâil Şehîd, Risâletü't-Tevḥîd (trc. Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî), Dımaşk 2003, s. 143; J. Bright, A History of Israel, London 1960, s. 164; G. Widengren, Les religions de l'Iran (trc. L. Jospin), Paris 1968, s. 60; G. Fohrer, History of Israelite Religion (trc. D. E. Green), London 1972, s. 382; M. Eliade, A History of Religious Ideas (trc. W. R. Trask), Chicago 1978, I, 319-321; M. Boyce, Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices, London 1979, s. 34, 57, 72-73, 180-221; Âga Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XIV, 379-384;

Abdülmün‘im Sultân, el-Müctemaʿu’l-Mıṣrî fi’l-ʿaṣri’l-Fâṭımî, Kahire 1985, s. 168-170; B. Shoshan, Popular Culture in Medieval Cairo, Cambridge 1993, s. 40-51; M. Kazbekov, “Nevruz Ulıstın Ulu Küni: Ulıs Kün” (trc. Süer Eker), Ulusun Ulu Günü Nevruz, Ankara 1993, s. 4; U. Karaboyev, “Özbekistan’da Nevruz” (trc. Ahmet Abatoğlu), a.e., s. 45; B. Separalin, “Kazak Türklerinde Nevruz” (trc. Süer Eker), a.e., s. 29; Reşat Genç, “Türk Tarihinde ve Kültüründe Nevruz”, Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri, Ankara 1995, s. 15-25; Mustafa Kafalı, “Türk Kültüründe Nevruz ve Takvim”, a.e., s. 25-31; Şinasi Gündüz, Sâbiîler: Son Gnostikler, Ankara 1995, s. 166; a.mlf., “Kadim Ortadoğu’dan Orta Asya’ya Nevruz”, Bilig, sy. 12, Ankara 2000, s. 1-14; Hüccahî, “Nevrûz”, Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381/2000, II, 1386-1395; P. Ponafidine, Life in the Moslem East, Piscataway 2003, s. 357; S. H. Taqizadeh, “An Ancient Persian Practice”, BSOAS, IX (1938), s. 607-608; Bedri Noyan, “Şia’nın Bayramlarından Nevruz”, TDEAD, sy. 2 (1983), s. 102-109; Mustafa Uslu, “Türk Kültüründe Nevruz Motifi”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, I/4, İstanbul 1987, s. 22-24; Cafer Kulizade, “Nevruz’un Bilimsel Temelleri”, a.e., VIII/90 (1994), s. 55-59; T. Arnaut, “Gagauzlarda İlk Yaz Bayramı”, Bilge, sy. 4, Ankara 1995, s. 8-13; Seyfullah Korkmaz, “Selçuklular’da Nevruz Kutlamaları”, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 8, Kayseri 1999, s. 253-256; Ramazan Karaman, “Türkiye’de Nevruz Kutlamaları”, Millî Folklor, sy. 44, Ankara 1999, s. 39-52; Ahmet Oğuz, “XIX. Yüzyıl Sonu Osmanlı Belgelerine Göre Dinî Bayram ve Nevrûz Tebrikleri”, a.e., sy. 53 (2002), s. 23-24; Sebahattin Şimşir, “Türk Tarihinde Nevruz”, TK, XL/469 (2002), s. 268-275; A. Azmi Bilgin, “Türk Edebiyatında Bayramlar ve Nevruz Bayramı”, TDl., sy. 617 (2003), s. 448-457; S. N. R. Rizvi - P. Pant, “Nauroz-A Festival of Cultural Integration”, IC, LXXVIII/2 (2004), s. 53; R. Levy, “Nevrûz”, İA, IX, 233-234; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “Nawrūz”, EI² (İng.), VII, 1047; L. H. Gray, “Festivals and Feasts (Iranian)”, ERE, V, 872-875; Ehsan Yarshater, “Nawrūz”, ER, X, 341-342; J. Henninger, “New Year Festivals”, a.e., X, 415-420; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIV, 20182-20184; B. T. Lawson, “Nawrūz”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 243-244; A. Shapur Shahbazi, “Haft Sin”, EIr., XI, 524-526.

Şinasi Gündüz

NEVRÛZİYYE

(نوروزيّه)

Nesib bölümünde Nevruz'un ve baharın anlatıldığı kaside türü.

Divan şairlerinin Nevruz gününü tebrik vesilesiyle devrin büyüklerine methiye takdim etmeleri ilk İslâm devletlerine kadar uzanan eski bir gelenektir (Toprak, III/1 [2001], s. 221). Kendilerine kaside sunulan kişilerin buna karşılık para veya hediye vermeleri bir tür büyüklük ve cömertlik sayılıyordu. Osmanlılar döneminde de tabiattaki cömertliğin sembolü olarak görülen Nevruz gününde şairlere hediye verme âdeti oldukça yaygındı. Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ'da Zâtî'nin padişaha sunduğu nevrûziyyelere karşılık 2000 akçe câize aldığını ve bu miktarın onun bir yıllık geçiminin önemli bir kısmını teşkil ettiğini kaydeder (Cunbur, Türk Dünyasında Nevruz, s. 87).

Nevruz vesilesiyle yazılan şiirlerin nesib kısmında şairler Nevruz kabul edilen 21 Mart tarihine ait özellikleri zengin tasvirler ve hayallerle dile getirir. Gerek "bahar" ve "nevruz" kelimelerinin redif olarak kullanıldığı manzumelerde, gerekse bahar mevsiminin tasviri dolayısıyla aynı zamanda bahâriyye sayılabilecek nevrûziyyelerde ifade edilen duygu ve düşünceler içerisinde Nevruz'un yılda bir defa gelişi ("Yılda bir olur bu dem-i ferhunde aceb mi / Olmazsa her eyyâmda ger âlem-i Nevrûz" [Nef'î]), bu sırada gece ile gündüzün eşit oluşu ("Makdeminden n'ola açılsa benefşeyle semen / Gelse olur gece gündüzle berâber Nevrûz" [Rahmi]), güneşin bu günde Koç (Hamel) burcuna girişi ("Şâh-ı eyvân-ı Hamel teşrîf edip dîvânını / Ehl-i bâğa eylesin cûd u sehâ Nevrûz'dur" [Şeyhülislâm Yahyâ]), Hızır'ın hıdrellezin gelişiyle yakınlığı ("Sahn-ı garrâyı gelip eyledi zîver nevrûz / Oldu had-râda meger Hıdr ile hem-ser Nevrûz" [Rahmi]), baharın başlangıcı oluşu, bayram, Kadir ve Berat geceleri gibi mübarek tasavvur edilişi ("Âşık u rindâne gelgil kim bu meclis rindinin / Günleri Nevrûz-ı ıyddir dünleri Kadr ü Berât" [Şeyhoğlu]) ilk planda göze çarpan özelliklerdir. Öte yandan Nevruz günüyle ilgili olarak padişahın kıymetli hediyeler dağıtması ("Bezm-i şehe bu nazm ile olsan güher-efşan / Gûyâ ki

gülistâna düşer şebnem-i Nevrûz” [Nef‘î]) ve çevresindekilere hil‘at giydirmesi (“Sen şehe hidmete tonansa n’ola her eşcâr / Hil‘at-i tâze giyer gelse çü beyler Nevrûz” [Rahmi]), kırlara çıkılıp eğlenilmesi (“Şeh-i Nevrûz elinden kabz u bastı şimdi gülzârın / Temâşâ kıl çemende gonce ile verd-i handânı” [Nev‘î]), Nevruz ve bahar mevsiminin insanlara mutluluk ve sevinç getirmesi (“Gül gibi cihân oldu yine hurrem ü handan / Gör n’eyledi feyz-i eser-i makdem-i Nevrûz” [Nef‘î]), Allah’ın kudretini göstermesi ve ölü tabiatın canlanması (“Dem-i Nevrûz erişti gülşene fasl-ı bahâr oldu / Yine âsâr-ı feyz-i kudreti Hak âşikâr oldu” [Fıtnat Hanım]), güllerin açılıp bülbüllerin şakıması (“Iyd-i Nevrûz’u görüp gül defterinden andelîb / Hoş duâ vü medh okur şâh-ı zafer-yâb üstüne” [Ahmed Paşa]), eğlenilecek zaman olması (“Ârâyis-i Nevrûz ile oldu cihan bâğ-ı İrem / Gülşende sâz u söz ile ârifler etsin def‘-i gam” [Nâdirî]) sıkça görülen anlatımlardır.

Nevrûziyyeler dışında farklı konuların işlendiği şiirlerde de Nevruz motifinin kullanıldığı görülmektedir. Özellikle gazellerde rastlanan bu tür ifadelerin çoğunda Nevruz günü sevgilinin güzelliğinin tasvirinde bir benzetme unsuru olmuştur (“Dün gece mihmânım ol mâh-ı cihân-efrûz idi / Nûr-i hüsnünden dünüm Kadr ü günüm Nevrûz idi” [Ahmed Paşa]).

Türk edebiyatında en güzel nevrûziyye yazan şairlerin Bâkî, Nef‘î ve Nedîm olduğu kabul edilir. Özellikle Nef‘î’nin gazel formunda başarılı bir nevrûziyyesi vardır. Divan şiiri geleneğinde Nevruz üzerine çok zengin bir edebî birikim oluşmuş (matbu divanlardaki nevrûziyyeler için bk. Sular, tür.yer.), bu arada müstakil eser niteliğinde “Gül ü Nevruz” ismi verilen mesneviler de yazılmıştır. Lutfî, Zihnî ve Muîdî gibi şairlerin mesnevileri bunlar arasında sayılabilir.

Nevruz tekke ve halk şiiri geleneğinde de çok zengin bir şekilde işlenmiştir. Şiî inancına göre Nevruz Hz. Ali’nin doğduğu, Hz. Fâtıma ile evlendiği ve Hz. Peygamber tarafından halife ilân edildiği gün olarak kabul edilmiş ve bir nevi kutsiyet kazanmıştır. Bu sebeple Bektaşîler bugünde âyîn-i cem‘ icra etmişler, Bektaşî şairleri de çok sayıda nevrûziyye kaleme almışlardır (geniş bilgi için bk. Noyan, II [1983], s. 102-109).

Halk şiirinde Nevruz’u ve baharı ele alan manzumelerin divan

şiirindekilerden daha zengin olduğu söylenebilir. Koşmalardan şarkı ve türkülere, mânilerden tekerleme ve bilmecelere kadar pek çok nazım şeklinde ortaya çıkan bu ürünler gerek içerik gerekse sayı açısından halk şiirinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır (çeşitli formlardaki örnekler için bk. Türk Dünyası Nevruz Şiirleri Antolojisi, s. 95-128). Nevruz günü dolayısıyla söylenen şiirler için farklı isimler kaydedilmektedir: Nevruzluk, Nevruz koşakları (Tatarlar'da), Takmak (Uygurlar'da, bk. Özkan, s. 176-177). Bu şiirler kaside dışında gazel şeklinde ve aruz vezninde yazılabildiği gibi hece vezninin kullanıldığı birçok şekilde de görülmektedir. Halk kültüründe Nevruz günüyle ilgili çok çeşitli edebî formlarda zengin bir duygu ve düşünce birikiminin ortaya çıkmış olması bu günün Türk kültürüne sonradan girmiş bir unsur olmadığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Sular, Türkçe Basılmış Divanlardaki Nevruziyeler (mezuniyet tezi, 1974), İÜ Türkiyat Enstitüsü, T, nr. 1512; Rengin Dramur, "Nevruziye", Merkez Efendi Sempozyumu (27-29 Haziran 1988), Manisa, ts., s. 66-81; Abdurrahman Güzel, "XIV-XV. Yüzyıl Edebiyatında Nevruz ve Nevruziyeler", Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri, Ankara 1995, s. 95-109; İsa Özkan, "Tatar ve Uygur Türklerinde Nevruz Bayramında Şiir Söyleme Geleneği", a.e., s. 173-179; Müjgân Cunbur, "Klasik Edebiyatımızda Nevruz", a.e., s. 37-51; a.mlf., "Nevruzda Çiçeklenen Şiir Bahçelerinden Bir Demet", Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara 2000, s. 81-91; M. Abdulhalûk Çay, Nevruz: Türk Ergenekon Bayramı, Ankara 1999; Filiz Kılıç, "Osmanlı Devletinde ve Klâsik Edebiyatımızda Nevruz", Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara 2000, s. 203-214; Muzaffer Tepekaya, "Türk Kültüründe ve Tarihinde Nevruz", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, III, 600-609; Türk Dünyası Nevruz Şiirleri Antolojisi (haz. Nilgül Aytuzlar v.dğr.), Ankara 2004; İsmet Çetin, "Edebiyatta Nevruz", Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi, Ankara 2004, s. 95-128; A. Süheyl Ünver, "Türkiye'de Nevruz ve Nevruziye", VD, XI (1976), s. 221-237; Bedri

Noyan, “Şi’anın Bayramlarından Nevruz”, TDEAD, II (1983), s. 102-109; a.mlf., “Nevruz Erkânı”, a.e., II (1983), s. 110-127; Kadir Güler, “Divan Şiirinde Nevruz”, Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 9-10, İstanbul 1998, s. 253-271; Gönül Ayan, “İslâmî Türk Edebiyatında Nevruz”, Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Aylık Bilim Kültür ve Sanat Dergisi, sy. 1, Konya 2001, s. 17-22; M. Faruk Toprak, “Klasik Arap Şiirinde Nevruz”, EKEV Akademi Dergisi, III/1, Ankara 2001, s. 221-241; A. Azmi Bilgin, “Türk Edebiyatında Bayramlar ve Nevruz Bayramı”, TDl., sy. 617 (2003), s. 448-457.

Cemal Bayak

NEVSÂL-i MİLLÎ

(نوسال ملّي)

Edebî ve içtimâî muhtevalı yıllık.

Nevsâl-i Millî: 1330 adıyla ve T. Z. (ت ز) rumuzunu kullanan bir kişi tarafından hazırlanmış, Fırat Âsâr-ı Müfîde Kütüphanesi'nce yayımlanmış, yayımı arka kapağında

"İstanbul 1332" olarak belirtilmiştir. İç kapakta "birinci sene" ibaresi bulunmakla birlikte daha sonraki yıllarda devam etmemiş ve tek cilt olarak kalmıştır. 600 sayfaya yakın bir hacmi olan yıllık sırasıyla "Edebî ve İçtimâî, Sanâyi-i Nefîse, Hıfzıssıhha ve İdman, Fenn-i Terbiye, Bahriye, Tayyarecilik, Vefeyât-ı Meşâhîr, Parlamento, Hayât-ı İktisâdî, Karikatür, Hurûf-ı Hecâ Sırasıyla Matbuatımız" bölümlerinden meydana gelmektedir. Yıllığın yarıdan fazlasını "Edebî ve İçtimâî" bölümü oluşturmaktadır (s. 1-355). Yayımlanacağı bildirilen bazı yazılar daha sonra bir bölüm halinde yıllığın başına eklenmiştir.

Nevsâl-i Millî'nin "İfâde-i Merâm"ında edebiyatın diğer güzel sanatlar gibi huzur içinde gelişeceği fikrine yer verilerek bu eserin son yıllardaki siyasî çalkantılarla duraklamaya yüz tutan edebiyat hayatına bir hizmette bulunmak amacıyla hazırlandığı belirtilmektedir. O günkü Türk edebiyatının çehresini göstermek için en meşhur ediplerle fikir ve siyaset adamlarına sayfalarını açan yıllıkta yazarların hayat hikâyesi yanında edebiyat anlayışları hakkında değerlendirmeler bulunmaktadır. Her yazar ve şairin birer yazısı ile şiiri kaydedilerek antolojik bir özellik kazandırılmış olan yıllığın hazırlanış amaçlarından birinin de okuyucuları devrin yazarlarının güzel eserleriyle buluşturup onları ferahlatmak olduğu belirtilmiştir. Tanıtılan şair, yazar ve siyaset adamlarının birer fotoğrafıyla el yazılarına da yer verilmiş olması yıllığa farklı bir görünüm kazandırmıştır.

Son dönem Türk edebiyatı tarihi üzerinde çalışanlar için önemli bir kaynak

niteliği taşıyan yıllıkta müelliflerle ilgili yazıların bazıları imzalı, bazıları imzasızdır. Altmış kadar şahsiyetin bulunduğu eserdeki isimlerle onlar hakkında kısa biyografi metinlerini kaleme alan yazarlar şunlardır: Nigâr Hanım (Yahya Kemal); Recâizâde Mahmud Ekrem, Hüseyin Cahid, Faik Âli, Yusuf Akçura, Fâzıl Ahmed, Celâl Nuri; Rıza Tevfik (Abdullah Cevdet); Yunus Nâdi; Mahmud Sâdık (Hasan Bedreddin); Hüseyin Suad (Celâl Sâhir); Müftüoğlu Ahmed Hikmet, Kâzım Nami; Abdülhak Hâmid (Celâl Sâhir); Cenab Şahabeddin; Ahmed Refik (Y[ahya] K[emal]); Abdullah Cevdet (Rıza Tevfik); Falih Rıfkı; Yakup Kadri (Süleyman Sâib); Müfit Râtib; Halid Ziya (Mehmed Rauf); Mehmed Âsım; İzzet Melih (Yakup Kadri); Şehâbeddin Süleyman (Yakup Kadri); Halit Fahri (Şehâbeddin Süleyman); Mehmed Emin (Köprülüzâde Mehmed Fuad); Diran Kelekyan; Hakkı Tahsin (Şehâbeddin Süleyman); Ahmed Ferid, Mustafa Suphi; Selâhaddin Enis (Şehâbeddin Süleyman); Yaşar Nezihe Hanım, Mehmed Rauf; İhsan Raif Hanım (Rıza Tevfik); Celâl Sâhir (Şehâbeddin Süleyman); Parvus; Köprülüzâde Mehmed Fuad (Fâzıl Ahmed); Halide Edip; Muhiddin Bey (Fâzıl Ahmed); Ahmed Râsim, Oskan Efendi; Süleyman Nazif (Abdullah Cevdet); Süleyman Nesib (Şehâbeddin Süleyman); Miralay Cemal (Cemal Paşa); İsmâil Müştak; Ali Canip (Ömer Seyfeddin); Talat Bey (Paşa), Emine Semiye Hanım, Mehmed Câvid Bey; Hemedânîzâde Ali Naci (Yakup Kadri); Ahmed Cevad Bey, Ruşen Zeki, Mehmed Ziyâ (İhtifalci), Ressam Şevket Bey, Mimar Kemâleddin Bey, Selim Sırrı, Suad Hayri Bey; Gülistan İsmet Hanım [M. H.]; Şefik Bey, Belkıs Şevket Hanım, Ercümend Ekrem, Mustafa Âsım Bey, Sedat Nuri Bey.

Yıllıkta, yeni Meclisi Meb‘ûsan üyelerinin resimlerinin yer aldığı bir albümle devrin gazete ve dergilerinin alfabetik sıraya göre tanıtıldığı “Matbuatımız” bölümü de bulunmaktadır. Yazar kadrolarının fotoğraflarıyla tanıtıldığı bu bölümdeki gazete ve dergiler şunlardır: İctihad, İdman, Peyâm, Tasvîr-i Efkâr, Türk Sözü, Türk Yurdu, Le Jeune-Turc, Sabah, Tanin.

Yıllıkla ilgili olarak basında genellikle olumlu yazılar çıkmış, bu tür eserlerin medenî hayat için bir ihtiyaç olduğuna, gittikçe daha fazla arandığına değinilmiş, Avrupa’da yayımlanan benzerleriyle kıyaslanan Nevsâl’in onların güzelliğini taşıdığına işaret edilmiş, içeriğiyle şimdiye

kadar neşredilen nevsâllerin en mükemmeli olduğu belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nevsâl-i Millî: 1330, İstanbul 1332; Abdullah Uçman, "Nevsâl-i Millî", TDEA, VII, 49-50.

Âlim Kahraman

NEVŞÂHİYYE

(نوشاهيّه)

Kādiriyye tarikatının Hâci Muhammed Nevşah Gencbahş'a (ö. 1064/1654) nisbet edilen Hindistan kolu.

Kādiriyye, Hindistan'a XV. yüzyılın sonlarında Muhammed Gavs el-Geylânî adında Halepli bir Kādirî şeyhi tarafından götürülmüştür. Tarikatın Gavsiyye kolunun pîri kabul edilen Muhammed Gavs, 887'de (1482) müridleriyle birlikte Hindistan'a gidip Mültan civarında yerleşmiştir. Burada Uç kasabasını kuran Geylânî'nin ölümünden sonra oğlu ve halifesi Mübârek Geylânî, Uç'ta Hindistan'daki ilk Kādirî dergâhını açmıştır. Bu dergâhı, halifesi Ma'rûf Huşabî'nin Pencap bölgesinde Huşap'ta kurduğu dergâhla Huşabî'nin halifesi Şah Süleyman Nûrî Balvâlî'nin aynı bölgede açtığı dergâh izlemiş, bu üç dergâh faaliyetlerini günümüze kadar sürdürmüştür. Balvâlî'nin müridi Hâci Muhammed Nevşah (Nevşeh) Gencbahş tarikatın Nevşâhiyye kolunu kurmuştur.

959 (1552) yılında Goğanvâli'de (Pencap) dünyaya gelen Hâci Muhammed Nevşah Gencbahş'ın soyu babası Seyyid Alâeddin Gāzî Alevî yoluyla Hz. Ali'ye ulaşan bir aileye mensuptur. Ailenin XII. yüzyılda Bağdat'tan Hindistan'a gelen ilk üyesi Ya'lî Kāsım'ın oğlu Avn Kutubşah'ın bir süre İslâmiyet'i tebliğ faaliyetinde bulunduktan sonra Bağdat'a döndüğü, ardından torunlarının Hindistan'a gidip yerleştikleri kaydedilmektedir. Tahsilini Pencap'ta yapan Hâci Muhammed Nevşah 988'de (1580) Balvâl'e giderek Şah Süleyman Nûrî Balvâlî'ye intisap etti, seyrü sülûkünü tamamlamasının ardından şeyhi tarafından halife tayin edilerek irşad faaliyetinde bulunması için Nevşahra'ya gönderildi. 1592-1599 yılları arasında bugün Pakistan sınırları içinde bulunan Nevşahra yakınlarında Sahenpâl'de bir köy tesis ederek buraya yerleşti. Sind, Keşmir ve Mısır'ı ziyaret eden, yedi defa hacca giden Hâci Muhammed Nevşah seyahatleri sırasında birçok sûfî ile tanıştı. 1064'te (1654) uzun yıllar irşad faaliyetinde bulunduğu

Sahenpâl’de vefat etti. Türbesinde her yıl haziran ayının son on gününde binlerce Nevşâhî müridinin katıldığı anma törenleri düzenlenmektedir. Bâbürlü İmparatoru Şah Cihan, Nevşah’ın türbesinin masraflarını karşılamak için iki köy vakfetmiş, bu vakıf sonraki hükümdarların bağışlarıyla daha da zenginleşmiştir. Nevşah’ın silsilesi oğulları Hâfız Muhammed Berhûrdâr ve Muhammed Hâşim ile diğer halifeleri tarafından sürdürülmüştür. Bunlardan Hâce Fudayl Vahî Kâbil’de, Hâfız Tâhir Keşmir’de, Şah Muhammed Kutub Kandehar’da faaliyet göstermiştir.

Nevşâhiyye, Hâci Muhammed Nevşah’ın Şeyh Abdurrahman, Pîr Muhammed Sâcyâr ve Sâlih Muhammed adlı halifelerine nisbet edilen Rahmâniyye, Sâcyâriyye ve Sâlihiyye kollarına ayrılmıştır. Şeyh Abdurrahman’ın türbesi Gucranvâlâ bölgesindeki Bîrî Şah Rahmân’da, Pîr Muhammed Sâcyâr ve Sâlih Muhammed’in türbeleri Gucerât bölgesinde Nevşahra ve Çak Sâda’dadır. Bu türbeler de Nevşâhiyye mensupları için önemli olup her yıl anma törenleri düzenlenmektedir.

Nevşâhiyye tarikatına mensup müellifler dinî, tasavvufî eserlerle Arap, Fars, Urdu ve Pencap edebiyatlarına dair çok sayıda eser kaleme almışlardır. Bunların çoğu, Sahenpâl’de tarikatın son şeyhi Şerîf Ahmed Şerâfet Nevşâhî’nin (ö. 1983) özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Önemli bazı eserler şunlardır: Mirza Ahmed Beg Lâhûrî, Aḥvâl-i Meşâyiḫ-i Ṭarîḳat (Ḳādiriyye) ve Maḳāmât-ı Ḥażret-i Ḥâcî Nevşah; Muhammed Ekrem Ganîmet Kuncâhî, Nereng-i ʿIşḳ; Muhammed Mâh Sadâkat Kuncâhî, S̱evâḳıbü’l-menâḳıb; Muhammed Hayât Sahenpâlî, Teẕkire-i Nevşâhî; Pîr Kemal Lâhûrî, Teḥâʾif-i Ḳudsiyye; İmâmbahş Lâhûrî, Mirʾâtü’l-Ġafûriyye; Nûrullah Sahenpâlî, Nûrü’l-fetâvâ; Muhammed Hâşim Şah Tarpâlvî, Çehâr Bihâr; Şerîf Ahmed Şerâfet Nevşâhî, Şerîfü’t-tevârîḫ (Nevşâhiyye silsilesine dair bu eserin 8000 sayfa olduğu kaydedilmektedir).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Beg Lâhûrî, Aḥvâl-i Meşâyiḫ-i Ṭarîḳat(-ı Ḳādiriyye) ve Maḳāmât-ı Ḥażret-i Ḥâcî Nevşah, Ârif Nevşâhî özel kütüphanesi, nr. 1356, s. 60-217;

Gulâm Server Lâhûrî, H̱azînetü'l-aṣfiyâ ͗, Kanpûr 1332, s. 179-184; M. Mah Sadâkat Kuncâhî, S̱evâḳıbü'l-menâḳıb, Nevşâhiyye Kütüphanesi, Ms., nr. 1346 A. H., s. 48-88; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 273; Şerîf Ahmed Şerâfet Nevşâhî, Teẕkire-i Nevşah Genc Baḫş, Lahor 1978, s. 48, 96; a.mlf., Şerîfü't-tevârîḫ, Lahor 1979, I, 916-1051; a.mlf., Târîḫ-i ͑ Abbâsî, Lahor 1985, s. 416-456; M. Hâşim Terpâlvî, Çehâr Bihâr, İslâmâbâd 1984, s. 20; Ârif Nevşâhî, Fihristi Maḫṭûṭât-i Kütübḫâne-i Nevşâhiyye, İslâmâbâd 1989; Athar Abbas Rizvi, A History of Sufism in India, New Delhi 1992, II, 67-69, 438-440; M. İkbâl Müceddidî, "Nevşâhî", UDMİ, XXII, 513-515.

Ârif Nevşâhî

NEVŞEHİR

İç Anadolu'da şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Kızılırmak vadisinin güney yamacında denizden yaklaşık 1150 m. yükseklikte yer alır. Şehrin en eski adının Nyssa olduğu ileri sürülmektedir. Ancak Nyssa'nın yerinin bugünkü Nevşehir'e mi yoksa Nar'a mı tekabül ettiği tam olarak belli değildir. Bölgenin Osmanlı idaresine girmesinden sonra şehrin yerinde Muşkara adlı bir köy mevcuttu. Muşkara, XVIII. yüzyılın başlarında imar faaliyetleri ve iskân siyaseti neticesinde "yeni kurulan şehir" mânasına Nevşehir adını aldı. Bu ad yanında Osmanlı bürokratik yazışmalarında zaman zaman Nevşehr-i Dilârâ ismiyle de anılmıştır.

Milâttan önce 1650 yıllarından itibaren uzun süre Hititler'in idaresinde kalan Nevşehir yöresinin milâttan önce XII. yüzyılda Ege göç kavimlerinden ve arkasından VII. yüzyılda Kafkaslar'dan gelen Kimmer ve İskit akınlarından oldukça etkilendiği, bir ara Asurlular'ın idaresine girdiği, milâttan önce 550-332 yılları arasında Persler'in, daha sonra Kapadokya Krallığı, Roma ve Bizans'ın yönetimine geçtiği belirtilir. Bölge, Bizans döneminde özellikle VI-IX. yüzyıllar arasında hıristiyan halkın yumuşak kayaları oyarak yer altı şehirleri oluşturdukları bir sığınak yeri haline geldi. Bunun yanında İslâmiyet'in yayılmaya başlamasıyla birlikte Anadolu'ya akınlarda bulunan müslümanlar için bir uç bölgesi oldu. Hem müslümanların bölgeye akınları, hem de VII. yüzyılda Bizans'ta tasvir (ikona) yanlılarına karşı bir hareketin güç bulmaya başlaması, yer altı şehirlerine sığınan hıristiyan halkın sayısında giderek bir artış meydana getirdi.

Malazgirt Savaşı'ndan sonra Selçuklular'ın idaresine geçen bölge 1243 Kösedağ Savaşı'nın ardından Moğol-İlhanlı nüfuzu altına girdi. 1317'de Anadolu umumi valiliğine getirilen Timurtaş'ın yönetimine bırakıldı. XIV. yüzyıl ortalarında Eretnalılar'ın hâkimiyetine geçti. 766 (1365) yılına doğru Karamanoğulları tarafından ele geçirildi. Daha sonra Sivas merkez olmak üzere bir devlet kuran Kadı Burhâneddin'in idaresine girdi. Bölge, XIV.

yüzyılın sonlarına doğru Kadı Burhâneddin ve Karamanoğulları ile Osmanlılar arasındaki nüfuz mücadelelerine sahne oldu. Bu mücadeleler esnasında önce Karamanoğulları'nın, ardından Osmanlılar'ın eline geçti (800/1398). Ancak Osmanlılar'ın bölge üzerindeki hâkimiyeti uzun sürmedi ve Ankara Savaşı'nın (1402) neticesinde Timur tarafından Karamanoğulları'na verildi. Timur'un Anadolu'dan çekilirken bölgedeki bazı aşiret gruplarını beraberinde götürmesiyle boşalan yerlere Dulkadırlı Türkmenleri yerleşti ve yörenin bir kısmı Dulkadıroğulları'nın nüfuz ve idaresine girdi. 894 (1489) tarihli Osmanlı arşiv kayıtlarında bölgede bulunan Ürgüp nahiyesindeki Develi zeâmetinin, daha önceki yıllarda bölgede yöneticilik yapan ve Osmanlı yanlısı bir siyaset takip eden Dulkadır hânedanından Alâüddevle Bozkurt Bey'in oğlundan mahlûl olduğunun belirtilmesi (BA, MAD, nr. 17893, s. 351) bu durumun bir yansıması olmalıdır. Bu çerçevede Fâtih Sultan Mehmed döneminde hem Osmanlı-Karamanoğulları

hem Osmanlı-Dulkadıroğulları arasındaki nüfuz mücadelelerine sahne olan bölgenin bir kısmı Karamanoğulları'ndan (872/1468), bir kısmı da Dulkadıroğulları'ndan Osmanlılar'a intikal etti. Bölgenin muhtemelen Dulkadıroğulları'nın elinde kalan ve Maraş ile Elbistan'a doğru uzanan son kısımları Yavuz Sultan Selim devrinde Osmanlı topraklarına dahil oldu (921/ 1515).

Nevşehir'in çekirdeği olan Muşkara köyü ve çevresinde Osmanlı hâkimiyeti altında cereyan eden önemli bir hadise tesbit edilememektedir. Osmanlı idarî teşkilâtı içinde Muşkara köyü Niğde sancağının Ürgüp kazasına bağlıydı. 924'te (1518) idarî bakımdan Ürgüp kazasının Uçhisar nahiyesinin köyleri arasında yer almaktaydı. Toplam on altı köyü olan Uçhisar nahiyesinin Muşkara'dan başka nahiyeye adını veren Uçhisar ile Ortahisar, Nar ve Sulusaray adlarıyla bilinen önemli köyleri vardı (BA, TD, nr. 455, s. 803-810). Bu tarihte Muşkara köyü seksen altı hâne, on dokuz bekârdan oluşan yüz beş nefer erkek nüfusa (yaklaşık 450 kişi) sahipti (BA, TD, nr. 455, s. 809-810). Bunların tamamı gayri müslim olmakla birlikte içlerinde gerek kendi adı gerekse baba adı Türkçe olan şahıslar da bulunuyordu. Bu durumun Anadolu'da Türkçe konuşan Ortodoks hıristiyanların mevcudiyetinden veya 1071 Malazgirt Savaşı'ndan önceki dönemlerde Anadolu'ya gelen ve dinî bakımdan hıristiyan olmalarından

dolayı bu gibi isimleri alan Türkler'in varlığından kaynaklandığı belirtilir. Bu tesbit köyün Osmanlılar'dan önceki dönemlerde kurulmuş olabileceğine işaret eder.

Muşkara köyünün 1530 yıllarında toplam erkek nüfusu 150 neferdir (yetmiş hâne, seksen mücerret). Bir önceki tahrire göre nüfusta belirli bir artış görülmekle birlikte bunun hâne itibariyle değil bekâr / mücerret sayısının artmasıyla ilgili olduğu dikkati çekmektedir. Nüfus bakımından ise bir önceki 450 sayısının 1530'da da hemen hemen aynı kaldığı görülür (BA, TD, nr. 387, s. 180). Bundan elli yıl kadar sonrasına ait kayıtlar Muşkara köyünün nüfus yapısında belirli bir değişime işaret eder. Nitekim 992'de (1584) toplam vergi mükellefi 185 nefer olan köyün sâkinlerinin müslüman ve gayri müslim olarak iki dinî ve sosyal gruptan oluştuğu anlaşılır. Nüfusun kırk altı neferi müslüman, 139 neferi gayri müslimdi. Bu nüfus oluşumunun ihtidalardan ziyade elli yıl boyunca tedrîcen köye dışarıdan gelip yerleşmelerle ilgili olduğu düşünülebilir. Toplam vergi mükellefinin birinin tam çiftlik, kırk dokuzunun yarım çiftlik miktarı toprağı olduğu, altmış beşinin ise daha küçük toprak parçalarını işlediği, altmış beşinin toprağı olmadığı, beşinin vergi vermeyen zümreye dahil olduğu tesbit edilmektedir (TK, TD, nr. 135, vr. 220a-b). Bu rakamlara göre sivil nüfus toplamı yaklaşık 1000 civarında idi. XVII. yüzyıl ortalarında Muşkara köyünün kırk beş avârızhânesi vardı (BA, MAD, nr. 6510, vr. 26a-b). Burada bir avârızhânenin kaç gerçek hâneden oluştuğu bilinmediği için köyün toplam nüfusu hakkında kesin bir rakam vermek güçtür. Ancak bu dönemde Celâlî hareketlerinin Anadolu'yu oldukça etkilediği dikkate alınırsa nüfusun 1584 yılına göre bir azalma içine girdiği, dolayısıyla XVII. yüzyıl ortalarındaki nüfusun 1584'teki rakamın daha altında 500 civarında bulunduğu tahmin edilebilir.

Nevşehir'in esas nüvesini teşkil eden Muşkara köyünde Selçuklu devrinde yapıldığı anlaşılan bir kale mevcuttur. Kale, söz konusu dönemde muhtemelen bölgenin güvenlik ve asayişine yönelik bir fonksiyonu yerine getiriyordu. XVIII. yüzyılın başlarına kadar normal bir köy durumunda olan Muşkara köyü kasaba durumuna gelmesini sağlayan asıl fizikî, mimari ve demografik gelişmelere Damad İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığı döneminde (1718-1730) sahne oldu. Bunun en önemli sebebi köyün Damad İbrâhim Paşa'nın doğduğu yer olmasıydı. 1690'a doğru İstanbul'a gelen İbrâhim

Paşa köyü ile alâkasını kesmemiş ve mânevî bağlarını koparmamıştı. Nitekim 1730 yıllarında şehirde oturan hâne sahipleri arasında yer alan İbrâhim Paşazâde Mehmed Bey (TK, Nevşehir Evkaf Defteri, nr. 2135, s. 2) Damad İbrâhim Paşa'nın akrabalarındandı. Bunun yanında Muşkara köyü bulunduğu yer itibariyle de gelişmeye oldukça uygundu. Köy Aksaray, Niğde ve Kayseri şehirlerini birbirine bağlayan yolların kesiştiği bir derbend yeri durumundaydı; bu bakımdan hem buralara gelip giden kervanların hem de muhtelif ticaret erbabı ve tüccarın uğrak yeriydi.

Muşkara'nın bir kasabaya veya şehre dönüşümünün gerçekleştirilmesi için önce dönemin padişahı III. Ahmed, bir hatt-ı hümâyun ile damadı İbrâhim Paşa'ya Muşkara köyünü hibe ve temlik etti. Ardından İbrâhim Paşa kendi vakıf hayratı olarak köyde yoğun bir imar faaliyeti başlattı. Bunun için inşaata nezaret etmek üzere merkezden bir bina emini tayin edildi. İmar faaliyetleri sonunda Muşkara köyünü şehre dönüştüren cami, medrese, sıbyan mektebi, han, hamam, imaret, çeşme ve bunlara bağlı dükkânlarla vakıf ve diğer yöneticilerin ikametleri için binalar yapıldı (bk. DAMAD İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ). Bunların önemlileri devrin ünlü şairlerinden Nedîm, Seyyid Vehbî, Dürrî ve Âsım'a yazdırılan kitâbeler ve İstanbul'dan gönderilen nefis eserlerle süslendi. Ayrıca bu imar faaliyetleri esnasında kale yeni baştan tamir ettirildi ve halkın güvenliğini sağlamak için sur yaptırıldı. 1730'da kalede kale dizdarı, topçu neferatı ve cebehânenin yanı sıra bir mehter takımının bulunması buranın faal bir durumda olduğunu gösterir.

Muşkara köyü yeni bir şehir halini alınca bu özelliğine atfen 1137 (1725) yılında Nevşehir adını aldı. Doğrudan merkezî idare tarafından verilen bu adın bürokratik yazışmalarda kullanımı için ilgili kalem ve makamlara bir de ferman gönderildi (Çelebizâde Âsım, s. 383-384). Bu arada kaza merkezi olan Ürgüp'te oturan kadı Nevşehir'e nakledildi ve davalara buradan bakmaya başladı. Bunun yanında şehrin nüfusunu arttırmak ve buraya yerleşmeyi cazip hale getirmek için vergi muafiyeti sağlandı ve dışarıdan her türlü malî, askerî müdahaleye kapatıldı ("mefrûzü'l-kalem ve maktûü'l-kadem min külli'l-vücûh serbest"). Ayrıca İbrâhim Paşa'nın bütün emlâk, arazi, bağ ve bahçesi bu yerdeki

dinî ve içtimaî tesislere vakfedildi. Şehirde dinî ve sosyal tesislerin inşasının devam ettiği 1140 (1727) yıllarında merkezde yaşayan nüfusun en az 289 nefer olduğu ve bu nüfus içinde bir kasaba veya şehirde bulunması gereken zaîm, sipahi, yeniçeri, cebeci, kethüdâ yeri, imaret şeyhi, hatip ve imam gibi görevlilerin bulunduğu tesbit edilmektedir (TK, Nevşehir Evkaf Defteri, nr. 2135, s. 2-6). Bu durum köyden şehre dönüşümün hızlı bir şekilde gerçekleştiğini göstermektedir. Ayrıca buraya çevre köylerden yetmiş yedi nefer nüfusun henüz yeni gelmiş olduğu dikkati çekmektedir (TK, Nevşehir Evkaf Defteri, nr. 2135, s. 6-7). Bu nüfusu yetersiz gören merkezî idare şehre göçü teşvik etmeye başladı. Bunun için konar göçer durumdaki aşiretlere öncelik verildi ve Boynu İnceli Türkmenleri'ne mensup oymak ve cemaatlerin şehre iskânı yönünde karar alındı. Bu kararın alınmasında söz konusu Türkmenler'in çevre halkı ile bir kaynaşma içinde olması, belirli bir gelire sahip bulunması ve içlerinde okuma yazma bilen "hâccü'l-haremeyn ve zî-kudret" kimselerin yer alması rol oynamıştı. Bu hususlar çerçevesinde Boynu İnceli Türkmenleri'ne bağlı cemaat veya oymak ahalisi içinde 800 hânenin seçilerek Nevşehir'e, diğer kalan grupların ise Nevşehir bölgesinde teşkil edilen köylere yerleştirilmesine karar verildi.

"Şehir evi" veya "şehirli" olarak Nevşehir'e yerleştirilecek Boynu İnceli Türkmenleri'ne mensup çeşitli göçebe grupları yirmi beş civarındaydı. Bu gruplar arasında dikkati çeken en önemli özellik "mahalle-i oymak-ı Boynu İncelü", "mahalle-i oymak-ı Sıdıklu, mahalle-i oymak-ı Kürt Mahmadlu, mahalle-i oymak-ı Turasanlu, mahalle-i Arzmanoğlu an-oymak-ı Dânişmend, mahalle-i Şah Nazaroğlu an-İfrâz-ı oymak-ı Dânişmendli, mahalle-i oymak-ı Herikli, mahalle-i oymak-ı Kütüklü" örneklerinde olduğu gibi grup adının hem "mahalle" hem "oymak" tabirleriyle birlikte zikredilmiş olmasıdır. Buradaki oymak, esasında "bir göçebe grubuna mensup olan ve onun bir parçasını teşkil eden topluluk" anlamında kullanılırken mahalle ifadesi, her bir grubun bir mahalle teşkil edecek şekilde toplu bir halde bir birim oluşturduğunun işareti olmalıdır.

Nevşehir'e yerleştirilecek göçebe gruplarının tesbit edilmesinin ardından bunlara ev inşa edecekleri arsalar verildi. Ancak şehrin kurulduğu yerin ev için yeni arsa üretmeye pek uygun olmaması sebebiyle şehirle Nar köyü arasındaki kesim de iskâna açıldı. Şehrin vakıf statüsünde olmasından

dolayı ev inşa edecek kimselerden arsa bedeli olarak yılda bir defa 1,5 kuruş icar bedeli alınması ve arsanın mülkiyet üzere tasarruf edilmesi kararlaştırıldı. Böylece ev sahiplerinin vefatı halinde evlerin evlâtlarına veya vârislerine intikal etmesi mümkün olabilmekteydi. İnşa edilen bu evler genellikle çeşitli odalarla ahır, ambar ve bunların etrafını çeviren bir avludan meydana gelmekteydi. 800 hânenin tamamı olmasa bile büyük bölümünün yerleştiği Nevşehir'de bu yeni göçmen grubunun geleneksel hayat tarzlarına uygun düzenlemeler yapıldığı, hatta önce şehirli oldukları gerekçesiyle evlerini boş bırakıp yazın yaylaya gitmelerinin yasaklandığı, fakat daha sonra evleri tamamen boşaltmamak, otuz kırk gün sonra dönmek ve kışın mutlaka şehirde bulunmak gibi kararlar alındığı görülmektedir. Böylece Nevşehir devlet eliyle ve sıkı iskân politikalarıyla oluşturulmuş bir şehir özelliği kazanmıştır.

Yapılan bu iskân hareketleri neticesinde 1730 yıllarında Nevşehir'in nüfusu birkaç bine ulaştı ve artık bir kasaba haline geldi. Tanzimat'tan sonra 1840'taki idarî düzenlemelerde "Nevşehir maa Ürgüp" adı altında Niğde muhassıllığının ve ardından genellikle Niğde sancağının kazaları arasında yer aldı. Nüfusunun önemli bir kısmını müslümanların meydana getirdiği Nevşehir'de Türkçe konuşan ve yazılarını Grek harfleriyle Türkçe yazan Ortodoks hıristiyanlar oldukça faaldi. 1899'da kasabadaki toplam 17.660 nüfusun 10.972'si müslüman, 6080'i Ortodoks'tu. Aynı tarihte kazanın toplam nüfusu 50.000'in üzerinde idi. 1912'de basılmış, Grek harfleriyle Türkçe kaleme alınan bir salnâmede ise burada 21.526 kişinin yaşadığı, bunun 13.210'unun Türk, 7306'sının Ortodoks Rum, 878'inin Ermeni, seksen yedisinin Ermeni Protestan ve elli beşinin Ermeni Katolik olduğu belirtilir. Çarşısında 1055 dükkân, dokuz han ve on iki fırın bulunmaktaydı. Rum Ortodokslar'a ait iki kiliseden Hagios Georgios 1797'de yapılmıştı. Bu dönemde kalenin bulunduğu dağın doğu, batı ve kuzeyindeki mahallelerde Türkler, dağın güneyindeki dereden aşağı kısma uzanan yerlerde Rumlar, kuzey düzlükte az sayıda bulunan Ermeniler yaşıyordu. XIX. yüzyılın son çeyreğinde burada otuz bir cami ve mescid, üç dört kilise, 1256 dükkân, iki han mevcuttu. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra yapılan nüfus mübadelesiyle Nevşehir'den ayrılan Ortodoks hıristiyanların yerine Balkanlar'dan gelen müslümanlar yerleştirildi.

XVI. yüzyılda Nevşehir'in çekirdeği olan Muşkara köyü sakinlerinin

tarımla uğraştığı, bağcılık ve bahçeciliğin daha yaygın olduğu tesbit edilmektedir. Ayrıca burada birkaç değirmen ve bezirhâne mevcuttu. XVIII. yüzyıl başlarında köyün şehre dönüşümü esnasında başta dükkân olmak üzere bazı ticarî binalar yapılmasına rağmen yörenin ekonomik faaliyetinde bağcılık ve buna bağlı ürünler daha fazla ön plana çıkmaktaydı. Cumhuriyet döneminde şehirde üzüm mahsullerine dayalı şarap fabrikaları ile tekstil ve gıda üretimiyle ilgili fabrikaların açıldığı dikkati çekmektedir. Bunun yanında şehirde ve yörede turizm giderek gelişme gösteren bir sektör oldu. Bu gelişmeye paralel şekilde özellikle 1980'li yıllardan itibaren gerek Türkiye'nin çeşitli yerlerinden gerekse dış ülkelerden sayıları yüz binleri aşan turist, her yıl başta Göreme olmak üzere Derinkuyu ve Kaymaklı'daki yer altı şehirlerini ziyaret etmektedir.

Cumhuriyet'in başlarında 1927 nüfus sayımında 13.454 nüfusa sahip olan Nevşehir, 20 Temmuz 1954'te il merkezi olduktan sonra 1955'te nüfusu 16.799'a ulaştı. 1970'lerden sonra şehir hızlı bir kentleşme sürecine ve nüfus artışı içine girdi.

Bunun yanında eğitim öğretim ve sağlık kurumlarının sayısında önemli bir artış oldu. Erciyes Üniversitesi'ne bağlı Nevşehir İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesi, Meslek Yüksek Okulu, Sağlık Yüksek Okulu ile Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Yüksek Okulu vardır. İlk defa 1985 sayımında nüfusu 50.000'i aştı (50.204), 2000 sayımında bu sayı 70.000'e yaklaştı (67.864).

1924 yılındaki idarî yapılanmada il olarak ortaya çıkan Niğde'ye bağlı bir ilçe merkezi olan Nevşehir 1954'te il merkezi haline getirildi. Bu yeni idarî teşkilâtta ilin kazalarını Nevşehir'den ayrı bir vilâyet iken kaza haline getirilen Kırşehir, Kırşehir'e bağlı Mucur, Avanos, Hacıbektaş, Kayseri'ye bağlı Ürgüp, Niğde'ye bağlı Gülşehir (Arapsun) ve Kozaklı teşkil etmekteydi. Kozaklı ilçesi, Kozaklı ve Hamamorta adıyla Avanos'a bağlı köylerin birleşmesiyle kurulmuştu. Bu ilçeler arasında yer alan Kırşehir 1957'de tekrar il haline getirildi ve Mucur ilçesiyle beraber Nevşehir'den ayrıldı. Buna karşılık daha önce Melegübü adıyla bilinen Derinkuyu 1960'ta ilçe olarak Nevşehir'e bağlandı. Ardından Acıgöl kasabası Nevşehir'in kazalarından biri haline getirildi (1987).

Nevşehir'in merkez olduğu Nevşehir ili Kayseri, Yozgat, Kırşehir, Aksaray ve Niğde illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Acıgöl, Avanos, Derinkuyu, Gülşehir, Hacıbektaş, Kozaklı ve Ürgüp adlı yedi ilçeye ayrılır. 5379 km² genişliğindeki Nevşehir ilinin sınırları içinde 2000 yılı nüfus sayımına göre 309.914 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise elli sekiz idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2005 yılı istatistiklerine göre Nevşehir'de il ve ilçe merkezlerinde 123, kasabalarda 142 ve köylerde 174 olmak üzere toplam 439 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 62'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 387, s. 180; nr. 455, s. 803-810; BA, MD, nr. 133, s. 297; nr. 134, s. 290; nr. 135, s. 382, 390, 419; BA, MAD, nr. 6510, vr. 26a-b; nr. 10490, s. 42-43; nr. 17893, s. 351; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 14655; TK, TD, nr. 135, vr. 220a-b; TK, Nevşehir Evkaf Defteri, nr. 2135, s. 2-7; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 383-384; Helmuth von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 219; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, III, 7; Salnâme-i Vilâyet-i Konya (1303), Konya 1303, s. 218-221; Semavi Eyice, Rum Harfleriyle Türkçe (Karamanlıca) Bir Nevşehir Sâlnâmesi (Yıllığı)", Fındıkoğlu Armağanı, İstanbul 1977, s. 77-102; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 341-342; Mehmet Ateş, "Kapadokya'nın Başkenti Nevşehir", Nevşehir, İstanbul 1996, s. 54-114; Selçuk Mülayim, "Nevşehir'de Türk Dönemi", a.e., s. 124-143; Ahmed Refik, "Anadolu Şehirleri: Damad İbrâhim Paşa Zamanında Ürgüp ve Nevşehir", TTEM, XIV/3 (1340), s. 156-185; Emrullah Güney, "Nevşehir ve Ürgüb Yöresinin Yerleşme Tarihçesi", Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 1, Diyarbakır 1993, s. 51-65; Ercüment Kuran, "XVI ve XIX. Yüzyıllarda Nevşehir", TED, sy. 15 (1997), s. 167-170; Zeynep Korkmaz, "Nevşehir'in Anadolu Kültür ve Dil Tarihindeki Yeri", TDl., LXXXVII/ 632 (2004), s. 29-138; Suraiya Faroqhi, "Newshehir", EI² (İng.), VIII, 11-12.

İlhan Şahin

NEVŞEHİRLİ DAMAD İBRÂHİM PAŞA

(bk. DAMAD İBRÂHİM PAŞA, Nevşehirli).

NEVVÂB

(نوّاب)

Hindistan'da Bâbürlü Devleti'nin idarî sisteminde siyasî makam ve güç ifade eden bir unvan.

Sözlükte "bir makamın sorumluluğunu asıl sahibi yerine geçici bir süre için üstlenen, vekâlet eden kimse" anlamındaki nâib kelimesinden türetilen nevvâb Urduca'da nevab, Hindistan'ın bazı bölgelerinde, özellikle Bengal'de İngilizler ve Hindular tarafından nabob olarak telaffuz edilmiş, diğer Batı dillerine de bu şekliyle geçmiştir.

Güçlü bir merkezî otoriteye dayanan Bâbürlüler'de yönetimde "sûbedâr" ve "divan" adlı, birbirinden bağımsız ve eşit statüde iki üst makam bulunmaktaydı. Bunlardan "nizam" da denilen sûbedâr savunma ve adalet dahil olmak üzere genel idareden, divan ise vergi ve maliyeden sorumluydu. Bu iki makamın yöneticileri doğrudan sultana bağlı olup onun tarafından tayin edilirdi. İlk defa Bengal'de divandan sorumlu Mürşid Kulı Han'ın (ö. 1139/1727) önce Sultan Ferruhsiyer'in küçük yaştaki oğlu Ferhundesiyer'in nâibi olarak, ardından onun vefatı üzerine asaleten sûbedâr tayin edilmesiyle her iki görev aynı kişide birleşmiş ve Mürşid Kulı Han, Bengal nevvâbı unvanıyla anılmaya başlanmıştır. Mürşid Kulı Han'ın halefleri de aynı şekilde iki görevi birden üstlenmiş ve bu durum Sirâcüddevle'nin ölümüne kadar (ö. 1170/ 1757) devam etmiştir. Bu sebeple Bengal'de Mürşid Kulı Han ile Sirâcüddevle arasındaki döneme "nevâbî" adı verilmiştir. Nevvâb kelimesinin kullanımı İngilizler tarafından yaygınlaştırılmış, İngilizler bölgede denetimi ele geçirdikleri 1757 Plassey savaşından sonra Mîr Ca'fer'i nevvâb unvanıyla Bengal, Bihâr ve Orissa eyaletlerinin yöneticiliğine tayin etmiştir. 1793'te nevvâbdan nizamın görevleri alınmış, ancak nevvâb unvanı sembolik olarak sürdürülmüştür.

Hindistan İngiliz hâkimiyetine girmeden önce Kudh, Bengal, Arcot ve Bopal gibi eyaletleri nevvâblar yönetiyordu. Merkezî yönetimin zayıflamasıyla birlikte nevvâblık aile fertlerine intikal eden bir unvan haline

gelmiştir. Bazı eyaletlerde, meselâ Haydarâbâd Nizamlığı'nda nevvâb yerine nizam unvanı kullanılmıştır. Nevvâbların hanımlarına "begüm", veliahdlarına "nevvâbzâde", diğer oğullarına da "sâhibzâde" denilirdi. Hânedanlar genellikle nevvâblar tarafından sürdürülmüş, Bopal gibi bazı eyaletler begümler tarafından yönetilmiştir. Haydarâbâd ve Berar gibi eyaletlerde nevvâb unvanının devlete hizmetleri bulunan müslüman eşrafa ve özellikle askerlikte seçkin bir konuma yükselenlere de verildiği görülmektedir.

Hindistan'da İngiliz idaresi, doğrudan yönetilen eyaletlerle bağlı eyaletler şeklinde bir yapılanma içinde devam etmiştir. Müstakil mahallî idareci veya emîr tarafından yönetilen bağlı eyaletlerin idarecilerine "nevvâb" ve "nizam"ın yanı sıra mahallî dillerde benzer anlamlara gelen "maharaca, raca, rânâ" gibi unvanlar da verilmiştir. Bâbürlüler'den kalan Kudh, Bahâ-velpur, Baoni, Bopal, Cambay, Jaora, Junagadh, Kurnool, Kurvai, Palanpûr, Pataudi, Râmpûr, Saçin ve Tonk gibi nevvâblıklar İngiliz hâkimiyetine girdikten sonra aynı şekilde devam etmiş, diğerleri ise tarihe karışmıştır.

İngiliz hâkimiyeti döneminde herhangi bir resmî görev taşımayan kişilere de fahrî nevvâb unvanı verilmiş, kelimenin İngilizce'deki şekli nabob Hindistan'da bulunan zengin İngiliz tüccarları ile aristokratlar için de kullanılmıştır, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren İngilizleşmiş Hintliler'e veya Hindistan hükümetinin hizmetindeki İngilizler'e nabob denilmesi yaygınlaşmıştır. XIX. yüzyılda Bengal eşrafını kazanmak isteyen İngilizler nevvâb unvanının kullanımını daha da genişletmiş ve seçkin kimselere "han sâhib, han bahâdır" gibi unvanlar yanında çok sayıda nevvâb unvanı dağıtmıştır. Nevvâb Abdülganî, Nevvâb Abdüllatîf, Nevvâb Çoudurani, Nevvâb Ali Çouduri, Nevvâb Seyyid Şemsülhudâ ve Nevvâb Sirâcülislâm bunların en tanınmış olanlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ibn Hasan, The Central Structure of the Mughal Empire and its Practical Working up to the Year 1657, London 1936, s. 138-140; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1950, III, 756-760; S. M. Edwardes - H. L. O. Garrett, Mughal Rule in India, Delhi 1956, s. 164-165, 170, 194, 195, 204-205; Saeedullah, The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan: Nawab of Bhopal, Lahore 1973, tür.yer.; M. Mohar Ali, History of the Muslims of Bengal, Riyad 1985, I/B, s. 738, 749; I. H. Qureshi, The Administration of the Mughal Empire, Delhi 1990, tür.yer.; Firdos Anwar, Nobility under the Mughals (1628-1658), New Delhi 2001, tür.yer.; T. W. Nechtman, Nabobs: Defining the Indian Empire and the British Nation in the Late Eighteenth Century (doktora tezi, 2005), University of Southern California; P. J. Marshall, "Economic and Political Expansion: The Case of Oudh", Modern Asian Studies, IX, Cambridge 1975, s. 465-482; H. A. R. Gibb - C. Collin Davies, "Nâip", İA, IX, 50; C. E. Bosworth, "Nawwāb", EI[2] (İng.), VII, 1048; Azmi Özcan, "Mürşidâbâd", DİA, XXXII, 58-59.

Azmi Özcan

NEY

(ناي)

Türk mûsikisinde kullanılan nefesli bir saz.

Farsça'da "kamış" anlamına gelen nây kelimesi Türkçe'de uzun süre bu şekilde kullanıldıktan sonra zamanla neye dönüşmüştür. Ney üfleyene nâyî (neyzen), neyzenler topluluğunun başına da sernâyî (serneyzen) denir. Kamıştan yapılmış müzik aletlerinin en eski örneklerine Mezopotamya'daki kazılarda rastlanmıştır. Sumerler yukarıdan aşağıya doğru üfleyerek çalınan kamış boruları "kagı", "tigi", "ni", "na" gibi kelimelerle ifade etmişlerdir. Dilli borulara Sumerce'de "na" ismi verildiğine göre nây kelimesinin bu isimden geldiği söylenebilir. Anadolu'nun birçok yerinde kamışa "kargı" denildiği göz önüne alındığında "kagı" kelimesinin de neyin yapıldığı kamış bitkisiyle olan benzerliğinden söz edilebilir. Eskiçağ'lardan bu yana Doğu'da kamıştan yapılan dilsiz sazlar için ney kelimesi kullanılagelmiştir. Uygurlar dönemine ait Turfan ve Hoço kazılarında bulunan bazı resimlerde dikey ve yatay tutuş şekilleriyle ney benzeri üflemeli çalgılar çalan insan figürlerine rastlanmıştır. Mısırlılar ve İbrânîler'den kalan çeşitli kabartma ve oyma resimlerle fresklerde de ney benzeri bazı sazları görmek mümkündür. Ayrıca eski Mısır'da Nil nehri deltasında bolca rastlanan kamışın müzik aleti olarak kullanıldığı yine taş kabartmalarda görülmektedir.

Mûsiki tarihinde ney kelimesinin geçtiği en eski kaynaklardan biri Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) Kitâbü'l-Muṣavvitâti'l-veteriyye min ẕâti'l-veteri'l-vâḥid ilâ ẕâti'l-veteri'l-ʿaşreti'l-evtâr adlı risâlesi olup burada ney "nây-ı Rûmî ale'z-zıkk" (Rum ülkesinde yaşayanların keseli neyi) adıyla kaydedilmiştir. Bu da "torbalı mizmar" (gayda, tulum) ismiyle tanınan sazdır. Tulumun ucundaki kamış kısmına da ney isminin verildiği kaynaklarda belirtilmektedir. İbn Sînâ, Kitâbü'ş-Şifâʾ adlı eserinde Arapça'da kamıştan yapılmış aletlerin ortak adı olan "yerâa" kelimesiyle içine nefes üflenerek çalınan ney sazından ve surnây çeşidinden söz etmektedir. Safiyyüddin el-Urmevî er-Risâletü'ş-Şerefiyye'sinde ney

konusunda açıklayıcı bilgiler vermiştir. Urmevî, Fârâbî'nin, bir cismin diğerine vuruş şiddeti ne kadar kuvvetli ise sesin o kadar tiz, ne kadar zayıfsa sesin o kadar pes olacağı yönündeki görüşünü eleştirirken nefesli sazlar dışında tek tele yapılan vuruşun şiddetli yahut hafif olmasının tizliği veya pestliği etkilemediğini, fakat kamıştan yapılmış nefesli aletlerde deliklere kuvvetli veya hafif üfleyişle tiz veya pest seslerin elde edilebileceğini söyleyerek neydeki delikler arasındaki mesafe ile üflenen kısımla delikler arasındaki mesafenin uzun veya kısa olmasının ve kamıştaki iç boşluğun geniş veya dar olmasının pestlik yahut tizliğin sebebi olduğunu anlatmış, ayrıca kamıştan yapılan sekiz delikli bir sazdan bahsetmiştir. Abdülkādir-i Merâgī Maḳāṣıdü'l-elḥân'da nây adı altında şu nefesli aletleri sıralamaktadır: Nây, nây-ı balaban, nây-ı sefîd, nây-ı çâvur, zemr-i siyeh-nây, nây-ı hiyk, surnâ (surnây). Câmiʿu'l-elḥân'da ise bu sazlar hakkında açıklayıcı bilgiler verir. Kırşehirli Nizâmeddin oğlu Yûsuf Dede'nin Risâle-i İlm-i Mûsikî adlı eserinde neyin öğretiminden ve yapısından söz edilmiş, Seydî'nin el-Matlaʻında yine neyin perde isimleri ve üflenişiyle ilgili bilgiler yer almıştır. Abdülbâki Nâsır Dede'nin Tedkīk u Tahkīk adlı eserinde ses sistemi neyin deliklerinden çıkan seslerle izah edilmiştir. Matbu Hâşim Bey Mecmuası'nda da neyin şekli üzerinde deliklerinden çıkan seslerin isimleri olan perdeler kaydedilmiştir. Rauf Yektâ Bey'in Türk Musikisi adlı eserinde ney hakkında verdiği bilgiler şu şekilde özetlenebilir: Ney bir kamış olmasına rağmen nefesli sazların en gelişmişidir. Ses rengi ve armoniklerinin zenginliği dikkat çekicidir. Nefes kuvveti ve dudak hareketleriyle her notanın beşlisi ve üst üste gelen iki sekizlisi elde edilebilir. Halbuki Batı flütlerinde aynı usulle ana sesin iki sekizlisi veya bir ara sesi meydana getirilebilir.

Ney, tek parça dokuz boğumlu bir kamışın içi boşaltılıp üzerine (biri arka kısmında) yedi adet delik (perde) açılması suretiyle yapılır. Sarı ve budaklı bir çeşit kamıştan elde edilen neyin ilk ve son boğumuna gümüş, altın veya pirinçten yapılan ve "parazvâne" adı verilen bilezikler takılır. Üst ve alt parazvâne denilen bu madeni parçalar kamışın hassas bölgelerinde meydana gelebilecek çatlakları önlemek içindir. Ayrıca neyin sağlam kalmasını temin etmek için boğum yerlerine genellikle gümüş, altın veya başka madenlerden yapılmış tel sarılabilir. Neyin ilk boğumu olan boğaz boğumuna "başpâre" adı verilen, genellikle boynuzdan elde edilmiş, üflemeyi kolaylaştırıcı konik bir ağızlık takılır. Yapımında fildişi ve bağa ile şimşir, kehribar ve ceviz gibi

sert ağaçların da kullanıldığı başpârelerde daha çok manda boynuzu tercih edilir. Neyin delikleri kızgın demirle veya özel bir keskiyle dâirevî açılır. Kaynaklarda neyin açılmasında iki ayrı metodun uygulandığından bahsedilir. Bunlardan biri klasik metot, diğeri kaydırma metodudur. Klasik metotta açılacak ney çeşidine uygun bir kamışın içi boşaltılıp hazırlanarak önce o akordun rast (sol) sesine

ayarlanır. Daha sonra ney boyu yirmi altı bölüme ayrılıp işaretlenir. Arkadaki delik 2/26 oranındaki noktaya açılır. Öndeki delikler de yukarıdan aşağıya 10/26'ya nevâ, 9/26'ya hicaz, 8/26'ya çârgâh, 6/26'ya segâh, 5/26'ya kürdî, 4/26'ya dügâh isimleriyle anılan ses noktaları olarak açılır. Kaydırma metodu ise kamış yapısı ve boğumlarının elverişli olmadığı halde uygulanır. Bu metotta deliklerin merkezleri aşağıya veya yukarıya doğru kontrollü şekilde kaydırılır.

Telli müzik aletlerinde tel boyunun gerilip gevşetilmesiyle akort yapıldığı halde nefesli aletlerde akort sazın imali sırasında yapılır. Diğer sazlarla birlikte rahat kullanımı veya değişik insan seslerine eşlik etme kolaylığı düşünülerek çeşitli uzunlukta ve akortta neyler açılmıştır. Bir bakıma diyapazon görevindeki bu neyler en kısasından en uzununa kadar her biri ayrı akortta olup değişik isimlerle anılmıştır. Ney çeşitleri esas neyler, mâbeyin veya ara neyler, nısfiyeler olmak üzere üç grupta toplanmıştır. Aralarında bir tam ses aralığı bulunan esas neyler kız ney, mansur, şah, dâvud, bolâhenk diye isimlendirilmiştir. Bu neylere süpürde ve müstahsen neyleri de eklenerek sekizli (gam) tamamlanacak olursa yedi ayrı akort ney elde edilmiş olur. Bunların arasındaki beş adet tam ses aralığı da ikiye bölünerek yarı tonlarında mâbeyin denilen beş çeşit ney daha elde edilir.

Bu neylerin diyapazon "lâ" notası karşılığı olan [440 titreşim / saniye] sesi şu deliklerinden çıkar:

Kız ney = rast (sol)

Mansur ney = dügâh (lâ) } = tanini (T)

Şah ney = bûselik (si) } = tanini (T)

Dâvud ney = çârgâh (do) } = bakiye (B)

Bolâhenk ney = nevâ (re) } = tanini (T)

Süpürde = hüseynî (mi) } = tanini (T)

Müstahsen = acem (fa) } = bakiye (B)

Kız ney (kaba) = gerdâniye (sol) } = tanini (T)

Beş tam ses aralığının da yarı tonlarından elde edilen beş ayrı ney olan mâbeyin neylerden diyapazon lâ notası karşılığı olan ses şu deliklerden çıkar:

Böylece neyler yedi + beş çeşit olmak üzere on iki adet olur. Bunların tam yarısı uzunluğunda olan on iki adet nısfiyeleri de eklenirse bu sayı yirmi dörde ulaşır. Esas neylerin tam ses aralığı olan beş tanini aralığı iki ayrı tona bölünürse on yedi akort, bunun nısfiyeleri de eklendiğinde otuz dört adet ney çeşidi ortaya çıkar. Uygulamada kullanılmasa da nazariyatta bunlara daha tiz ve pest çeşitler ilâve edilip ney âhenklerini otuz altıya çıkarmak mümkündür (daha geniş bilgi için bk. DİA, I, 517-521).

Neyin icadıyla ilgili olarak, Hz. Peygamber'in ilâhî bir sırrı Hz. Ali'ye söyledikten sonra Ali'nin bu sırrın mânevî ağırlığına dayanamayıp onu susuz bir kuyuya bağırdığı ve daha sonra bu kuyudan çıkan kamışlardan her rüzgâr estiğinde bu sırrın etrafa yayıldığı yolunda bir menkıbe anlatılır. Mûsiki kaynaklarında sıkça tekrarlanan bu menkıbe için Ferîdüddin Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr adlı eseri kaynak gösterilirse de burada sadece Hz. Ali'nin sırlarını söylediği bir kuyunun kanla dolduğu hikâye edilir, neyle ilgili herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Ney öteden beri Türk mûsikisinin ve özellikle tekke mûsikisinin vazgeçilmez sazı olmuştur. Neyde bulunan yedi adet deliğin tasavvuf düşüncesinde "yedi esmâ" olarak yorumlanması ve neyin insân-ı kâmili temsil etmesinin yanında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, "Dinle neyden ..." ifadesiyle başlayan Mes̱nevî'sinin ilk on sekiz beytinin neye ayrılması bilhassa Mevleviyye tarikatında neye farklı bir yer kazandırmış, bu sebeple ney bu tarikatta "nây-ı şerif" diye anılmıştır.

Türk mûsiki tarihinde pek çok neyzen yetişmiştir. Bunlar arasında XIII. yüzyılda Kutbünnâyî Hamza Dede, XVIII. yüzyılda Kutbünnâyî Şeyh Osman Dede, III. Selim, XIX. yüzyılda Abdülbâki Nâsır Dede, Hamâmîzâde İsmâil Dede, Mehmed Said Dede, Derviş İsmâil Şeydâ, Oksiyam, Hasîb Dede, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Yûsuf Paşa, Üsküdarlı Sâlim Bey, Sâlih Dede, Efendi Veli Dede, Aziz Dede, Bolâhenk Nûri Bey, Hüseyin Fahreddin Dede'nin isimleri anılabilir. Son devirde ise Giriftzen Âsım Bey, Nurullah Kılıç, Rauf Yektâ Bey, Mehmet Emin Dede (Yazıcı), Gavsi Baykara, Halil Dikmen, Neyzen Tevfik, Süleyman Erguner, Halil Can, Hayri Tümer, Ulvi Erguner, Aka Gündüz Kutbay, Doğan Ergin, Fuat Türkelman, Ahmet Yakupoğlu ve Niyazi Sayın zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ er-Riyâżiyyât (3), s. 143; Ferîdüddin Attâr, Mantık al-Tayr (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1962, I, 38, 43; Safiyyüddin el-Urmevî, er-Risâletü'ş-Şerefiyye, TSMK, nr. A-3460, vr. 3a-b; Yusuf b. Nizâmeddin Kırşehrî, Risâle-i İlm-i Mûsikî, Millî Ktp., nr. 131/1, vr. 30a; Abdülkādir-i Merâgī, Maḳāṣıdü'l-elḥân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1977, s. 125; a.mlf., Câmiʿu'l-elḥân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1987, s. 207-208; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 623-624; Seydî, el-Matla', TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 36a; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242, vr. 6a-7b; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 74; H. G. Farmer, Studies in Oriental Musical Instruments, London 1931, s. 57, 65-67; a.mlf., Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century, Glasgow 1937, s. 18-20; Francis W. Galpin, The Music of the Sumerians, Cambridge 1937, s. 13-16; Nureddin Rüştü Büngül, "Ney", Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1939, s. 179-180; Ahmet Muhtar Ataman, Musiki Tarihi, Ankara 1947, s. 11, 19; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 90-92; Ayhan Sarı, Geleneksel Türk Sanat Müziği Çalgıları, İzmir 1987, s. 204-242; Ahmet Hakkı Turabi, el-Kindî'nin Musikî Risâleleri (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 155; D. Franke, Museum des Institutes für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften I: Musikinstrumente, Frankfurt 2000, s. 170-171; Süleyman

Erguner, Ney: Metod, İstanbul 2002; İsmail Taşpınar, Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Ahiret İnancı, İstanbul 2003, s. 44; M. Ragıp Gazimihal, “Konya’da Musiki”, Millî Kültür Araştırmaları, sy. 11, Ankara 1947, s. 13; Lâika Karabey, “Ney Çeşitlerine Dair”, MM, sy. 34 (1950), s. 19; a.mlf., “Faydalı Bilgiler: Ney Nasıl Açılır?”, a.e., sy. 37 (1951), s. 25; a.mlf., “Musiki Tarihi Notlarından”, a.e., sy. 67 (1953), s. 211; H. Usbeck, “Türklerde Musiki Aletleri”, a.e., sy. 255 (1970), s. 27-28; Fuat Türkelman, “Türk Musikisi Sazları: Ney”, San’at ve Kültürde Kök, sy. 3, İstanbul 1981, s. 31; Derya Sencer, “Ney Açkısı Konusunda Değişik Görüşler”, MM, sy. 413 (1986), s. 14-15; Mehmet Nuri Uygun, “Türk Din Mûsikîsi’nin Temel Sazlarından Ney ve Klasik Açkısı”, MÜİFD, sy. 27 (2004), s. 41-65; Pakalın, II, 518, 689; Haydar Sanal, “Âhenk (Mûsiki)”, DİA, I, 517-521; Claudia Ott, “Nāy”, EI² Suppl. (İng.), s. 667-668.

Mehmet Nuri Uygun

NEYLÎ

(نيلي)

(ö. 1161/1748)

Divan şairi ve âlim.

1084'te (1673) İstanbul'da doğdu. Adı Ahmed'dir. İstanbul kadılarından Mirza Mehmed Efendi'nin oğlu olup Mirzazâde lakabıyla anılmıştır. Ulemâ çocuğu olduğundan henüz beş yaşında iken mülâzım

sayıldı; dokuz yaşında babasını kaybetti. Bir yandan medrese tahsiline devam ederken bir yandan da şiirle meşgul olmaya başladı. Bu arada Sultan II. Mustafa'ya bazı kasideler sundu. Müderris olma isteğine, Seyyid Feyzullah Efendi'nin ikinci defa şeyhülislâmlığa getirilmesinden sonra ona sunduğu bir kaside vesilesiyle erişti. Henüz yirmi beş yaşlarında iken hâriç pâyesiyle İstanbul'da Câfer Ağa Medresesi'ne müderris tayin edildi (1109/1697). Yine Feyzullah Efendi'nin yardımıyla İbtidâ-i dâhil, mûsıle-i Sahn, Sahn-ı Semân ve mûsıle-i Süleymâniyye derecelerini aşarak Süleymaniye müderrisliğini elde etti (1129/ 1717). Fakat onun asıl arzusu kadılık mesleğine geçmek ve büyük vilâyetlerden birine kadı olmaktı. Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin himmetiyle İzmir kadılığına tayin edilerek arzusuna erişti (1130/ 1718). Bu tarihe kadar yazdığı manzumelerde talihinden sürekli şikâyet eden Neylî'nin bundan böyle şikâyetlerinden vazgeçtiği dikkati çekmektedir.

Lâle Devri ile birlikte ön plana çıkan Damad İbrâhim Paşa zamanında Neylî'ye de ikbal kapıları açıldı; önemli sayılabilecek birtakım görevlerle birlikte İstanbul'a geldikçe devlet büyüklerinin meclislerine katıldı. Bu arada Bedreddin el-Aynî'nin ʿİḳdü'l-cümân adlı yirmi ciltlik tarihinin Türkçe'ye çevrilmesi için kurulan heyete dahil edildi. Ancak 1131'de (1719) İzmir kadılığından azledildiği gibi 1139'da (1726) getirildiği Mısır kadılığından da bir yıl sonra azledildi. 1143'te (1730) Patrona İsyanı'nı takip eden günlerde Lâle Devri'nin nimetlerinden faydalanan birçok kişi

taşraya sürülürken muhtemelen ağabeyi Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin şeyhülislâmlık makamına getirilmiş olmasından dolayı o İstanbul'da kaldı.

Neylî 1144'te (1731) Anadolu pâyesiyle ve Haremeyn mevleviyetiyle Mekke kadılığına, arkasından Anadolu (1149/1736) ve Rumeli (1154/1741) kazaskerliğine tayin edildi. Ömrünün son yıllarında ikinci defa Rumeli kazaskeri oldu. 1161'de (1748) hastalığı sebebiyle görevinden ayrıldı ve aynı yıl vefat etti (20 Rebîülâhir 1161/19 Nisan 1748). Karacaahmet Mezarlığı'nda Mirzazâdeler Sofası diye bilinen aile kabristanında babası ile kardeşinin yanına defnedildi. Üzerinde kitâbesi bulunan mezar taşı halen kabre yakın bir yerde durmaktadır.

Kaynaklar Neylî'nin ilmî ve edebî şahsiyetinden övgüyle söz eder. Onun gerek ʿİḳdü'l-cümân'ı tercüme eden heyette yer alması gerekse Arapça ve Farsça'dan yaptığı tercümeler ilmî şahsiyetine delil olarak gösterilmektedir. Farsça ve Türkçe şiirlerden meydana gelen divanı hacim bakımından küçük bir eserdir. Divanda mesnevi tarzında manzum bir hikâye ile manzum bir mektup da bulunmaktadır. Manzum hikâyede hıristiyan bir kızın müslüman bir gence karşı beslediği aşk anlatılmıştır. XVIII. yüzyıl şairlerinin birçoğunda olduğu gibi Neylî'nin şiirlerinde de açıklık ve sadelik dikkati çeker. Yaşça Nedîm'den büyük olmasına rağmen Neylî'de duyuş ve söyleyiş tarzı itibariyle hem Nâbî hem Nedîm etkisi görülmektedir. Bu devir Türk şiirine tesir eden Sâib-i Tebrîzî'nin Neylî üzerindeki etkisi oldukça fazladır (Mîrzâ-zâde Ahmed Neylî, s. 95). Şiirlerinde bir yandan bol miktarda deyim kullanırken bir yandan da günlük hayattan tablolar çizmiştir. Gazellerinde daha çok aşk konusunu işleyen şairin orijinal mazmunlarla süslenmiş bazı manzumeleri de vardır. Öğrencileri arasında Seyyid Vehbî, Selim el-Kazî ve Altunıçokzâde Abdi Abdullah Efendi sayılabilir. Neylî'nin kıtaları Belgrad Kalesi'nin ana girişi olan İstanbul Kapısı üstüne işlenmiş, Belgrad'ın düşmesinden sonra yerinden sökülen kitâbe Viyana yakınlarında bir mâlikânenin bahçesine taşınmış olup günümüzde hâlâ orada bulunmaktadır. Neylî ile aynı dönemde yaşayan Osmanzâde Ahmed Tâib XVIII. yüzyıl şairlerini değerlendirdiği ünlü kasidesinde, Seyyid Vehbî Vekâletnâme'sinde Neylî'den övgüyle söz eder. Divanında yer alan bazı gazellerden yola çıkılarak Neylî'nin Mevlevî ve Gülşenî tarikatlarına ilgi duyduğu ileri sürülmüştür.

Eserleri. 1. el-Fazlü'l-vehbî fî tercemeti'l-Cânibi'l-garbî. Molla Câmî'nin talebelerinden Ebü'l-Feth Muhammed b. Hamîdüddin el-Mekkî'nin kaleme aldığı el-Cânibü'l-ġarbî fî ḥalli müşkilâti İbni'l-ʿArabî adlı Farsça eserin Türkçe tercümesidir. Kitap, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'ine karşı yapılan itirazlara cevap olmak üzere 924'te (1518) kaleme alınmıştır. Tercümenin, çoğu İstanbul kütüphanelerinde olmak üzere (Köprülü Ktp., II. Kısım, nr. 118; Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 315, Hâlet Efendi, nr. 363, Esad Efendi, nr. 1347, Pertev Paşa, nr. 628/2; TSMK, Hazine, nr. 272; İÜ Ktp., TY, nr. 2214, 2332, 9784) on dört nüshası tesbit edilmiştir (Mîrzâ-zâde Ahmed Neylî, s. 166-168). 2. el-Evfâ fî tercemeti'l-Vefâ (fî fezâili'l-Mustafâ). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Vefâ fî feżâʾili'l-Muṣṭafâ adlı eserinin Türkçe çevirisidir. Kitapta Hz. Muhammed'in hayatı, mûcizeleri ve diğer peygamberlere olan üstünlüğü ile ashabının faziletleri anlatılmaktadır. Eserin İstanbul kütüphanelerinde dokuz nüshası tesbit edilmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5266; İÜ Ktp., TY, nr. 7378; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 488, Mihrişah Sultan, nr. 305, Hâlet Efendi, nr. 66, Kılıç Ali Paşa, nr. 738; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1177, Bağdat Köşkü, nr. 256; Nuruosmaniye Ktp., nr. 735). 3. Mâ lâ büdde minhü li'l-edîb mine'l-meşhûri ve'l-garîb (Şerh-i Lugat-i Târîh-i Vassâf). İranlı tarihçi Vassâf'ın Târîḫ-i Vaṣṣâf adıyla meşhur olan Tecziyetü'l-emṣâr adlı beş ciltlik Farsça eserinin 1157'de (1744) yapılan şerhidir. Şerhe önce Reîsülküttâb Şirvânî Ebûbekir Efendi başlamış, ardından onun müsveddelerinden de faydalanan Neylî tercümeyi tamamlamıştır. Eserin biri Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nde (nr. 959)

olmak üzere sekiz nüshası tesbit edilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 974, 1516, 3969, AY, nr. 3221; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 815; Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 317/2, Lala İsmâil, nr. 545/2). 4. Divan. Neylî'nin mürettep divanı üzerine bir doktora tezi hazırlayan Atabey Kılıç'ın belirttiğine göre divanda biri Arapça on altı kaside, on dördü Farsça 195 gazel, bir müstezad, iki terkibibend, üçü Farsça otuz dört rubâî, iki murabba, bir şarkı, bir muhammes, biri Farsça altı tahmîs, ikisi Arapça, biri Farsça altmış dokuz tarih, biri Arapça on altı lugaz, beş muamma, otuz altı kıta, beşi Farsça doksan beş müfred, beş mesnevi bulunmaktadır. Eserin İstanbul kütüphanelerinde yirmi nüshası tesbit edilmiştir (önemlileri şunlardır: Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 173, Esad Efendi, nr. 2710;

İÜ Ktp., TY, nr. 1627, 2868, 2878; İbnülemin, nr. 3116, 9622; Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 275, 303; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2115; TSMK, Hazine, nr. 900; Üsküdar Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 936; Fâtih Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 483). Divan üzerinde ayrıca iki yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Adnan Uzun, Neylî Divanı'nın Tenkitli Metni, 1991, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nurcan Bedir [Ören], Neylî, Hayatı, Eserleri, Divanı'nın Tenkitli Metni, 1993, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 5. Aynî Tarihi Tercümesi. Bedreddin el-Aynî'nin ʿİḳdü'l-cümân'ı sekiz büyük cilt halinde Türkçe'ye çevrildiyse de hangi bölümlerin şair tarafından tercüme edildiği belli değildir. Çeşitli kaynaklarda Neylî'nin üç eserinden daha bahsedilmekteyse de bunlara henüz rastlanmamıştır. Yazısının güzel olduğu belirtilen Neylî'nin Birgivî'nin Vasiyetnâme adındaki ilmihalinden altmış kadar nüshayı bizzat istinsah ettiği ve yarısını Ayasofya, yarısını da Fâtih Camii'ne bağışladığı bildirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mîrzâ-zâde Ahmed Neylî (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği) ve Divanı (haz. Atabey Kılıç), İstanbul 2004; Neylî ve Dîvân'ı (haz. Sadık Erdem), Ankara 2005; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 637-643; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 689; Fatîn, Tezkire, s. 429; Muallim Nâci, Mecmûa-i Muallim, İstanbul 1305, s. 135-136, 144; Sicill-i Osmânî, I, 250-251; Osmanlı Müellifleri, II, 457-458; a.mlf., "Neylî", TY, IV (1329), s. 714-716; İlmiyye Salnâmesi, tür.yer.; Halûk İpekten - Mustafa İsen, "Neylî", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1987, VI, 350-353; Ali Cânib [Yöntem], "Mirzâzâde Neylî", HM, III/68 (1928), s. 302-304; Sadık Erdem, "Neylî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", TDA, sy. 97 (1995), s. 153-193; Abdülkadir Karahan, "Neylî", TA, XXV, 242-243; "Neylî, Ahmed Efendi (Mirzazâde)", TDEA, VII, 52-53.

Sadık Erdem

NEYLÜ’l-İBTİHÂC

(نيل الإبتهاج)

Burhâneddin İbn Ferhûn’un Mâlikî âlimlerine dair ed-Dîbâcü’l-müzheb adlı eserine Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî (ö. 1036/1627) tarafından yazılan zeyil

(bk. ed-DÎBÂCÜ’l-MÜZHEB).

NEYRÎZÎ

(النيريزي)

Ebü'l-Abbâs el-Fazl b. Hâtim en-Neyrîzî (ö. 310/922 [?])

Matematikçi, astronomi âlimi.

Nisbesinden Şîraz yakınındaki Neyrîz kasabasında doğduğu anlaşılmakta, hayatının önemli bir kısmını Abbâsî sarayında astronom-astrolog olarak geçirdiği sanılmaktadır. Öklid ve Batlamyus'un eserleri üzerine yaptığı çalışmalarla daha iyi anlaşılmalarını ve yaygınlaşmalarını sağlamış; beşinci postulat üzerine kendisinden sonraki matematikçilerin dikkate aldığı çalışmalar yapmış; oran-orantı teorisini içeren hendesî aritmetiği geliştirmiş; daha önce Habeş el-Hâsib tarafından kullanılan tanjant fonksiyonunu küresel trigonometriye yerleştirmiş ve küresel sinüs değerini vermiştir. Ondan sonra gelen âlimler daima kendisine atıf yapmışlardır; Batı'da Anaritius diye bilinir.

Eserleri. 1. Şerḥu Kitâbi Öḳlîdis fi'l-uṣûl. Haccâc b. Yûsuf b. Matar'ın Öklid'in Elementler'inin Arapça tercümesine yazdığı şerh olup en önemli çalışmasıdır. Neyrîzî bu eserinde hem Yunan dönemindeki hem İslâm dünyasındaki çalışmaları, özellikle tanım, postulat, aksiyom, önerme ve teoremler üzerine yapılan pek çok yorumu dikkate almış, ayrıca metni tahkik ederek ve kendi şahsî yorumlarını da katarak geliştirip zenginleştirmiştir. Bu arada matematik hipotezlerini kanıtlamada kullanılan delillerin fonksiyonunu geliştirdiği ve sembol harfleri değiştirdiği görülmektedir. Şerhin diğer bir önemli özelliği de İskenderiyeli Heron ile Simplicus'un kaleme aldıkları, zamanımıza ulaşmayan Elementler'in iki şerhinden çeşitli parçalar ve İshak b. Huneyn ile Sâbit b. Kurre'nin versiyonlarını da içermesidir. Kitabın Arapça metni (I-VI. kitaplar) çeşitli nüshalarından faydalanılarak Ahmed Selîm Saîdân tarafından Hendesetü Öḳlîdis fî eydin ʿArabiyye içinde kısmen (Amman 1991) Cremonalı Gerard'ın yaptığı Latince çevirisi ise (I-X. kitaplar) R. O. Besthorn ile J. L. Heiberg (I-II, Copenhagen 1893) ve G. Junge, J. Reader, W. Thomson

tarafından (III/2, Copenhagen 1932) yayımlanmıştır. Eserin Simplicus ve Aghanis'in fikirlerini de içeren paralel postulatının ispatıyla ilgili bölümü Fransızca, Almanca ve Rusça'ya tercüme edilmiştir. 2. Risâle fî beyâni'l-müṣâdereti'l-meşhûre. Müellifin, Elementler'in Arapça'sına yazdığı şerhteki fikirlerini de göz önünde bulundurarak paralellik sorununa ilişkin kaleme aldığı bağımsız bir eser olup Kurbânî tarafından neşredilmiştir (Riyâżîdânân-ı Îrânî, Tahran 1350 hş./1971, s. 86-87). Üzerinde çeşitli araştırmalar yapılan eser Rusça'ya da çevrilmiştir. 3. Kitâbü Semti'l-ḳıble (Bibliothèque Nationale, nr. 2457/17). Kıblenin trigonometrik hesaplarla tayini hakkında Menelaus'un küresel trigonometri teoreminin dört türlü uygulanışına dayanan kesin bir yöntem sunar. Eseri Carl Schoy incelemiştir ("Abhandlung von al-Faḍl b. Ḥâtim an-Nairīzī über die Richtung der Qibla", Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Münih 1922, s. 55-68). 4. Kitâbü'l-Berâhîn fî tehyiʾeti'l-âlât tetebeyyenü fîhâ ebʿâdü'l-eşyâʾ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 4830/15). Kuyuların derinliğini, nehirlerin genişliğini ve dağların yüksekliğini ölçmeye yarayan bir âlet hakkındadır. 5. Tefsîru Kitâbi'l-Mecisṭî. Batlamyus'un el-Mecisṭî'sine yapılmış bir şerhtir (İbnü'l-Kıftî, s. 168). Zamanımıza kadar gelmeyen eseri Bîrûnî pek çok yerde (el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 142) ve Nizâmî-i Arûzî Çehâr Maḳāle'de zikretmiş ve her iki müellifçe de esere yazılan en iyi şerh sayılmıştır. 6. Kitâbü Zîci'l-kebîr (İbnü'n-Nedîm, s. 561). İbnü'l-Kıftî ve Sâid el-Endelüsî, eserin Sindhind adı verilen Hint astronomi yöntemine göre hazırlandığını belirtmektedir. Onu Sindhind yönteminin takipçilerinden biri olarak anan Bîrûnî de kitaplarının pek çok yerinde kendisinden bahseder ve özellikle el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî'de güneşin apojesinin hareketiyle ilgili konuda Neyrîzî'nin görüşlerini incelerken eseri Zîcü'l-Muʿtażıdî adıyla anar ki bu durum zîcin halife Mu'tazıd-Billâh'a sunulduğunu gösterir. Ebü'l-Hasan İbn Yûnus, onun Yahyâ b. Ebû Mansûr el-Müneccim tarafından Halife Me'mûn için hazırlanan ez-Zîcü'l-mümteḥan'daki verileri dikkatsizce kullandığını ileri sürmüş ve çeşitli konularda kendisini eleştirmiştir. Müellifin ayrıca Kitâbü Zîci'ṣ-ṣaġīr adlı çalışmasının olduğu kaydediliyorsa da (İbnü'n-Nedîm, s. 561)

hakkında bilgi bulunmamaktadır. 7. Kitâb li'l-ʿamel bi'l-usṭurlâbi'l-kürevî. Kürevî usturlapla ilgili en iyi çalışmalardan biri kabul edilen eser üzerinde H. Seemann çalışma yapmıştır ("Das kugelförmige Astrolab...", Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin,

VIII [Erlangen 1925], s. 32-40). 8. Kitâbü Aḥdâs̱i'l-cev. İbnü'l-Kıftî eserin Mu'tazıd-Billâh için telif edildiğini söylerse de (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 168) Ayasofya nüshasında Mu'tazıd-Billâh'ın veziri Kasım b. Ubeydullah'a sunulduğu belirtilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832/20). 9. Kitâbü Tefsîri'l-erbaʿa li-Baṭlamyus (İbnü'n-Nedim, s. 561). Bugüne ulaşmayan eser İbnü'l-Heysem ve Bîrûnî tarafından kullanılmış ve Batlamyus'un Tetrabiblos'u üzerine yazılan en iyi şerh kabul edilmiştir. 10. Kitâbü'l-Mevâlîd. Bu eser de Bîrûnî tarafından kullanılmıştır. 11. Maḳāle fî ḥavâdis̱i'l-ḳırânât ve'l-küsûfâti'd-delle ʿale'l-fiten ve'l-ḥurûb. Zamanımıza ulaşan eser (Sezgin, VII, 156), astroloji konusundadır. 12. Tefsîrü Kitâbi Ẓâhirâti'l-felek li-Öḳlidis. Öklid'in Phainomena'sı için yapılmış bir şerh olup adına Nasîrüddîn-i Tûsî'nin aynı esere yazdığı tahrirde rastlanmaktadır (Sezgin, VI, 192). 13. Faṣl fî taḫṭîṭi's-sâʿâti'z-zamâniyye fî külli ḳubbe ev fî ḳubbetin yüstaʿmelü lehâ. er-Resâʾilü'l-müteferriḳa fi'l-heyʾe li'l-müteḳaddimîn ve muâṣıri'l-Beyrûnî içinde basılmıştır (Haydarâbâd 1366/1947).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Nâhîd Abbas Osman), Devha 1985, s. 560-561; Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 142; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. Hayât Bû Ulvân), Beyrut 1985, s. 90-91, 143; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 168; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, II, 159-160; Suter, Die Mathematiker, s. 45; Brockelmann, GAL Suppl., I, 386-387; Sezgin, GAS, V, 283-285; VI, 191-192; VII, 156, 268-269, 330; Sarton, Introduction, I, 598; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 513-516; Abdulhamid I. Sabra, "al-Nayrizī", DSB, X, 5-7; a.mlf., "Simplicius' Proof of Euclid's Parallels Postulate", Journal of the Warbrug and Courtauld Institutes, XXXI, London 1968, s. 12-32; Halîl Çâvîş, Naẓariyyetü'l-mütevâziyât fi'l-hendeseti'l-İslâmiyye, Tunus 1988, s. 25-40; B. A. Rosenfeld - A. P. Youschkevitch, Naẓariyyetü'l-ḫuṭûṭi'l-mütevâziyye fi'l-meṣâdiri'l-ʿArabiyye (trc. Sâmî Şelhûb - Necîb Abdurrahman), Halep 1989, s. 75-80; a.mlf.ler, "Geometry: The Theory of Parallel Lines", Encyclopedia

of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, II, 463-470; J. P. Hogendijk, “Al-Nayrizī’s Own Proof of Euclid’s Parallel Postulate”, Sic itur ad Astra: Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften (ed. M. Folkerts - R. Lorch), Wiesbaden 2000, s. 252-265; a.mlf., “al-Nayrīzī”, EI^2 (İng.), VII, 1050; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th.-19th. c.), Istanbul 2003, s. 63-64; E. S. Kennedy, “A Survey of Islamic Astronomical Tables”, Transactions of the American Philosophical Society, XLVI/2, Philadelphia 1956, s. 131, 135; D. Pingree, “Fażl Nayrīzī”, EIr., IX, 461-463.

İhsan Fazlıoğlu

NEYSÂBÛRÎ

(bk. NÎSÂBÛRÎ).

NEYZEN EMİN EFENDİ

(bk. YAZICI, Mehmet Emin).

NEYZEN TEVFİK

(1879-1953)

Ney üflemedeki ustalığı yanında hicviyeleriyle de tanınan şair.

24 Mart 1879'da Bodrum'da doğdu. Asıl adı Mehmed Tevfik olup soyadı kanunundan sonra Kolaylı soyadını almıştır. Hayatının belli bir dönemi hakkında en doğru bilgiler 1917'de yazdığı "Tercüme-i Hâlim" adlı şiirinden öğrenilmektedir. Dedesi Samsun Bafra'da Câmi-i Kebîr imamı Kolaylıoğulları'ndan Mustafa Efendi, babası İstanbul Dârülmuallimîn-i Âliye'nin ilk mezunlarından Bodrum Rüşdiye Mektebi kurucu öğretmeni Hâfız Hasan Fehmi Efendi, annesi Bolu'nun Müstahkimler nahiyesinde Hatipoğulları sülâlesinden Emine Hanım'dır. Rüşdiyeyi Bodrum'da okudu. Babasının tayini üzerine Urla'ya göç ettiler (1892). Ömür boyu kurtulamayacağı sara nöbetleri şeklinde gelen bir hastalığa burada yakalandı. Berber Kâzım Efendi'den ilk ney derslerini Urla'da aldı. Sağlığına zarar vereceği endişesiyle ailesi ona neyi yasaklamışsa da daha sonra doktorunun tavsiyesiyle tekrar üflemeye başladı. İzmir İdâdîsi'ne yatılı olarak girdi, ancak hastalığı yüzünden okulu bırakmak zorunda kaldı. Kâzım Efendi'nin tavsiyesi üzerine İzmir Mevlevîhânesi'ne devam ederken Şeyh Nûreddin Dede'nin kardeşi Cemal Bey'den ney öğrenmeye başladı (1894). Mevlevîhâne müdavimleri arasında Şair Eşref, Tokadîzâde Şekib Bey, Tevfik Nevzad, Abdülhalim Memduh, Bıçakçızâde Hakkı gibi çoğu sürgün dolayısıyla İzmir'de bulunan edebiyat ve mûsiki dünyasının sanatkârlarıyla tanıştı. Türkçe, Arapça ve Farsça dersleri aldı. Ney üflemedeki şöhreti yayıldıkça gidilen yemekli toplantılarda içkiye de başladı. Muktebes dergisinin 30 Nisan 1314 (12 Mayıs 1898) tarihli sayısında ilk şiiri yayımlandı.

1898'de İstanbul'a gitti ve babasının arkadaşı Mûsâ Kâzım Efendi'nin o sıralarda müderris bulunduğu Fethiye Medresesi'ne girdi. Tanıştığı Mehmed Âkif'ten (Ersoy) Arapça, Farsça ve Fransızca dersleri aldı, o da Âkif'e ney dersleri verdi. Kendi ifadesine göre her bakımdan hocası ve mürşidi olan Mehmed Âkif aracılığıyla Hersekli Ârif Hikmet, İbnülemin

Mahmud Kemal, şair Halil Edib gibi şahısların sohbetlerine katıldı. Zamanının mûsiki üstatlarından Kanûnî Hacı Ârif Bey, Tanbûrî Cemil, Kemençeci Vasil ve Ûdî Nevres'le tanışma fırsatı buldu. Bu arada Yenikapı ve Galata mevlevîhânelerine gidip medresenin katı atmosferinden kurtulmaya çalıştı. Medrese kıyafetini giymemesi gibi sebeplerden dolayı medreseden ayrılıp Fatih'te Şekerci Hanı'nda tuttuğu bir odada ikamet etmek zorunda kaldı. Bu şekilde bir hayat tarzı onun içkiye olan iptilâsını arttırdı. Bu arada bazı kaynaklarda belirtildiğine göre namaz kılmadığı gerekçesiyle Yenikapı Mevlevîhânesi'nden de uzaklaştırıldı.

Şehzadebaşı ve Sirkeci meyhanelerindeki toplantılarda II. Abdülhamid idaresine karşı pervasızca sözler sarfetmesi neticesinde takibata uğradı ve bu yüzden çevresini kaybederek yalnız kaldı. İzbe meyhanelere dadanarak sefil bir hayat yaşamaya başladı. Mehmed Âkif'in ısrarlarına rağmen içkiyi bırakamadı. Bu arada

Bektaşî muhitlerinde bulundu. 1903 yılında Mısır'a giderek İskenderiye ve Kahire'de yaşadı. Kaygusuz Sultan Bektaşî Tekkesi'ne sığındı. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine (1908) İstanbul'a dönüşünde tekrar Âkif'in yanına geldi. 1910'da Cemile Hanım'la evlendi, ancak kızı Leman üç aylıkken ondan ayrıldı. Herhangi bir işte çalışmadı. Âkif'i görmek için ikinci defa Mısır'a gitti (1929).

Dönüşünde İstanbul Belediye Konservatuvarı'nda görevlendirildi (1930). Bu arada hastalığı ve içkiye olan düşkünlüğü sebebiyle birkaç defa akıl hastahanesinde tedavi gördü. 1951'de çevrilen bir filmde oynadığı önemli rolüyle epeyce başarılı bulundu. Yakalandığı bronşitten kurtulamayarak 29 Ocak 1953'te vefat etti. Hem Mevlevî hem Bektaşî merasimi yapılarak Kartal Mezarlığı'na defnedildi. Daha önce dostluk kurduğu Kurt Strigler'in Neyzen için bestelediği bir parça Dresden Radyosu'nda çalındı (Usta, s. 34). Remzi Dede, "Remzi târîhin yazarken çekti bir âh-ı hazîn / Gitti Neyzen elde ney kevser şarâbı içmeye" mısralarıyla vefatına tarih düşürmüştür.

Mala mülke değer vermeyen, etrafındaki haksızlıkları alaya alan dervişmeşrep bir kişiliğe sahip olan Neyzen Tevfik neyini yalnızca kendi zevki için üflemiş, onu maddî kazanca alet etmemiş, sadece gönül adamı

kişiliğiyle öne çıkmıştır. “Aksedince gönlüme şems-i hakîkat pertevi / Meyde Bektâşî göründüm neyde oldum Mevlevî” mısraları onun yaşayış tarzı ve düşünceleri hakkında fikir vermektedir. Hayatında kendisine maddî imkânlar sağlayacak kişilere iltifat etmemiş, bildiği ve inandığı gibi yaşamıştır. “Felsefemde yok ötem, ben çünki sırr-ı vâhidim / Cem‘-i kesrette yekûnen sıfr-ı mutlak olmuşum / Yokluğumla âşikârım, Ehl-i beyt’e âidim / Secdemin şeklindeki ism-i Muhammed şâhidim” mısraları ve ölümüne çok yakın bir zamanda kendisini ziyarete gelen Cemalettin Server’e söylediği, “Şahit ol Server, ben şuurlu bir müminim” sözü onun dinî inancı hakkında bir kanaat verir.

Şiirlerinde Bodrum’da dinlediği halk şairlerinin, Şair Eşref’in ve Mehmed Âkif’in etkileri görülmektedir. Hiciv şiirlerinde yer alan kaba saba ve açık saçık sözleri umursamaz hayat tarzına bağlamak gerekir. Mizahla düşünceyi birleştiren ince, alaylı şiirleri de çoktur. Bu yönleriyle eski tarz şiirle yeni şiir arasında kalmış, fakat daha çok eskiyi hatırlatacak ifadelere yer vermiştir. Yer yer hece ve daha çok aruz veznini kullanmıştır. Medrese kültürünün ve tekke muhitinin tesiriyle şiir dili oldukça eskidir. Nükteleriyle birlikte kalendermeşrepliği, alaycılığı, haktan ve halktan yana oluşu onun halk tarafından sevilip tanınmasını sağlamıştır.

Küçük yaşlarından itibaren üflemeye başladığı neydeki ustalığı hayatının ileriki safhalarında mûsiki otoriteleri tarafından kabul edilmiş ve mûsiki meclislerinin aranan kişisi olmuştur. Şiirlerinden altısı çeşitli bestekârlar tarafından bestelenmiştir (a.g.e., s. 64-65). Çeşitli makamlarda ney taksimlerinden oluşan birçok plak doldurmuşsa da bunlardan pek azı muhafaza edilebilmiştir (Akdoğu, s. 65; mevcut plaklardan faydanılarak on altı ney taksimi 2001’de bir CD’de toplanmıştır). Şehnaz-bûselik ve nihâvend makamlarında iki saz semâisi bulunmaktadır (notaları için bk. a.g.e., s. 67-72). Ayrıca ondan derlenmiş bir de zeybek havası vardır (a.g.e., s. 74). Ney üflemede son derece mahir olan Neyzen’in üslûbu klasik ney üfleme tarzından oldukça farklıdır.

Neyzen Tevfik’in yayımlanmış Hiç (İstanbul 1335 r.) ve Azâb-ı Mukaddes (İstanbul 1340 r.) adlarında iki şiir kitabı bulunmaktadır. Hayatı, şairliği, hicivleri, nükteleri ve mûsiki yönüyle ilgili olarak çok sayıda eser telif edilmiştir (şiirleri ve nükteleri hakkında yazılanlar Halikarnaslı Bohemi

Neyzen Tevfik Külliyatı adı altında Şevki Koca ve Murat Açış tarafından yayımlanmıştır [İstanbul 2000]; ayrıca bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1937-1941; Münir Süleyman Çapanoğlu, Neyzen Tevfik Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1942; a.mlf., Neyzen Tevfik, Hayatı Eserleri Nükteleri ve Bilinmeyen Tarafları, İstanbul 1953; Hilmi Yücebaş, Bütün Cepheleriyle Neyzen Tevfik, İstanbul 1958; a.mlf., Neyzen Tevfik: Hayatı-Hatıraları-Şiirleri, İstanbul 1978; K. Onan, Hiciv Üstadları, Neyzen Tevfik-Şair Eşref, İstanbul 1961, s. 14-15; Mehmet Ergün, Neyzen Tevfik ve Azâb-ı Mukaddes'i, İstanbul 1983; Recep Usta, Neyzen Tevfik: Hayatı Sanatı ve Eserleri, İstanbul 1985; Alpay Kabacalı, Çeşitli Yönleriyle Neyzen Tevfik: Hayatı-Kişiliği-Şiirleri, İstanbul 1987; Onur Akdoğu, Müzik Yönüyle Neyzen Tevfik, İzmir 1991; Yüksel Baştunç, Yangın Adam, İstanbul 2000; Mustafa Kutlu, "Kolaylı, Tevfik (Neyzen)", TDEA, V, 384-386; Eray Canberk, "Kolaylı Tevfik (Neyzen)", DBİst.A, V, 44-45; M. Hulusi Yücebıyık, "Kolaylı, Tevfik (Neyzen) / Musiki Yönü", a.e., V, 45.

Hasan Aksoy

NEZÂİR

(bk. EŞBÂH ve NEZÂİR; VÜCÛH ve NEZÂİR).

NEZİR

(bk. ADAK).

NEZÎR

(bk. İNZÂR).

NEZÎR HÜSEYİN

(نذير حسين)

(1805-1902)

Hindistanlı hadis âlimi ve Ehl-i hadîs hareketinin lideri.

Bihâr eyaletine bağlı Mongîr şehrinin Surecgarh beldesinde doğdu. Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği için Seyyid Nezîr Hüseyin diye anılır. Birçok âlimin yetiştiği bir aileye mensup olmakla birlikte tahsil hayatına geç bir dönemde on altı yaşında iken başladı. İlk eğitimini babası Cevâd Ali'den aldı. Patna'ya bağlı Sâdıkpûr beldesine giderek Şah Muhammed Hüseyin'den Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ ile Kur'ân-ı Kerîm'in Urduca tercümesini okudu. Daha sonra Hindistan cihad hareketi liderleri Ahmed-i Birelvî ve İsmâil Şehîd ile Patna'da karşılaştı (1236/1821). Seyyid Ahmed Şehîd'in vaazından etkilenip hem tahsilini tamamlamak hem de Abdülazîz ed-Dihlevî'den istifade etmek için Delhi'ye gitmeye karar verdi. Bu yolculuk sırasında Gāzîpûr, Benâres ve İlâhâbâd şehirlerinde bazı âlimlerden faydalandı. 1828'de Delhi'ye geldiğinde Abdülazîz ed-Dihlevî vefat ettiği için Abdülhâlıḳ ed-Dihlevî, Molla Ahund Şîr Muhammed Kandehârî, Muhammed Bahş Terbiyet Han, Celâleddin el-Herevî, Kerâmet Ali el-İsrâilî, Abdülkādir Râmpûrî gibi âlimlerden beş yıl boyunca aklî ve naklî ilimleri okudu. Tahsilini tamamladıktan sonra Abdülhâlıḳ ed-Dihlevî'nin kızıyla evlendi ve Abdülazîz ed-Dihlevî'nin torunu ve halifesi Şah Muhammed İshak ed-Dihlevî'nin ders halkasına katıldı. Muhammed İshak'ın 1258'de (1842) Mekke'ye hicretine kadar onun tefsir, hadis ve fıkıh derslerine iştirak ederek icâzet aldı.

Nezîr Hüseyin, Delhi'de Evrengâbâdî Mescidi'nde müstakil bir ders halkası açarak ders vermeye başladı. Aynı zamanda vaaz, irşad ve fetva faaliyetlerini yürüttü. O zamana kadar hocaları gibi Hanefî mezhebine bağlı olan Nezîr Hüseyin, 1270'te (1854) herhangi bir fıkhî mezhebe bağlı kalmadan Kur'an ve hadisin zâhirine göre hüküm vermeye ve sadece tefsir, hadis ve

fıkıh okutmaya yöneldi. Bid‘at ve hurafelere karşı sert tavrından etkilendiği Ahmed-i Birelvî’nin bu yöndeki tutumunu daha da ileri götürerek Hint altkıtasında Ehl-i hadîs olarak anılacak olan Selefî hareketinin temellerini atmış oldu. Uzun süre yaşaması ve altmış yıl boyunca ders okutması sebebiyle silsilesi büyük bir yaygınlık kazanan Nezîr Hüseyin “şeyhü’l-kül” lakabıyla tanındı. Yetiştirdiği binlerce öğrenciden bir kısmı sonraları bu hareketin önde gelen liderleri olmuştur. Ebû Dâvûd’un es-Sünen’i için ʿAvnü’l-maʿbûd adıyla bir şerh kaleme alan Azîmâbâdî, Tirmizî’nin es-Sünen’ine Tuḥfetü’l-aḥveẕî adlı şerhi yazan Mübârekpûrî, İşâʿatü’s-sünne adlı Ehl-i hadîs dergisini çıkaran Muhammed Hüseyin Mevlevî, temel hadis kitaplarını Urduca’ya tercüme eden Vahîdüzzaman Han gibi şahsiyetler onun talebelerinden bazılarıdır.

İlmî açıdan cihad hareketi çizgisini benimseyen Nezîr Hüseyin’in siyasî anlamda silâhlı mücadele fikrine katılmadığı anlaşılmakta, 1857’deki sipahi ayaklanmasında onun ve öğrencilerinin İngiliz hükümetine karşı cephe almayışı da bunu göstermektedir. Bununla birlikte, cihad hareketinin Sâdıkpûr kanadını temsil eden Emîr Vilâyet Ali ekibinin İngilizler’e karşı 1864 yılında Embâlâ’da başlattığı isyanın ardından Ehl-i sünnet çizgisinden ayrılıp idarecilere karşı geldiği ithamıyla tutuklanarak Ravalpindi’de bir yıl süreyle hapsedildi. Suçsuz olduğu anlaşılıp serbest bırakıldıktan sonra tedrîs ve irşad faaliyetlerini sürdürdü. Ancak dile getirdiği görüşler itibariyle kendisi ve temsil ettiği hareket bu defa Vehhâbîlik iddiasıyla eleştirildi. Nitekim 1883’te hacca gittiğinde burada Nevşehrevî’nin kaydına göre üç gün boyunca vaaz ve nasihatte bulundu. Bundan rahatsız olan Hint kökenli bazı kişiler onun Ehl-i sünnet’ten ayrılıp Vehhâbî olduğunu, ticaret mallarından zekât verilmesini gerekli görmediğini, domuz etini helâl saydığını, teyze ve hala ile evlenmeyi câiz gördüğünü ileri sürerek kendisini Mekke Valisi Osman Nûri Paşa’ya şikâyet ettiler. Bu iddialar üzerine bizzat Osman Nûri Paşa tarafından sorgulandıktan sonra serbest bırakıldı (Terâcim, I, 149-150).

Nezîr Hüseyin hac ziyaretinin ardından Hindistan’a dönerek ders, irşad ve vaaz faaliyetleriyle görüşlerini yaymaya devam etti. 1897’de kendisine İngiliz hükümeti tarafından verilen “şemsü’l-ulemâ” lakabını benimsemediği, bunun yerine hocası Muhammed İshak’ın ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ailesinin lakabı olan “miyân sâhib”i tercih ettiği

kaydedilir (a.g.e., I, 151). Nezîr Hüseyin'in, hocasının ilmî ve mânevî mirasına vâris olduğu görüşü, Hanefî mezhebine bağlı kaldığı 1854 yılına kadar doğru kabul edilse bile taklidi reddettiği daha sonraki yılları için isabetli değildir. Bu sebeple müntesipleri tarafından, Mekke'ye hicretinden sonra hocasının Delhi'de halifesi ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ekolünün temsilcisi olarak kaldığı yönündeki iddialar da (Mübârekfûrî, I, 52; İrşâdülhak Eserî, s. 31) özellikle ekolün diğer takipçileri Diyûbendîler tarafından eleştirilmiştir (Rahmân Ali, s. 409-410, mütercimin ilâveleri; Metcalf, s. 276). Onun Selefî yaklaşımına aykırı olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkında hürmetkâr bir tavır takınması, Muhammed İshak ve Veliyyullah ed-Dihlevî ekolünden aldığı ilmî ve tasavvufî terbiyeye bağlanmaktadır (Muhammed İkrâm, s. 69). Buna rağmen Birelviyye'nin kurucusu Ahmed Rızâ Han tarafından tekfir edilmekten kurtulamamıştır (İhsan İlâhî Zahîr, s. 174).

Düşünceleri ve hadis okutma faaliyetiyle Hint altkıtasında hadisin yaygınlaşmasına önemli katkılar sağlayan Nezîr Hüseyin ed-Dihlevî 13 Ekim 1902'de Delhi'de vefat etti ve burada toprağa verildi. 1894 yılında derslerine katılan Abdülhay el-Hasenî onu zühd ve takvâ sahibi, doğruyu söylemekten çekinmeyen bir âlim diye nitelemektedir (Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 498-499). Nezîr Hüseyin'in öğretim hayatı boyunca özellikle fikrî dönüşüm yaşadığı 1854'ten sonraki devirde hadis okutması ve hadise bağlılık faaliyetleri sonucunda Ehl-i hadîs cemaati teşekkül etmiş, öğrencileri ve bağlıları tarafından açılan birçok medresede bu doğrultuda hadis öğretimi çalışmaları sürdürülmüştür. Bugün Ehl-i hadîs Hindistan, Pakistan ve Bengladeş'te birçok müntesibi, kurumları, üniversite ve medreseleri bulunan büyük bir cemaat konumundadır. Nezîr Hüseyin'in hayatı ve eserleri hakkında öğrencilerinden Fazl Hüseyin Muzafferpûrî'nin el-Ḥayât baʿde'l-memât adlı bir biyografisi bulunmaktadır (Agra 1908). Azîmâbâdî de Sünenü Ebî Dâvûd üzerine kaleme aldığı Ġāyetü'l-maḳṣûd adlı geniş şerhinin önsözünde (Delhi, ts.) hocasının hayatına dair ayrıntılı bilgi vermiştir.

Eserleri. 1. Miʿyârü'l-ḥaḳ. İsmâil Şehîd'in Îżâḥu'l-ḥaḳḳı'ṣ-ṣarîḥ ve Tenvîrü'l-ʿayneyn fî is̱bâti refʿi'l-yedeyn adlı kitaplarını eleştirmek üzere Hanefî âlimi Nevvâb Kutbüddin Han Bahadır'ın kaleme aldığı Tenvîrü'l-ḥaḳ isimli esere reddiye olarak yazılmıştır. İlk defa 1916'da neşredilen ve

daha sonra da basılan (Lahor 1988) eser için Hanefî âlimleri reddiyeler kaleme almıştır. 2. Fetâvâ-yı Neẕîriyye. Müellifin hayatı boyunca verdiği fetvalardan bir kısmının öğrencisi Mübârekpûrî tarafından derlenmesiyle meydana gelmiştir (I-II, Delhi 1913; I-III, Lahor 1971). Nezîr Hüseyin'in bunlardan başka Urduca yazdığı Vâḳıʿatü'l-fetvâ ve dâfiʿatü'l-belvâ, S̱übûtü'l-ḥaḳḳi'l-ḥaḳīḳ, Risâle fî teḥalli'n-nisâʾ bi'ẕ-ẕeheb, el-Mesâʾilü'l-erbaʿa, ed-Delîlü'l-ḥakem ʿalâ nefyi es̱eri'l-ḳadem; Farsça olarak kaleme aldığı Felâḥu'l-velî bi't-tibâʿi'n-nebî, Mecmûʿatü'l-fetâvâ ve Arapça olarak yazdığı Risâle fî ibṭâli ʿameli'l-mevlid adlı risâleleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, İtḥâfü'n-nebîh fî mâ yaḥtâcü ileyhi'l-muḥaddis̱ ve'l-faḳīh (nşr. M. Atâullah Hanîf), Lahor 1389/1969, neşredenin girişi, s. 24-29; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 497-501; Rahmân Ali, Teẕkire-i ʿUlemâʾey Hind (trc. M. Eyyûb Kādirî), Karaçi 1961, s. 392, 409-410, 560, 590, 595; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1386-87/1967, I, 52-53; ayrıca bk. Abdüssemî' el-Mübârekfûrî'nin yazdığı müellifin biyografisi, II, 191-192, 210-211; Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Hindustân meyn Ehl-i Ḥadîs̱ ki ʿİlmî Ḫidmât (nşr. M. Hanîf Yezdânî), Lahor 1391/1971, s. 19-21, 71, 115, 205; a.mlf., Terâcim-i ʿUlemâ-i Ḥadîs̱-i Hind, Lahor 1992, I, 132-159; Ubeydullah es-Sindî, et-Temhîd li-taʿrîfi eʾimmeti't-tecdîd (nşr. Gulâm Mustafa el-Kāsımî), Haydarâbâd 1976, s. 76-81, 105; Muhammed İshak, ʿİlm-i Ḥadîs̱ me Pâk u Hind kâ Ḫiṣṣa (trc. Şâhid Hüseyin Rezzâkī), Lahor 1977, s. 202-203; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900, Princeton 1982, s. 205-206, 276-295, 309; İhsan İlâhî Zahîr, el-Birelviyye: ʿAḳāʾid ve Târîḫ, Lahor 1984, s. 174-178; Ubeydullah Fehd Fellâhî, Târîḫ-i Daʿvet ve Cihâd, Karaçi 1986, s. 199-200; Yûnus eş-Şeyh İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü'l-ʿArab fî şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 875-876; Hâlid Mahmûd, Âs̱ârü'l-ḥadîs̱, Lahor 1988, II, 366-380; İrşâdülhak Eserî, Pâk u Hind meyn ʿUlemâʾey Ehl-i Ḥadîs̱ ki Ḫidmât-ı Ḥadîs̱, Faysalâbâd 1990, s. 31-33; Muhammed İkrâm, Mevc-i Kevs̱er, Lahor 1979, s. 68-70; J. M. S. Baljon, "Nadhir Husain",

Dictionnaire biographique des savants et grand figures du monde musulman périphérique du XIXe siècle a nos jours (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, I, 20-21; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 170, 195-198; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 83, 113-117.

Mehmet Özşenel

NEZRÜLİSLÂM

(نذر الإسلام)

(1899-1976)

Bengladeş'in millî şairi, yazar ve bestekâr.

Kadı Nezrülislâm, 24 Mayıs 1899'da Batı Bengal'de Burdvan bölgesindeki Çurûliyâ (Churulia) köyünde doğdu. İsmindeki Kadı unvanından atalarının kadılık yaptığı anlaşılmaktadır. Köylerindeki caminin imamı olan babası Kadı Fakīr Ahmed'i dokuz yaşında iken kaybeden Nezrülislâm ilk öğrenimi sırasında bu camide müezzinlik yaptı. İslâmî bilgiler yanında Arapça ve Farsça'yı da bu sırada öğrenmeye başladı. Bir süre sonra okulu ve camideki görevini bırakarak bestekâr olan amcası Bazle Kerîm'in teşvikiyle köydeki müzikal tiyatro grubuna katıldı. İlk müzik bilgisini burada aldı. On bir yaşında tekrar okula döndü. 1917 yılına kadar ekonomik sıkıntılar yüzünden birkaç defa eğitimine ara vermek zorunda kaldı. Kendisine verilen "Dukhû Miyân" (talihsiz çocuk) lakabı sıkıntılarla geçen çocukluğuyla ilgilidir. 1917'de koleje girmek için hazırlandığı sırada Hint ordusuna katıldı. Karaçi'deki Bengal alayında hizmet görürken edebiyat ve mûsiki çalışmalarına devam etti. İlk şiiri Karaçi'den gönderdiği "Mukti", Kalküta'daki Bengal Müslüman Edebiyat Cemiyeti'nin yayın organı Bangiya Musalmân Sâhitya Patrika adlı derginin Ağustos 1919 sayısında, ilk kısa hikâyesi olan Bhānduler Âtamkathâ da Kalküta'daki Sawghât dergisinde yayımlandı. Bu arada iki hikâye kitabı yazdı ve Hâfız-ı Şîrâzî'nin Rubâʿiyyât'ından seçmeleri Bengalce'ye çevirdi. 1920'de terhis olup Kalküta'ya dönünce gazetecilik mesleğine başladı. Çeşitli dergi ve gazetelerde çıkan makale, şiir ve romanlarıyla kısa sürede tanındı. Yazdığı siyasî içerikli yazıları yüzünden İngiliz sömürge yönetiminden baskı gördü. İngilizler'e karşı düzenlenen miting ve toplantılara katıldı. Bu arada millî şarkılar ve marşlar besteledi. Aralık 1921'de "Bidrôhî" (isyan) adlı şiirini yazdı ve "isyan şairi" unvanıyla şöhret kazandı. Eylül 1922'de editörlüğünü yaptığı Dhûmkêtû isimli dergide yayımladığı siyasî bir şiiri hem dergisinin takibata uğramasına hem kendisinin Ocak 1923'te bir yıl hapis cezasına

çarptırılmasına ve Yugabani adlı antolojisinin yasaklanmasına sebep oldu. Hapishanedeki kötü muameleyi protesto amacıyla açlık grevi başlatınca Hint şairi Rabindranath Tagore kendisine bir destek telgrafı çekti. 1924'te yayımlanan Bisher Banshi isimli şiiri ve Bhangar Gan adlı şarkı kitapları hükümet tarafından toplatıldı. Bir yıl sonra Swarâj Partisi'nin kuruluşuna katılarak partinin yayın organı olan ve birçok şiirini neşrettiği Langal isimli derginin editörlüğünü yaptı. 1926'da Gânâbânî adını alan dergi aynı zamanda Hindistan'da Marksist eğilimiyle tanınan ilk yayındır. Bu faaliyetlerine rağmen siyasî tartışmalarla ilgilenmediği için komünist partisine üye olmayan Nezrülislâm 1926'da Krishnanagar'a yerleşti. Bu dönemde millî konuları işlediği ve bestelediği şarkılarla dikkat çekti. Birçok şarkısında müslüman-Hindu kardeşliğini dile getirdi. 1928'de bir İngiliz müzik şirketiyle çalışmaya başladı; şarkı sözleri profesyonel sanatçılar tarafından seslendirildi, kendisi de militan tavrından uzaklaşarak aşk şiirleriyle dinî muhtevalı şarkı ve şiirler yazdı. İki hikâyesi filme çekildi ve Tagore'un Gora adlı eserinden uyarlanan bazı filmlerin müziğini yaptı. Müzik şirketleri için hamd, na't ve mersiyeler yanında Hindu dinî mûsiki eserleri kaleme aldı. 1939'dan itibaren Kalküta Radyosu'nda müzik programları yönetti. Hazırladığı şarkıların 3500 civarında olduğu tahmin edilmekte, ancak bunlardan çoğunun kayıp olduğu belirtilmektedir. Modern Bengal şiir ve müziğinin en önemli öncülerinden biri olan Nezrülislâm 1940-1942 yıllarında Nabayug adlı gazetenin editörlüğüyle tekrar gazeteciliğe döndü. Ancak Temmuz 1942'de geçirdiği kısmî bir felç sebebiyle yazı ve mûsiki çalışmalarını bırakmak zorunda kaldı. 1945'te Kalküta Üniversitesi, Bengal edebiyatına katkılarından dolayı kendisini Jagattarini altın nişanıyla ödüllendirdi. 1972'de Bengal hükümetince millî şair ilân edildi. 1974'te Dhaka Üniversitesi tarafından kendisine edebiyat doktoru unvanı verildi. 1976'da Bengladeş hükümetince en yüksek devlet kültür nişanı olan Ekushey Padak ile ödüllendirildi. 29 Ağustos 1976'da öldü.

Nezrüislâm, Hint-Pakistan yarımadasında Türk Kurtuluş Savaşı ile Atatürk'ü tanıtan ve 1919'da yazdığı "Kemal Paşa" adlı şiiriyle onu öven ilk Bengalli şairdir. 1922'de Bengal Hilâfet Kongresi'nin Türkiye'ye destek için asker gönderme kararından sonra kaleme aldığı "Ranavery" adlı şiirle (Türkçe'si "Savaş Türküsü", Tevetoğlu, Belleten, LIII/207-208 [1989], s. 876-881) Türkiye'deki kurtuluş hareketini Hint müslümanlarının

bağımsızlığı için örnek göstermiştir. Millî şairin anısını yaşatmak, hayatı ve eserleriyle ilgili araştırmaları yürütmek amacıyla Dhaka'da 1967 yılında Nazrul Academy ve 1985'te de Nazrul Institue adıyla iki müessese kurulmuştur.

Eserleri. Nezrülislâm'ın Bengalce olan ve hemen hepsi Kalküta'da yayımlanan çalışmalarının önemlileri şunlardır: Şiirleri: Agni Bina (yanık kaval, 1922); Dolan Chanpa (sarı çiçek, 1923); Chayanat (bir müzik makamı, 1923); Bhangar Gan (zulmün şarkıları, 1924); Bisher Banshi (zehirli flüt, 1924); Samyabadi (sosyalist, 1925); Puver Haoya (doğu rüzgârı, Barisal 1925); Sarbahara (emekçi, 1926); Phanimanasa (kaktüs, 1927); Jinjir (zincir, 1928); Chokher Chatak (susuzluk manzarası, 1929); Chakrabak (kuğu, 1929); Sursaki (şarkılar, 1932); Nirchar (pınar, 1939); Natun Chand (yeni ay, Calcutta 1939); Marubhashkar (çöldeki güneş, 1951; isyan şiirinin de yer aldığı kitap Mevlüt Ceylan tarafından Evet Adım İsyan ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 2005]). Hikâye ve Romanları: Byathar Dan (acının armağanı, 1921); Rikter Bedan (garibin üzüntüsü, 1926); Bandhan Hara (zincirlerden kurtuluş, 1927); Mrityukshuda (ölüm orucu, 1930); Shiuli Mala (Şiuli çelengi, 1931). Şarkı Sözü Kitapları: Bulbul (1928); Sandhya (akşam, 1929); Nazrul Geetika (şarkılar koleksiyonu, 1930); Nazrul Swaralipi (Nezrül'ün şarkılarının metodu, 1931); Zulfiqar (1931); Banageeti (kır şarkıları, 1931); Gul Bagicçe (gül bahçesi, 1933); Geeti Satadal (yüz şarkı, 1934). Oyunları: Jhilimili (pencere kanatları, 1930); Aleya (serap, 1931); Putuler Biye (kuklanın evlenmesi, 1933); Madhumala (hanımeli çelengi, 1960). Denemeleri: Jooga Bani (çağın mesajı, 1926); Durdiner Jatri (garip yolcu, 1926); Rudra Mangal (zorla iyilik, 1927); Dhumketu (kuyruklu yıldız, 1961). Tercümeleri: Rubaiyyat-ı-Hafiz (1930); Kavya ‘Amm Pâreh (Kur'ân-ı Kerîm'den Bengalce'ye yapılan tercüme, 1933); Rubaiyyat-ı Omer Hayyam (1958). Nezrülislâm'ın bütün eserleri Abdülkadir tarafından yayımlanmıştır

(Nazrul Rachanabali, I-VI, Dakka 1966-1984; eserlerin tam listesi için bk. Goswami, Kazi Nazrul Islam: A Profile, s. 26-32).

BİBLİYOGRAFYA

Mizanur Rahman, Nazrul Islam, Dhaka 1966; Gopal Haldar, Kazi Nazrul Islam, New Delhi 1973; Basudha Chakravarty, The Rebel and Other Poems of Kazi Nazrul Islam, New Delhi 1974; Serajul Islam Chowdhury, Introducing Nazrul Islam, Dhaka 1974; a.mlf., Nazrul Islam: Poet and More, Dhaka 1994; Karunamaya Goswami, Aspects of Nazrul Songs, Dhaka 1990; a.mlf., Kazi Nazrul Islam: A Profile, Dhaka 1996; Kabir Chowdhury, The Morning Shanai: 20 Poems of Kazi Nazrul Islam, Dhaka 1991; Rezaul Karim Talukdar, Nazrul, The Gift of the Century, Dhaka 1994; Mohammad Nurul Huda, Nazrul: An Evaluation, Dhaka 1997; Kemal Özcan Davaz, Atatürk Bangladeş Kazi Nazrul İslam, Ankara 2000; Tapan Bagchi, Nazruler Kabitay Shabdalanker, Dhaka 2000; M. Ali Asgar Khan, "Türk Dostu Pakistan'ın Hürriyet Şâiri Nazrul İslam", TK, IX/103 (1971), s. 628-635; Fethi Tevetoğlu, "Türklüğe Hayran Bir Hürriyet Şairi: Nazrûl İslâm", Hayat Tarih Mecmuası, VIII/3, İstanbul 1972, s. 7-9; a.mlf., "Türk'e ve Atatürk'e Tutkun Şâir: Gazi Nazrûl İslâm", TTK Belleten, LIII/207-208 (1989), s. 853-881; "Nazrul Islam (Kazi)", Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, IV, 301-303; Zafarul-Islām Khān, "Nadhr al-Islām", EI[2] (İng.), VII, 847-849.

Rıza Kurtuluş

NİAMEY

Nijer Cumhuriyeti'nin başşehri

(bk. NİJER).

NICHOLSON, Reynold Alleyne

(1868-1945)

Tasavvuf tarihi araştırmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçısı.

19 Ağustos 1868'de Yorkshire-Keighley'de doğdu. İlk öğrenimini Edinburg'da tamamladı. Aberdeen Üniversitesi'nde başladığı yüksek öğrenimini Cambridge Üniversitesi Trinity College'da sürdürdü. Klasik Batı dilleri alanında üstün başarı gösterdi. 1890'da kolejin klasik etütler sınavlarında birinci oldu. Daha sonra Arapça ve Farsça zengin kitap koleksiyonuna sahip olan dedesi John Nicholson'un etkisiyle Doğu dillerine ilgi duymaya başladı. Bu ilgi, İran edebiyatı uzmanı Edward G. Browne ile tanışmasının ardından daha da arttı. Browne'un yanı sıra Trinity College'da çalışan Edward Fitzgerald ile Saint John College'da görev yapan E. Henry Palmer'den de etkilendi. Bu dönemde Leiden ve Strasburg'a gidip Michael Jan de Goeje ve Theodor Nöldeke ile tanıştı.

1893'te Trinity Koleji'nde öğretim üyesi olarak göreve başlayan Nicholson 1901'de Londra Üniversitesi Farsça Kürsüsü'ne tayin edildi. Bir yıl sonra E. G. Browne, Cambridge Üniversitesi Farsça Kürsüsü'nden Arapça Kürsüsü'ne tayin edilince onun yerine geçmek üzere Cambridge'e döndü. 1926 yılına kadar burada görev yapan Nicholson aynı yıl Browne'un ölümünün ardından Arapça Kürsüsü'ne profesör olarak tayin edildi. Browne'dan geriye kalan Arapça ve Farsça bazı yazma eserleri de kütüphanesine ekleyen Nicholson, böylece ailesinden kendisine intikal eden büyük kütüphanesini daha da zenginleştirdi. 1923 yılında British Academy'ye üye seçildi. 1937'de Royal Asiatic Society'nin altın madalyasıyla ödüllendirildi. 1933'te yaş haddinden emekliye ayrıldı. 1939'da sağlığının bozulması, II. Dünya Savaşı'nın başlaması ve Cambridge'in bombalanması üzerine Towyn kasabasına yerleşmek zorunda kaldı. Burada yanına aldığı az sayıdaki kitapla ilmî faaliyetlerini sürdürmeye çalıştı. 1944'te Tahran Üniversitesi tarafından kendisine fahrî doktora unvanı verildi. 27 Ağustos 1945'te Chester'de öldü.

Şarkiyatçıların kitaplarının basımına destek veren E. J. W. Gibb Memorial Trust adlı vakfın kurucu üyelerinden olan Nicholson tasavvufu uzmanlık alanı seçen ilk İngiliz şarkiyatçısıdır. Gençlik yıllarından itibaren tasavvufa ve tasavvuf tarihine derin bir ilgi duyan Nicholson'un bu sahada telif eserleri yanında tercüme ve neşir türü çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Onun en önemli eseri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'sinin tahkikli neşri ve İngilizce'ye tercümesidir. Tasavvufun ilk Arapça klasiği olarak kabul edilen el-Lümaʿı, yine tasavvufa dair ilk Farsça eser olan Keşfü'l-maḥcûb'u yayımlamış, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız üzerine yaptığı çalışmalarla dikkatleri tasavvufî Arap şiiri üzerine çekmiş, Muhammed İkbal'i de Batı'ya o tanıtmıştır. Arthur John Arberry gibi etrafında yer alan genç şarkiyatçıları malzeme, fikir ve metot açısından desteklemiştir. Öğrencisi Ebü'l-Alâ el-Afîfî onun sûfî yaratılışlı duygusal bir kişi olduğunu söyler. Farsça ve Arapça tasavvufî metinleri büyük bir başarıyla tercüme etmesinde bu kişilik yapısının önemli payı olduğu söylenebilir.

Eserleri. 1. The Mystics of Islam (London 1914). Tasavvufun kökenlerinin irdelendiği bir girişten sonra tarikat, işrak ve vecd, mârifet, ilâhî aşk, velîler ve kerametleri, vahdet hali olarak altı bölümden oluşur. Nicholson'un bu eserinde tasavvufun doğuşunu Hıristiyanlık, neoplatonizm, gnostisizm ve Budizm gibi İslâm dışı faktörlere bağlamaya çalıştığı görülmektedir. Ancak sonraki yıllarda bu görüşünü değiştirerek tasavvufun doğuşunda İslâm'ın rolünü kabul etmiştir (ERE, XII, 10-17). Eser İslâm Sûfîleri adıyla Türkçe'ye (trc. Mehmet Dağ v.dğr., İstanbul 1978), eṣ-Ṣûfiyye fi'l-İslâm adıyla Arapça'ya (trc. Nûreddin Şeribe, Kahire 1951) tercüme edilmiştir. 2. Studies in Islamic Mysticsm (London 1921). Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın hayatına ve tasavvuf anlayışına, Abdülkerîm el-Cîlî'nin insân-ı kâmil görüşüne, İbnü'l-Fârız'ın kasidelerine ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bazı düşüncelerine dair incelemeleri ihtiva etmektedir. 3. The Idea of Personality in Sufism (London 1923). Afîfî'nin Nicholson'un çalışmalarının en yoğunu ve en zor anlaşılanı olarak tanımladığı eser üç konferansının metninden oluşur. Müellif bu eserinde hıristiyan ilâhiyatındaki ilâhî şahsiyet fikrinin tasavvufta bir karşılığını bulmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Hallâc-ı Mansûr, Gazzâlî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi inceledikten sonra sûfîlerin Hz. Peygamber'e bakışı üzerinde durmuş, bazı sûfîlerin Ehl-i sünnet'in peygamber

tasviriyle yetinmeyip Hz. Muhammed'in tarihî varlığının ötesinde ezelî bir varlığın hakikatinin (hakîkat-i Muhammediyye) ve nurunun bulunduğuna, bu nurun kıyamet gününe kadar velîlerde zuhur ederek varlığını devam ettireceğine inandıklarını söylemiş, daha sonra sûfîlerin Hz. Peygamber hakkındaki inanışlarıyla hıristiyanların Hz. Îsâ'nın şahsiyeti hakkındaki görüşleri arasında karşılaştırmalar yapmıştır. Ebü'l-Alâ el-Afîfî eseri, müellifin "An Historical Inquiry Concerning the Origin and Development of Sufism" (JRAS, 1906, s. 203-348), "Asceticism (Muslim)", (ERE, II, 99-105), "Sufis" (ERE, XII, 10-17) ve "The Goal of Mohemmedan Mysticism" (JRAS, 1913, s. 55-68) adlı önemli makaleleriyle tasavvuf araştırmalarında Nicholson'un yerini değerlendiren bir giriş ekleyerek Fi't-Taṣavvufi'l-İslâmî ve târîḫihî adıyla Arapça'ya çevirmiştir (İskenderiye 1946). Kitap, "Asceticism" dışında yukarıda adı geçen üç makale ve Afîfî'nin girişiyle birlikte Türkçe'ye tercüme edilmiştir (trc. Abdullah Kartal, Tasavvufun Menşei Problemi, İstanbul 2005). 4. The Mathnawī of Jalaluddin Rūmī. Nicholson'un tasavvuf kültürüne en büyük hizmeti Mevlânâ'nın Mes̱nevî'sinin tahkikli neşri ve İngilizce tercüme ve şerhidir (I-VIII, London 1925-1940), Mes̱nevî'nin modern dönemde yapılan tercüme ve şerhlerinde Nicholson'un metni esas alınmıştır. Bugün Batı dünyasında onun bu çalışmasına atıf yapmadan Mevlânâ'dan bahsetmek neredeyse imkânsızdır. 5. Rūmī. Poet and Mystic 1207-1273. Nicholson'un Mevlânâ'ya dair makalelerini ihtiva etmektedir (Oxford 1966). Eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, trc. Ayten Lermioğlu, İstanbul, ts.).

Nicholson'un diğer önemli telif, tercüme ve neşirleri şunlardır: Selected Poems from the Dīwān-i Shamsi Tabrīz (Cambridge 1898); The Tadhkiratu'l-Awliyā (I-II, London 1905-1907, Memoirs of the Saints); A Literary History of the Arabs (London 1907, 1977); The Don and the Dervish (London 1911, Hâfız, Attâr, Sa'dî, Mevlânâ ve İbnü'l-Fârız'dan seçilmiş şiirlerin tercümesidir); The Kashf al-Mahjūb. The Oldest Persian Text on Sufism (London 1911); The Tarjumān al-Ashwāq (London 1911, İbnü'l-Arabî'ye ait eserin neşir ve tercümesidir); The Kitāb al-Lumaʿ (London 1914); The Secrets of the Self (London 1920, Muhammed İkbal'in Esrâr-ı Hodî adlı eserinin tercümesidir); The Farsnāme of Ibnü'l-Balkhī (London 1921, Guy le Strange ile birlikte); The Tales of Mystic Meaning (London 1931); A Persian Lyrics (London 1931, İran şairlerinden yirmi altı

parça şiirin tercümesidir); A Persian Forerunner of Dante (Towyn-on-Sea 1944, Hakîm Senâî'nin Seyrü'l-ʿibâd ile'l-meʿâd adlı eserinin özet manzum tercümesidir). Nicholson'un ayrıca Journal of the Royal Asiatic Society, Muséon, Islamica, Quest, Search gibi ilmî dergilerde makaleleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

R. A. Nicholson, Fi't-Taṣavvufi'l-İslâmî ve târîḫih (trc. Ebü'l-Alâ Afîfî), İskenderiye 1946, tercüme edenin girişi, s. c, ş; a.mlf., "Sufis", ERE, XII, 10-17; The Dictionary of National Biography 1941-1950 (ed. L. G. Wickham - E. T. Williams), Oxford 1959, s. 628-629; A. J. Arberry, Oriental Essays Portraits of Seven Scholars, London 1960, s. 197-232; Müctebâ Mînovî, Naḳd-i Ḥâl, Tahran 1351 hş., s. 417-421; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 92-93; Ahmed İsmailoviç, Felsefetü'l-istişrâḳ ve es̱eruhâ fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-muʿâṣır, Kahire 1980, s. 326-331; Mîşâl Cühâ, Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 43-45; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 415-417; Mustafa Hüseynî Tabâtabâî, Naḳd-i Âs̱âr-ı Ḫâverşinâsân, Tahran 1375 hş., s. 53-61; Kāsım Ganî, "Profesör R. Nicholson", Nâme-i Ferhengistân, II/2, Tahran 1323 hş., s. 7-12.

Süleyman Derin

NİDÂÎ

(ندائي)

Nidâî Mehmed Çelebi Ankaravî (ö. 975/1567’den sonra)

Osmanlı hekimi.

Hayatı hakkındaki sınırlı bilgiler kendi eserlerine dayanmaktadır. Esrâr-ı Genc-i Ma‘nâ adlı manzum eserinin sonunda o sırada otuz beş yaşında olduğunu söylediğine ve bu çalışmasını 950’de (1543) tamamladığına göre 915’te (1509) doğmuş olmalıdır (Diriöz, s. 42-43). Daha sonra babasıyla birlikte Kudüs’ten Ankara’ya gidip yerleştiği bilinmektedir. Geleneksel eğitimini âlim bir kişi olan babasından ve onun çevresinden aldığı sanılmaktadır. Kırım’a yaptığı bir seyahat esnasında Sâhib Giray tarafından kabul edilmesi ve ona hocalık yapması iyi bir tahsil gördüğünü ortaya koymaktadır. Menâfiu’n-nâs’ın giriş kısmında verdiği bilgilerden Sâhib Giray nezdinde büyük itibar kazandığı ve Kanûnî Sultan Süleyman’a elçi olarak gönderildiği, fakat kendisini çekemeyen hasımlarının iftirası yüzünden geri geldiğinde zindana atıldığı ve yedi yıl zindanda kaldığı anlaşılmaktadır. Bu süre zarfında kendini tasavvufa veren Nidâî tasavvufla ilgili yirmi iki manzume yazdığını, zindandan çıktıktan sonra Hz. Peygamber’in soyundan yaşlı bir şahısla karşılaştığını ve ondan tıp tahsil ederek icâzet aldığını belirtir (Menâfiu’n-nâs, vr. 4b-5a).

Kırım’dan dönüşünde Konya’ya giden Nidâî şehirde valilik yapan Şehzade Selim’in himayesine girdi ve onun hekimi oldu; bu sırada Mevlevî tarikatına intisap etti. Kendisi hakkında “bu bende derviş Nidâî” demesi onun hekimlikten önce tasavvufî eserler yazmasından, “Çelebi” nisbesiyle anılması ise Mevlevîliğe intisabından kaynaklanmaktadır. Şehzade Selim 974’te (1566) tahta çıkınca saray hekimliğine getirilen Nidâî’nin hekimbaşılığa kadar yükseldiğini söyleyenler varsa da (Osman Şevki, s. 205) Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim dönemi hekimbaşıları listesinde onun adına rastlanmamaktadır (DİA, XVII, 162). Ancak adı Kanûnî devri hekimbaşılarından Kaysûnîzâde Bedreddin Muhammed b. Muhammed ile

karıştırıldığı için kaynaklar ondan Kaysûnîzâde Mehmed Çelebi diye söz eder (Şeşen, s. 321). Nidâî'nin II. Selim'e sunduğu Rebîu's-selâme adlı eserinde kendisini, "Bu muhlis-i bîriyâ ya'nî Kaysûnîzâde Nidâî ki ..." şeklinde tanıtması da muhtemelen bunda etkili olmuştur. Nidâî'nin vefatıyla ilgili bir kayıt mevcut değilse de Dürr-i Manzûm adlı eserini II. Selim'e 975'te (1567) takdim ettiği dikkate alınarak bundan sonraki bir tarihte öldüğü söylenebilir.

Eserleri. Klasik kaynaklarda ve çağdaş araştırmalarda Nidâî'ye nisbet edilen çalışmaların sayısının yedi ile on dokuz arasında değiştiği görülmektedir. Ancak bunların bir kısmının müellifin eserlerindeki bölüm başlıklarından ibaret olduğu, bazılarının da yanlışlıkla ona isnat edildiği anlaşılmaktadır (Nidâî-Dürr-i Manzûm, s. 12). 1. Menâfiu'n-nâs. 1566'da manzum-mensur olarak yazılan eserin Kaysûnîzâde Bedreddin'in tıbba dair Arapça bir kitabının tercümesi olduğu belirtiliyorsa da müellif tercümesini Farsça bir çalışmadan yaptığını söylemektedir (vr. 103a). Altmış bölüm (bab) halinde düzenlenen eserin manzum kısımları mesnevi tarzında yazılmıştır. Kırk dört beyitlik bir kısmı tıp ilmiyle ilgili âyet ve hadislerin yer aldığı bir giriş takip eder. Ardından bölümlerin başlıkları sıralanır; son bölümde müellif yaptığı seyahatlere ve karşılaştığı bazı olaylara yer verir. Kitabın yalnız Türkiye kütüphanelerinde doksan yedi adet nüshasının bulunmasından

(Şeşen, s. 325-331) çok yaygın biçimde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Eser üzerine Sadettin Özçelik bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. Dürr-i Manzûm. Menâfiu'n-nâs'ın 721 beyitlik bir muhtasarıdır. II. Selim'e takdim edilen bu Türkçe mesnevi üzerinde Ümran Ay yüksek lisans çalışması yapmıştır (bk. bibl.). 3. Rebîu's-selâme. Veba ve kolera hastalıklarını konu alan bu manzum-mensur eser de II. Selim'e sunulmuştur (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 882/3; TSMK, Yeni Koleksiyon, nr. 1744). 4. Tenbîhnâme. Ahlâk ve tasavvufa dair altmış bir fasıl ve yetmiş hikâyeden oluşan bu manzum-mensûr eser 952'de (1545) kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 311; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1657/1; Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ktp., nr. 45080). 5. Esrâr-ı Genc-i Ma'nâ. 950'de (1543) telif edilen tasavvufa dair bu eser on bölümden ve yirmi ikisini müellifin Kırım'da zindanda iken yazdığı yirmi dokuz hikâyeden oluşmaktadır. Bilinen tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır

(nr. 2270). 6. Tercüme-i Nazm-ı Lokman Hekim. Menâfiu'n-nâs'ın tedaviyle ilgili bölümündeki "Ma'cûn-i Câvidân" başlıklı otuz beyitten oluşmaktadır (Nidâî-Dürr-i Manzûm, s. 13). 7. Vasiyetnâme (Pendnâme, Nasîhatnâme). Tıp ahlâkına dair otuz dört beyitlik bir eser olup Menâfiu'n-nâs'ın elli sekizinci babından ibarettir (Şeşen, s. 331). Bunlardan başka Nidâî'ye Fetihnâme-i Kal'a-i Cerbe, Tabâbet-i Beşeriyye ve Baytariyye ve Edviye-i Müfrede isimli eserler nisbet edilmiştir (Nidâî-Dürr-i Manzûm, s. 19).

BİBLİYOGRAFYA

Nidâî, Menâfiu'n-nâs, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 885, vr. 4b-5a, 103a; a.e.: Dil Özellikleri-Metin-Sözlük (haz. Sadettin Özçelik, doktora tezi, 1990), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nidâî-Dürr-i Manzûm (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin) (haz. Ümran Ay, yüksek lisans tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 12-19; Osmanlı Müellifleri, III, 239; Osman Şevki [Uludağ], Beş Buçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi, İstanbul 1341/1925, s. 205; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1970, s. 100-101; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 321, 325-331; Meserret Diriöz, "Şaban Nidâi", Hekimbaşı Kaysunizade Mehmed Efendi (1512-1569), Ankara'lı Şair Hekim Nidai (1502-1570), Türk Hat Sanatı, Kayseri 1990, s. 42-43; Ali Rıza Karabulut, "Hekim Şaban Nidâî'nin Eserleri", a.e., s. 68-94; Nurten Çankaya, "Osmanlılarda Manzum Tıp Eserleri: Hekim Nidâi ve ed-Dürrü'l-Manzûm", P Sanat Kültür Antika, sy. 27, İstanbul 2002, s. 80-91; Nil Sarı, "Hekimbaşı", DİA, XVII, 162; Ahmet Özel, "Kaysûnîzâde", a.e., XXV, 105-106.

Sadettin Özçelik

NIEBUHR, Carsten

(1733-1815)

Batılı seyyah, haritacı.

17 Mart 1733'te Hannover Dukalığı'na bağlı Lüdingworth kasabasında bir çiftçinin oğlu olarak dünyaya geldi. Küçük yaşta annesini ve babasını kaybettiği için çocukluğunda çok az bir eğitim alabildi ve gençlik yıllarında babası gibi çiftçilik yaptı. Ancak bir yandan kendi kendine matematik ve yer ölçümü üzerine çalıştı, bir süre de Göttingen Üniversitesi Matematik Bölümü'nde okudu. 1760'ta teğmen rütbesiyle Danimarka ordusuna katıldı. Göttingen Üniversitesi'ndeki hocalarından Ahd-i Atîk uzmanı Johann David Michaelis'in tavsiyesiyle Danimarka Kralı V. Frederik tarafından, Ortadoğu İslâm coğrafyasına bir araştırma gezisi yapmakla görevlendirilen ve çeşitli ilim dallarına mensup beş kişi ile eski bir askerden oluşan gruba seçildi; yola çıkmadan önce biraz Arapça öğrendi. Kopenhag Üniversitesi hocalarının hazırlayıp V. Frederik'in onayladığı bir tâlimatnâme ile izlenecek rota tayin edildi. Kendilerinden birer günlük tutmaları istendi; bu tâlimatnâmede ayrıca kimin hangi konularda araştırma yapacağı tek tek belirtilmişti.

4 Ocak 1761'de Kopenhag'dan gemiyle yola çıkan grup 30 Temmuz günü İstanbul'a ulaştı ve şehirde kırk gün kaldı. Bu süre içerisinde Danimarka elçisinin heyet için hazırlattığı, Sultan III. Mustafa'nın tuğrasını taşıyan 15 Muharrem 1175 (16 Ağustos 1761) tarihli yol izninde heyet üyelerinden her birinin ismi verilmekte ve seyahat sebepleri açıklanarak gidecekleri yerler sayılmaktadır. Bugün Niebuhr'un terekesiyle birlikte Kiel Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan belge heyetin Osmanlı topraklarında güvenlik içinde dolaşmasını sağlamıştır.

Ege adalarından geçerek Mısır'a varan heyet burada bir yıl kaldıktan sonra Ekim 1762'de Süveyş'ten hareket etti ve başlıca Kızıldeniz limanlarına uğrayıp Yemen topraklarına girdi. İklim değişikliğinden ve çeşitli hastalıklardan etkilenen grup üyelerinden ikisi burada, üçü Hindistan

yolunda öldü. Tek başına son durakları Hindistan'a ulaşan Niebuhr bir yıldan fazla orada kaldı ve Aralık 1764'te Bombay'dan ayrılıp Maskat Limanı'ndan İran'a geçerek Anadolu üzerinden İstanbul'a geldi; bu arada Kıbrıs'a da uğradı. Niebuhr 20 Kasım 1767'de Kopenhag'a döndü; böylece altı kişiyle başlayan ve yaklaşık yedi yıl süren bu geziyi sadece o tamamlamış oldu.

Ülkesine döndükten sonra mühendis kaptan olarak ordudaki görevine devam eden, ayrıca gizli serviste hizmet veren Niebuhr'un önemi, gezi sırasında kendi gözlemlerini ve botanist Peter Forsskal'ın topladığı malzemeleri kitap haline getirerek yayımlamasındadır. Onun çalışmaları sayesinde Batılılar, müslüman Ortadoğu'nun fizikî ve beşerî coğrafyası ile jeostratejik önemi hakkında pek çok bilgiye ulaşmış, İngilizler onun verdiği Kızıldeniz'e dair bilgileri kullanarak ilk defa Afrika kıtasını dolaşmadan Hindistan'a gitmeyi başarmış ve Napolyon 1798'de bu yolu kesmek amacıyla Mısır'ı işgal ederken yine ondan yararlanmıştır. Ayrıca Niebuhr'un hazırladığı Yemen haritası uzun yıllar geçerliliğini korumuştur. Niebuhr gezdiği yerlerin halkı, nüfusu, dinî yapısı, iklimi, coğrafyası gibi hususlarla ilgili birçok bilgi toplamış ve bunları çalışmalarında kullanmıştır. Bu gezi, sonraki yıllarda Ortadoğu'ya yapılan birçok geziye öncülük ettiği gibi Niebuhr'un çalışmaları da bu bölgeyi Avrupalılar'a gerçek anlamda tanıtan ilk eserler arasında literatüre geçmiştir. Niebuhr ve eserleri hakkında bugüne kadar çok sayıda çalışma yapılmış olup bunların ilki, Vâkıdî'nin Fütûḥ diyâr Rebîʿa'sını yayımlayan tarihçi oğlu Barthold Georg Niebuhr'a aittir ("Carsten Niebuhr's Leben", Kieler Blaetter, 3 [Kiel 1816], s. 1-86). 7-10 Ekim 1999

tarihleri arasında Kiel Üniversitesi tarafından Eutin'de bir sempozyum düzenlenmiş, burada verilen tebliğler daha sonra neşredilmiştir (bk. bibl.). Kopenhag Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Bölümü de günümüzde Carsten Niebuhr Enstitüsü adını taşımaktadır.

Eserleri. 1. Beschreibung von Arabien (Kopenhagen 1772). 2. Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern (I-II, Kopenhagen 1774-1778). Kitabın III. cildi Niebuhr'un ölümünden sonra J. N. Gloyer ve J. Olshausen tarafından neşredilmiş olup (Hamburg 1837) C. Niebuhr's Reisen durch Syrien und Palaestina nach Cypern und durch

Kleinasien und die Türckey nach Deutschland und Daennemark başlığını taşımaktadır. 3. Jemen. Karte von dem größten Teil des Landes der Imame, Kaukeban *etc.* Nach astronomischen Beobachtungen und Reisemaaßen verfaßt (haz. F. A. Schämbl, Wien 1789). Yemen'in 1/200.000 ölçekli fizikî haritasıdır. Niebuhr ayrıca gezi sırasında ölen heyet üyelerinden botanist Peter Forsskal'ın çalışmalarını neşretmiştir: Descriptiones animalium, avium, amphibiorum, piscium, insectorum, vermium, quae in itinere orientali observavit (Hauniae 1775); Flora Aegyptiaco-Arabica, sive descriptiones plantarum quas per Aegyptum inferiorem et Arabiam Felicem detexit (Hauniae 1775); Icones rerum naturalium: quas in itinere orientali depingit (Hauniae 1776). Onun, çoğu Deutsches Museum (Leipzig) ve Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd-und Himmelskunde (Gotha) dergilerinde yayımlanmış çok sayıda makalesi de bulunmaktadır (Bibliographic der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, s. 303-306).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Düvel-i Ecnebiyye, 12, vesika 96, Tarih, muharrem 1181; Carsten Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern, Frankfurt 1994, I-III, tür.yer.; a.mlf., Beschreibung von Arabien aus eigenen Beobachtungen und im Lande selbst gesammelten Nachrichten, Frankfurt 1995, tür.yer.; Th. Hansen, Arabia Felix: The Danish Expedition of 1761-1767 (trc. J.-K. McFarlane), London 1964; W. Phillips, Unknown Oman, London 1966, s. 8; S. Rasmussen, Carsten Niebuhr und die Arabische Reise 1761-1767: Ausstellung der Königlichen Bibliothek Kopenhagen in Zusammenarbeit mit dem Kultusminister des Landes Schleswig-Holstein, Landesbibliothek Kiel, November 1986-Februar 1987, Heide in Holstein 1986; R. Trench, Arabian Travellers: The European Discovery of Arabia, London 1986, s. 28-49; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 303-306; R. Bidwell, Travellers in Arabia, Reading 1994, s. 32-49; The Carsten Niebuhr und seine Zeit: Beiträge eines interdisziplinären Symposiums vom 7.-10. Oktober 1999 in Eutin (ed. J. Wiesehöfer - S.

Conermann), Stuttgart 2002; Mustafa L. Bilge, “European Travellers to Ottoman Lands”, New Millennium Perspectives in the Humanities (ed. J. Upton-Ward), New York 2002, s. 179-202; a.mlf., “Carsten Niebuhr ve Seyahatnamesi: 1761-1767”, Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 4-5, İstanbul 2000, s. 307-329; W. Lüdtke, “Carsten Niebuhr’s Nachlass in der Kieler Universitaetsbibliothek”, ZDMG, LXIV (1910), s. 565-568; W. B. Metta, “Carsten Niebuhr-1733-1815”, IC, VII (1933), s. 502-505; C. F. Beckingham, “Dutch Travellers in Arabia in the 17th Century”, JRAS (1951), s. 68; I. W. J. Hopkins, “The Maps of Carsten Niebuhr: 200 Years After”, Cartographic Journal, IV/2, London 1967, s. 115-118; D. Varisco, “Travels through Arabia with Niebuhr”, Yemen Update: Bulletin of the American Institute for Yemeni Studies, sy. 37, Westbury 1995, s. 28-31.

Mustafa L. Bilge

NİFAK

(bk. MÜNAFIK).

NİFAS

(النفاس)

Doğum sebebiyle kadının döl yolundan gelen ve bazı dinî hükümleri bulunan kan anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “kadının doğurması, doğumun ardından rahmin ve üreme organlarının normal hale dönmesi için gerekli olan süre” anlamındaki nifâs kelimesi, fıkıhta doğum sebebiyle kadının döl yolundan gelen kanı ve doğum sonrasında kadının bazı özel hükümlere tâbi olmasını ifade eden bir terimdir. Bu durumdaki kadına nüfesâ denir. Arap dilinde nifas kelimesinin bazı kullanımları kadının âdet görmesini ifade eder (hadislerdeki örnekleri için bk. Hattâbî ,I, 82-83; İbn Hacer el-Askalânî, I, 402-403). Türkçe’de nifas için loğusalık, nifaslı kadın için de loğusa tabirleri kullanılır.

Nifas hakkında Kur’ân-ı Kerîm’de özel bir hüküm yer almaz. Hz. Peygamber döneminde doğum yapan kadınların namaz kılmadan ne kadar beklediklerini bildiren ve nifas haliyle ilgili başka açıklamalar içeren rivayetlerle (meselâ bk. Dârimî, “Vuḍû’”, 98-99; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 119, “Menâsik”, 9; Nesâî, “Ġusül”, 23) Asr-ı saâdet’ten beri müslümanların uygulamasını dikkate alan âlimler, hayızlı kadın için haram olan şeylerin nifaslıya da haram ve hayızlıdan sâkıt olan hükümlerin nifaslıdan da sâkıt olacağı hususunda fikir birliği etmişlerdir; ancak nifaslı kadınla cinsî temas halinde kefâret gerekip gerekmeyeceği hususu ihtilaflıdır (Muvaffakuddin İbn Kudâme, I, 432). Bu sebeple nifas, tıpkı hayız gibi “bazı ibadetlerin yapılmasına engel olan ve birçok dinî hükümle bağlantısı bulunan hükmî bir kirlilik” diye nitelendirilmiş ve genellikle fıkıh ve hadis eserlerinin “Tahâret” bölümlerinde hayızla birlikte ele alınmıştır. Fıkıh literatüründe özellikle nifasın başlangıcı, doğumdan önce ve doğum sırasında gelen kanın niteliği, nifasın en az ve en çok süreleriyle ilgili olarak yer alan bir kısım bilgi ve hükümler hayızda olduğu gibi naslardan ziyade fakihlerin kendi dönemlerindeki tıbbî bilgilere, fiilî tecrübe ve müşahedelere dayanmaktadır. Doğumun ardından gelen kanın nifas olduğu ittifakla kabul edilmekle birlikte doğumdan önce gelen kan Hanefîler’e göre hastalık kanı (istihâze),

Mâlikî ve Şâfiîler'de üstün görülen görüşe göre hayız kanı hükümlerine tâbidir. Hanbelîler'e göre ise sancı vb. doğum emâresiyle birlikte

doğumdan üç gün önceden itibaren görülen kan nifas sayılır. Fakat bütün fakihlere göre nifasın süresi doğumdan sonra başlar.

Nifasın en az ne kadar sürdüğü hakkında bir, üç, dört gün gibi süre belirten fakihler bulunmakla birlikte çoğunluğa göre bunun için asgari bir müddet yoktur; fiilî duruma bakılır ve kanın kesilmesiyle nifas halinin sona erdiğine hükmedilir. Nâdir de olsa kadın doğum yaptığı halde hiç kan görmeyebilir. Bu durumda Mâlikîler'e, Hanbelîler'de sahih kabul edilen görüşe ve Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre kadın loğusa sayılmadığından gusül yapması gerekmediği gibi oruçlu ise orucu da bozulmaz. Şâfiî mezhebindeki mutemet görüşe ve Hanefî mezhebinde fetvada esas alınan Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre ise kanın hükmen var olduğu kabul edilir ve ihtiyaten kadının gusletmesi gerekir. Sezaryen yöntemiyle yapılan doğumda olduğu gibi çocuğun döl yolu dışında bir yerden çıkması halinde eğer döl yolundan kan gelirse bu nifas kanı olup kadın loğusa sayılır.

Her kadın için farklı nifas süreleri olabilir. Bu kadınların fizikî bünyelerine, kalıtım ve çevre şartlarına göre değişir. Ancak doğumdan sonra kadının ibadetlerini ne zaman yapmaya başlayacağının tesbiti açısından buna âzami bir sınır koyma ihtiyacı duyulmuş ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fakihlerin çoğunluğuna göre nifasın en uzun süresi kırk gündür. Hz. Peygamber döneminde doğum yapan kadınların kırk gün beklediklerini bildiren hadislerle Asr-ı saâdet'ten beri bu hususta ittifak edildiğine dair rivayetler bu görüşün dayanağını oluşturur (İbn Mâce, "Ṭahâret", 128; Tirmizî, "Ṭahâret", 105; Muvaffakuddin İbn Kudâme, I, 427). Bu süreyi aşan kan Hanefîler'e göre istihâze, Hanbelîler'e göre hayız şartlarını taşırsa hayız, aksi takdirde istihâze sayılır. Şâfiî ve Mâlikîler ile Şa'bî, Ubeydullah b. Hasan el-Anberî, Haccâc b. Ertât gibi âlimlere göre ise nifasın en uzun süresi altmış gündür. Ancak Şâfiîler'e göre de bu durum genellikle en fazla kırk gün sürer. Bu görüş sahipleri konuya ilişkin rivayetlerin genel ve yaygın durumu dile getirdiğini, az da olsa nifas hali altmış gün süren kadınlara rastlandığını, dolayısıyla bu konuda fiilî durumun esas alınması gerektiğini belirtirler. Nifasın âzami süresinin

hayızınkinin dört katı olduğu yönünde fakihlerin genel bir kabulü vardır. Bu sebeple hayzın âzami süresini on gün kabul edenlerin nifasınkini kırk, on beş gün kabul edenlerin altmış gün olarak takdir ettikleri görülmektedir (Şehâbeddin el-Karâfî, I, 393).

Nifasın âzami süresi dolmadan kan tamamen kesilir ve tekrar görülmezse loğusalık sona erer; kadın yıkanır ve ibadetlerini yapar. Bir süre kesildikten sonra nifasın âzami müddeti içinde tekrar kan gelmesi halinde Mâlikîler'e, Şâfiîler'deki mutemet görüşe, Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre aradaki temizlik süresi on beş gün ve daha fazla olursa nifas hali sona erer, daha sonra gelen kan hayızdır. Ebû Hanîfe'ye ve Şâfiîler'den Ebü'l-Abbas İbn Süreyc'e göre ise ne kadar sürerse sürsün nifasın âzami süresi içinde görülen temizlik nifas kabul edilir. Hanefî mezhebinde fetva bu görüş doğrultusunda verilmiştir. Hanbelîler'e göre kesildikten sonra tekrar başlayan kanın nifas mı yoksa hastalık kanı mı olduğu şüpheli sayıldığından kadın oruç tutar, namaz kılar; fakat orucu daha sonra kaza eder (konuya ilişkin farklı durumlar ve başka görüşler için bk. Mv.F, XLI, 8-10).

Doğum yapmış kadının önceki doğumunda kanın devam ettiği süre nifastaki âdeti kabul edilir. Hanefîler'e göre yeni doğumda gelen kan nifasın âzami süresini aşarsa âdet süresi esas alınır, aşan kısım istihâze olur. Kan âdet süresini geçmekle birlikte nifasın âzami süresini aşmazsa kadının nifas âdetinin değiştiğine hükmedilir ve tamamına nifas hükmü uygulanır. Kadının nifasla ilgili bir âdeti yoksa âzami süreye kadar gelen kan nifas, aşan kısım istihâze kanı sayılır. Mâlikîler'de mutemet sayılan görüşe göre kadının bir âdeti olsa bile altmış günü aşan kan istihâzedir. Şâfiî mezhebi içindeki üç ayrı görüşten daha güçlü olanına göre de bu hususta kadının kanlar arasında bilgi ve tecrübesiyle yaptığı ayırım, bu mümkün değilse kadının nifas âdeti, bu da yoksa nifasın en az süresi (bir anlık kan gelmesi) veya genellikle devam ettiği süre (kırk gün) esas alınır. Hanbelîler'e göre kırk günü aşan kan hayız olmaya elverişli ise hayız, değilse istihâze kabul edilir.

Bazı organları belirmiş ceninin düşmesiyle nifas hali meydana gelir. Bu durumdan önceki düşüklerde de nifas hükümlerinin uygulanacağına dair görüşlere rastlanmaktadır (a.g.e., XLI, 14-15). İkiz veya çoklu doğumlarda fakihlerin ekseriyetine göre tek bir nifas hükmü uygulanır. Arada fâsıla

bulunması halinde nifasın hangi doğumla başlamış sayılacağı hakkında değişik görüşler öne sürülmüştür.

Nifas hali kadının vücûb ve edâ ehliyetini etkilemez; sadece loğusa olan kadın için bazı özel hükümler söz konusudur. Bunlar şöylece özetlenebilir: Nifaslı kadın namaz kılamaz, tilâvet ve şükür secdesinde bulunamaz, oruç tutamaz, mushafı eline alamaz, -bazı mezheplerde kabul edilen istisnaî durumlar dışında-Kur’an okuyamaz, mescide giremez, Kâbe’yi tavaf edemez, cinsel ilişkide bulunamaz. Bu sürede geçirdiği namazları kazâ etmez, fakat tutamadığı farz ve vâcip oruçları kazâ eder. Loğusalığı sona eren kadının gusletmesi farzdır. Gusletmedikçe belirtilen ibadetleri edâ edemez. Cinsel ilişkinin cevazı için nifas kanı kesildikten sonra kadının gusletmesi veya Hanefîler’e göre bir namaz vakti kadar sürenin geçmesi gerekir. Bütün bu hususlarda hayızlı için tanınan ruhsatlar loğusa için de geçerlidir (bk. HAYIZ). Nifasın hayızdan farklı olduğu hususlar ise şunlardır: Hayız ve nifasın asgari ve âzami süreleri farklıdır. Hayız îlâ müddetinden sayılırken nifas sayılmaz. Hayzın aksine nifas bulûğ, iddet ve istibrâ için ölçü değildir. Hanefîler’e ve Şâfiîler’deki bir görüşe göre nifas hayzın aksine kefâret orucunu kesip peş peşe olma özelliğini ortadan kaldırır. Hanefîler’e göre nifas sünnî ve bid‘î boşama arasında ayırım sağlamaz; halbuki bir hayız döneminde birden fazla boşama bid‘î boşama kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Vuḍûʾ”, 98-99; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 128; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 119, “Menâsik”, 9; Tirmizî, “Ṭahâret”, 105; Nesâî, “Ġusül”, 23; Hattâbî, Meʿâlimü’s-sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 82-83; Mâverdî, el-Ḥâvi’l-kebîr (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, I, 436-441; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Resâʾilü’l-ʿaşr (nşr. M. Vâizzâde el-Horasânî), Kum, ts. (Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî), s. 162-165; Kâsânî, Bedâʾiʿu’ṣ-ṣanâʾiʿ, Beyrut 1406/1986, I, 41-45; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, I, 427-

432, 443-445; Nevevî, Şerḥu Müslim, VIII, 133; a.mlf., el-Mecmûʿ, Cidde 1980, II, 535-550; a.mlf., Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 283-287; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, I, 392-395; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut 1977, s. 31-32; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, I, 57, 67-69; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 402-403; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 164-167; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Beyrut 1413/ 1993, I, 229-231; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 119-120; Ali el-Kārî, Fetḥu bâbi'l-ʿinâye (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/ 1997, I, 144-146; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 218-220;

el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 37-41; Haskefî, Dürrü'l-münteḳā (Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu'l-enhur içinde), Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî), I, 54-56; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 174-175; Tahtâvî, Ḥâşiye ʿalâ Merâḳı'l-felâḥ, Bulak 1318, s. 92-98; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, I, 331-333; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1407/1987, I, 199-201; Hüseyin Halef el-Cübûrî, ʿAvârıżü'l-ehliyye ʿinde'l-uṣûliyyîn, Mekke 1408/1988, s. 279-293; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi'l-merʾe ve'l-beyti'l-müslim fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1420/2000, I, 107-110, 169-171; Muhammed Muhammed eş-Şerkāvî, "el-Merʾe elletî meneʿahâ ʿuẕruhâ mine't-ṭavâf", ME, XLIV/9 (1972), s. 844-848; Ömer Süleyman el-Eşkar, "el-Ḥayż ve'l-ḥaml ve'n-nifâs beyne'l-fıḳh ve't-ṭıb", Mecelletü'ş-Şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, V/11, Küveyt 1988, s. 133-188; "Ḥayż", Mv.F, XVIII, 291-328; "Nifâs", a.e., XLI, 5-17; Mehmet Şener, "Nifas", İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 482-485; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 16-17, 1892-1893, 1979.

Hacı Mehmet Günay

NİFFERÎ

(النفّري)

Muhammed b. Abdilcebbâr b. el-Hasen en-Nifferî (ö. 354/965'ten sonra)

el-Mevâḳıf adlı eseriyle tanınan sûfî.

Irak'ta Kûfe yakınlarındaki Niffer bölgesinde doğdu. Mısır'a gidip İskenderiye'de yaşadığı için Mısrî ve İskenderî nisbeleriyle de anılır. Tasavvuf tarihi kaynaklarında ve diğer tabakat kitaplarında adı zikredilmediği gibi el-Mevâḳıf ve el-Muḫâṭabât adlı iki önemli eserinde ailesi, eğitim durumu ve hayatı hakkında ipucu niteliğinde de olsa herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Düşüncelerini yaymak için mücadele etmemiş olması, sürekli seyahat etmesi ve bir mürid topluluğuna sahip bulunmaması tanınmamasının sebepleri olarak gösterilmektedir (Afîfüddin et-Tilimsânî, s. 259). Bir diğer sebep de onun Hallâc-ı Mansûr'un idamından sonra hulûl iddiasıyla suçlanan sûfîlerden olduğunun söylenmesidir (Ahmed Tâhâ, XVIII/208 [1978], s. 41); ancak bu oldukça zayıf bir ihtimaldir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Nifferî'yi temel özellikleri "bilinmeme ve gizlenme" olan sûfîlerden sayar. Onun bu özelliği, kaynaklarda kendisine yer verilmeyişinin sebebini izah konusunda daha ikna edici bir fikir vermektedir. Nifferî'nin vefat tarihiyle ilgili kesin bilgi bulunmamaktadır. 354-366 (965-976) yılları arasında Mısır'da ölmüş olabileceği ileri sürülmektedir. İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de görüşlerini zikretmesinden sonra tanınır hale gelmiş, Afîfüddin et-Tilimsânî, İbn Seb'în, Kâşânî ve Şa'rânî gibi sûfîler eserlerinde onun görüşlerinden bahsetmişlerdir.

Nifferî'nin tasavvuf anlayışı el-Mevâḳıf adlı eserinin temel kavramı olan "vakfe" terimine dayanır (el-Mevâḳıf, neşredenin girişi, s. 9-16). Tasavvufta bir makamdan diğerine geçmenin temel şartı, geçilen makamın bütün gereklerinin yerine getirilip geçilecek yeni makama hazırlık yapılmış olmasıdır. "İki makam arasında durup kalmak" demek olan vakfe bu noktada ortaya çıkar. Durmanın sebebi, sâlikin önceki makamdan kalan

yükümlülüklerini tamamlaması ve yeni makam için gerekli hazırlıkları yapmasıdır. Nifferî vakfe terimini hayret makamı ya da matla‘ ile eş anlamlı olarak kullanır. Kâşânî de “idraklerin ulaştığı son mertebe” veya “kelâmı duyma mertebesinden söyleyeni müşâhede mertebesine yükselmek” diye tanımladığı matlaın âriflerin dilindeki adının “mevkıf” olduğunu belirtir. Mevkıf veya matla‘ bütün bilgilerin kaynağı, idraklerin sonu, diğer bir ifadeyle her türlü bilginin sonlandığı mertebedir (Nifferî, el-Mevâḳıf, s. 31; Abdürrezzâk el-Kâşânî, s. 520). Bu görüşünü bilgi -mârifet-vakfe arasındaki derecelenmeye dayandırarak açıklayan Nifferî’ye göre mârifet sûfîlerin riyâzet yöntemiyle elde ettikleri bilgilere işaret eder, bilgi ise zâhirî bilgi için kullanılır. Nifferî mârifeti vakfenin aşağısında sayar ve onu yetersiz kabul eder. Sâlikin mârifetten “sürekli huzur” mânasındaki vakfeye geçmesi gerekir. Bunların arasındaki dereceli ilişkiyi vakfenin bilgi ve mârifetin beslendiği kaynak olmasıyla açıklar. Çünkü vakfe mârifetin, mârifet bilginin direğidir ya da vakfe mârifetin ruhu, mârifet bilginin ruhu, bilgi hayatın ruhudur.

Nifferî bilgi-mârifet-vakfe arasındaki derecelenişi havas-avam ilişkisiyle de açıklar. Bilgi ve mârifet sonucunda Hakk’ı görme derecesine ulaşmak vakfeye ulaşmak demek olduğu gibi bu sayede insan avamdan ayrılarak havas haline gelir. Nifferî vakfe derecesine ulaşanları “hür” diye niteler ki bu niteleme sûfîlerin dünya bağlarından kurtulma hakkındaki görüşlerinin bir neticesidir. Vakfenin bilginin aksine herhangi bir sebebe bağlı olmayışı da bu âzatlığından kaynaklanır. Nifferî bunu, “Vâkıflar hükümdarlar, ârifler vezirlerdir” diye açıklayarak tekrar vakfe-mârifet ilişkisine işaret eder. Sâlikin dünyevî bağlardan âzat olması onun tarafından, “Vâkıf neredeyse beşerîlik özelliğinden çıktı” ya da, “Vâkıfın duyusu benim izzetimin ceberûtuyla karıştı” diye dile getirilir. Bu ifadeler “enelhak” ve “sübhânî” gibi ifadelerin bir benzeri sayılabilir. Bunun bir sonucu ise vakfe yapanın bedeni ölürken kalbinin canlı kalmasıdır. Buna göre vakfeden söz etmek bilgi ve mârifetin üzerindeki bir şeyden söz etmek demektir. Başka bir açıdan vakfe sûfîlerin doğrudan bilgi almak diye isimlendirdiği bir imkân sağlar. Nifferî bunu, “Kim vakfe ederse bilgisi doğrudandır, kim vâkıf olmazsa bilgisi başkasından kazanılmıştır” diyerek açıklar. Vakfenin son makam olması, sonraki dönem sûfîlerinin tasavvufî tecrübenin sonu diye yorumladıkları hayret makamıyla arasındaki benzerlikleri açıklar. Nifferî’nin izahları vakfenin hayret makamı olduğunu gösterir (el-Mevâḳıf,

s. 12). Vâkıf ise İbnü'l-Arabî'de "insân-ı kâmil" veya İbn Seb'în'de "muhakkik" diye isimlendirilen, sülûkünü ikmal etmiş insanın başka bir adıdır.

İbnü'l-Arabî dönemi tasavvufunda ayrıntılı bir şekilde işlenen bazı düşüncelerin ilk nüveleri el-Mevâḳıf'ta görülebilir. Nifferî'nin daha tanınır hale gelmesi de bu düşünce akrabalığıyla açıklanabilir. Bunlara örnek olarak birlik ve vuslat halini anlatan ifadeler zikredilebilir. Nifferî insanı "varlığın anlamı" diye niteler. Bu konu, İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufunun insan merkezli görüşlerinde sürekli tekrarlanmış bir ana fikirdir. Bu aynı zamanda Nifferî'den önce Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallâc-ı Mansûr'da görülen "insanın yaratılış öncesi hakikati" görüşleriyle de benzerlik gösterir.

Nifferî Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî gibi vahdet-i vücûd eğilimi taşıyan sûfîlerdendir. İbnü'l-Arabî'nin sistematik hale getirdiği vahdet-i vücûdun bazı unsurları Nifferî'de bulunabilir. Bunlardan biri, Allah'ın her şeyle beraberliği fikridir. el-Mevâḳıf'ta en sık tekrarlanan düşüncelerden biri bu beraberliktir: Tanrı her bir şeye o şeyin kendisinden daha yakındır. Diğeri "müteâl"in dile gelmezliği konusundaki görüşlerinden kaynaklanan paradoksal bir dilin kullanımıdır (Schimmel, s. 91). Nifferî, Allah'ın ancak zıt özelliklerle bilinebileceğini dile getirir. Allah'ın bilinemezliğini, "Bilgilerin bilgisi hiçbir şeyin O'nun benzeri olmadığını görmendir" diye açıklayan Nifferî, Allah'ı bilmenin zıt özellikleriyle O'nu bilmek anlamına geldiğinden söz ederken O'nu "bütün" diye ifade eder: Bütünü bilen zâhir ve bâtın olarak yani zıt özelliklerle hakikati bilen, yarımı bilen ise sadece zuhur edici olarak bilendir. Bilen-bilinen ilişkisinin bir sonucu olarak vâkıf da zâhiri bâtını,

bâtını zâhiri haline gelen kimsedir. Nifferî dilin yetersizliği hakkındaki görüşünü aktarırken isimler, eserler gibi dil alanına giren şeylerle Hakk'ı bilmeye çalışanları eleştirir. Hakikat karşısında dil mecazi olabilir. Bilgi mârifete, mârifet ise vakfeye ulaştırdığında vâkıf artık mecaza gerek duymaz. Çünkü o Hakk'ın dışındaki her şeyden çekilip alınmıştır. Bu yönüyle vakfenin aynı zamanda bir fenâ teorisi olduğu anlaşılmaktadır. Nifferî vakfe halinde sâlik ile Tanrı arasında dilin bile aracı olamayacağını söyler. Bu durum vakfenin susma hali olduğunu gösterir. Bu da hayret makamının başka bir özelliğidir. Vâkıf her şeyden soyutlandığı için Hak ile

arasında hiçbir şey kalmaz. Nifferî, velî isminin anlamını Tanrı ile vâkıfın arasında hiçbir aracının bulunmayışına dayandırır. Velîlik “bir şeyi takip etmek, onun ardından gitmek” anlamından türetilmiştir. Vâkıf Tanrı’dan hemen sonra gelen olduğu için velî diye isimlendirilmiştir. Onunla Hak arasında hiçbir vasıta -dil bile-yoktur. Bu görüş, sonraki tasavvufta insân-ı kâmilin Tanrı ile âlem arasında bir berzah olarak bulunmasının başka bir ifadesi sayılabilir.

Nifferî havf ve recâ ilişkisi üzerinde durur ve vakfenin tasavvufun dile getirdiği bütün çift ve zıt kavramların ötesinde bir şey olduğunu belirtir. Ona göre söz konusu kavramlar mârifete dayanır. Halbuki ilim mârifette, mârifet ise vakfede sona erer ve mârifetin yerini huzur alır. Nifferî’nin şeriat-hakikat ilişkisine dair ifadeleri onun Sünnî tasavvufun şeriata bağlılık görüşlerine katıldığını gösterir. Bu durum, tasavvufun bütün dönemlerde bireysel yükümlülüğü reddetmek bir yana “dinî hükümleri derinleştirmek” anlamında tahkik üzerine kurulduğu iddiasının bir tezahürüdür. Nifferî’ye göre insanın vakfeye ulaşabilmesi emre itaat etmesiyle, doğru yolda bulunması da yasaklardan uzak durmasıyla mümkündür. Her şeyin bir kaynağı vardır, gücün kaynağı ise yasaktan sakınmaktır. Öyleyse şeriata bağlanmak sülûkün başarısı için zorunludur. Melâmîler’in ayırıcı özelliği sayılan ihlâs üzerinde de duran Nifferî amelin niyet, niyetin ise ihlâsla ölçülmesi gerektiğini vurgular. İslâm’ın anlamından söz ederken onun “boyun eğmek” mânasına geldiğine dikkat çekerek gerçek anlamda boyun eğebilmek için Hakk’ın emrine ve kelâmına uymak ve bid‘at çıkarmamaktan söz eder. Nifferî’ye göre bid‘atçı olmamak, insanın kendi görüşü doğrultusunda değil Hakk’ın onun lehinde ya da aleyhindeki hükümlerinin doğrultusunda gitmesi demektir.

Eserleri. 1. el-Mevâḳıf. Eser, “Beni -şu konuda-durdurdu ve dedi ki” ifadesiyle başlayan ve “mevkıf” adı verilen her biri bir iki sayfa hacmindeki metinlerden oluşur. Sûfîlerin doğrudan bilgi almak veya ölümsüz diriden bilgi almak şeklindeki ifadeleri bağlamında eser boyunca müellife hitap Cenâb-ı Hak’tan gelmektedir. el-Mevâḳıf, Arthur J. Arberry tarafından yedi nüshasına dayanılarak neşredilmiş ve İngilizce’ye tercüme edilmiştir (London 1935). Bu neşir yetmiş yedi mevkıf ihtiva etmektedir. Paul Nwyie eserin İstanbul (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2406), Bursa (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 1536), Konya

(Yûsuf Ağa Ktp., nr. 5929) ve Tahran (Melik Ktp., nr. 4263) kütüphanelerinde bulunan, Arberry'nin kullanmadığı nüshaları karşılaştırıp tesbit ettiği yetmiş mevkıfı ayrıca yayımlamıştır (Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans, s. 193-249). el-Mevâḳıf Afîfüddin et-Tilimsânî tarafından şerhedilmiştir (bk. bibl.). Tilimsânî, esere son şeklinin Nifferî'nin notlarından hareketle oğlunun oğlu veya kızının oğlu Muhammed Nifferî tarafından verildiğini söyler. Bazı iddialara göre de el-Mevâḳıf Nifferî'nin bir arkadaşı tarafından derlenmiştir. Eserin bir şerhinin daha bulunduğu kaydedilmektedir (Sezgin, I, 662). 2. el-Muḫâṭabât. "Ey kulum" diye başlayan elli altı hitabeden oluşan eserin sonunda bir de mevkıf bulunmaktadır. Üslûp ve muhteva bakımından el-Mevâḳıf'ın bir benzeri ve devamı niteliğinde olan el-Muḫâṭabât'ı Arthur J. Arberry el-Mevâḳıf ile birlikte neşredip İngilizce'ye çevirmiştir. Paul Nwyia'nın çalışması ayrıca, yukarıda zikredilen kütüphanelerde bulunan nüshalardan derlenen Nifferî'ye ait müteferrik parçaları (s. 249-275), hikmet konusuna dair metinleri (s. 279-287), dua ve münâcâtları (s. 289-306), havâtır ve muhabbetle ilgili metinleri (s. 309-325) ihtiva etmektedir. Bu metinlerde yer alan şiirlerden Nifferî'nin aynı zamanda şair olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAYFA :

Nifferî, el-Mevâḳıf (nşr. ve trc. A. J. Arberry), London 1935, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-26; a.mlf., el-Muḫâṭabât (nşr. ve trc. A. J. Arberry, a.e. içinde), London 1935, tür.yer., İbnü'l-Arabî, Fütûhât-ı Mekkiyye (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, II, 232; Afîfüddin et-Tilimsânî, Şerḥu Mevâḳıfi'n-Nifferî (nşr. Cemâl el-Merzûkī), Kahire 2000, s. 259, 505; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 520, 574, 575; Şa'rânî, et-Ṭabaḳāt, II, 429; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1891; Brockelmann, GAL Suppl., I, 358; Sezgin, GAS, I, 661-662; P. Nwyia, Trois oeuvres inédites de mystiques musulmans: Saqīq al-Balḫī, Ibn ʿAṭāʾ, Nifferī, Beyrut 1982, s. 183-325; Yûsuf Sâmî el-Yûsuf, Muḳaddime li'n-Nifferî, Dımaşk 1988; Cemâl Ahmed el-Merzûkī, Tecrîdü't-tevḥîd li'n-Nifferî, Kahire 1414/1994; A. Knysh, Islamic Mysticism: A Short History, Leiden 2000, s. 102-115; A. Schimmel, İslam'ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2002, s. 91; Ahmed Tâhâ, "Medḫal ilâ ḳırâʾati'n-Nifferî", el-Kâtib, XVIII/208, Kahire 1978, s. 38-52; A. J. Arberry, "al-Niffarī", EI² (İng.), VIII, 13-14.

Ekrem Demirli

NİFTAVEYH

(نفطويه)

Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Muhammed b. Arafe b. Süleymân el-Atekî el-Ezdî el-Vâsıtî (ö. 323/935)

Arap dili, edebiyatı ve kıraat âlimi.

244 (858) yılında Vâsıt'ta doğdu. Çok esmer ve çirkin olduğu, ayrıca gramerde Sîbeveyhi'nin (Sibeveyh) metodunu benimseyip kitabını çok okuttuğu için onunki ile aynı vezinde olmak üzere Niftaveyh lakabıyla anılmıştır. Mus'ab b. Zübeyr ile Abdülmelik b. Mervân dönemlerinde Basra ve Horasan valiliği yapan Mühelleb b. Ebû Sufre'nin soyundandır. Bağdat'a yerleşen Niftaveyh ömrünü geçirdiği bu şehirde tahsil gördü. Arap dili ve edebiyatında Müberred, Sa'leb ve Muhammed b. Cehm'den; hadiste İshak b. Vehb el-Allâf, Abbas b. Muhammed ed-Dûrî, Ahmed b. Abdülcebbâr el-Utâridî ve Abdülkerîm b. el-Heysem'den; kıraatte Muhammed b. Amr b. Avn el-Vâsıtî, Ahmed b. İbrâhim b. el-Heysem el-Belhî ve Şuayb b. Eyyûb es-Sarîfînî'den faydalandı. Kendisinden istifade eden çok sayıda talebe arasında Merzübânî, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Mütenebbî, Ebû Ali el-Kālî, Muâfâ b. Zekeriyyâ, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Hasan b. Bişr el-Âmidî, İbn Hâleveyh, Hasan b. Abdullah el-Askerî ve Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî

sayılabilir. Elli yıl boyunca Enbâriyyûn Camii'nde ders veren Niftaveyh 12 Rebîülevvel 323'te (19 Şubat 935) Bağdat'ta vefat etti. Onun sohbeti tatlı, ahlâklı, cömert ve güvenilir bir kişi olduğu, ancak kendisini ihmal edip temizliğine ve elbisesine özen göstermediği nakledilir (Yâkūt, I, 256-257). İbn Düreyd ile atışmaları olduğu gibi İbn Bessâm el-Bağdâdî gibi bazı edip ve âlimler onun hakkında hicviyeler yazmıştır (Kemâleddin el-Enbârî, s. 261; Yâkūt, I, 264).

Nahiv alanında İbn Keysân, Zeccâc ve Ebû Bekir el-Enbârî tabakasında sayılan Niftaveyh (Tehẕîbü'l-luġa, I, 28), Kûfe-Basra karışımı seçmeci ve

Bağdat mektebi paralelinde uzlaştırmacı bir çizgi takip etmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 90). Arap dilindeki iştikak ilkesini kategorik olarak reddetmiş, dilin menşei meselesinde öğretme ve uzlaşma nazariyesini benimsememiş, tabii ve tevkifî bir olgudan söz etmiştir. İbn Düreyd'in Cemheretü'l-luġa adlı sözlüğünün Halîl b. Ahmed'e ait Kitâbü'l-ʿAyn'ın değiştirilmiş ve bozulmuş bir şekli olduğunu söylemiş, Mu'tezile'nin Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk sayıldığı iddiasını tutarsız bulmuştur.

Fıkıhta yakın dostu İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin yöntemini benimsediği ve bu mezhebin önde gelen simaları arasında yer aldığı kaydedilmektedir (Safedî, VI, 130). Onun bazı kaynaklarda Şiî ve Hanbelî şeklinde nitelendirilmesi gramerde olduğu gibi mezheplerde de seçmeci ve uzlaşmacı bir çizgi takip ettiği ihtimalini düşündürmektedir (EI2 [İng.], VIII, 14). Cerîr b. Atıyye ve Ferezdak'ın en-Neḳāʾiż'i ile Zürrümme gibi birçok şairin divanını ezberlediği kaydedilen Niftaveyh'in şiirle ilgili teorik ve teknik bilgilere vâkıf olduğu belirtilir. Ayrıca gazel, nesib, hiciv ve hikmet konularında şiirler yazmıştır. Genellikle kıtalar halinde intikal etmiş olan şiirleri kaynaklarda dağınık biçimde yer almaktadır (meselâ bk. Yâkūt, I, 257-271; Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 222-223).

Eserleri. Niftaveyh çeşitli alanlarda çok eser telif etmekle birlikte bunlardan sadece ikisi günümüze ulaşmıştır. 1. el-Maḳṣûr ve'l-memdûd (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Câmiʿatü'l-Melik Suʿûd Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, IV/5 [Riyad 1975-1976], s. 93-127; Kahire 1980). Arap dilindeki maksûr ve memdûd isimlerle kelimelerin yazılışı, i'rab şekilleri, tekil, ikil ve çoğullarındaki değişiklikler, sonu hemzeli fiiller, çeşitli bablardan masdar, ism-i fâil ve ism-i mef'ûl kalıpları, münsarif ve gayr-i münsarif olma durumu gibi konular veciz bir anlatımla ele alınmaktadır. Sahasında ilk eserlerden olan risâlede Kûfe mektebinin yöntem ve terimleri kullanılmıştır. 2. Mesʾeletü Sübḥân (nşr. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs, MMLADm., LXIV/3 [1989], s. 361-391). Risâlede "sübhânallah" terkibi, içinde sübhân ve tesbih ifadeleri geçen otuz iki âyet, şiir ve hadis yorumlanmış ve filolojik açıdan açıklanmıştır.

Niftaveyh'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Bâriʿ fi'l-luġa, er-Red ʿalâ men ḳāle bi-ḫalḳı'l-Ḳurʾân (er-Red ʿale'l-Cehmiyye), el-Ems̱âl (bu üç eserin VII./XIII. yüzyılda Halep Kütüphanesi'nde nüshaları

olduğu bilinmektedir), Emsâlü'l-Ḳurˀân, İḫtilâfü'l-meṣâḥif, Ġarîbü'l-Ḳurˀân (hacimli bir eser olup VII./ XIII. yüzyılda Halep Kütüphanesi'nde yazması olduğu belirtilmektedir), el-İḳtiṣârât, el-İstîfâ fi'ş-şürûṭ veya el-İstis̱nâˀ ve'ş-şarṭ (ve'ş-şürûṭ fi'l-ḳırâˀât/fi'l-Ḳurˀân), el-Ḳavâfî, el-Meṣâdir, el-Muḳniʿ fi'n-naḥv, el-Mülaḥ, en-Naḥl (en-Neml), er-Red ʿalâ men yezʿumü enne'l-ʿArab yeştaḳḳu kelâmehâ baʿżahû min baʿż, er-Red ʿale'l-Mufaḍḍal b. Seleme fî naḳdihî ʿale'l-Ḫalîl, eş-Şehâdât, et-Tevbe, et-Târîḫ, el-Vüzerâˀ, Kitâb fî enne'l-ʿArab tetekellemü ṭabʿan lâ taʿallümen, Aṭraġaşşe fi'l-luġa, Ḳaṣîde fî ġarîbi'l-luġa. Niftaveyh ayrıca Dîvânü's-Semevˀel'i (nşr. Abdülkerîm ed-Düceylî, Bağdad 1955) ve Dîvânu Süḥaym ʿAbdü Beni'l-Ḥaṣḥâṣ'ı derlemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehẕîbü'l-luġa, I, 27-28; Niftaveyh, Mesˀeletü sübḥân (nşr. Yâsîn Muhammed es-Sevvâs, MMLADm. içinde), LXIV/3 (1989), neşredenin girişi, s. 361-369; a.mlf., el-Maḳṣûr ve'l-memdûd (nşr. Hasan Şâzelî Ferhûd, Câmiʿatü'l-Melik Suʿûd Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb içinde), IV/5, Riyad 1975-76, neşredenin girişi, s. 93-104; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), VI, 85; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1984, s. 154; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 90; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 159-162; İbn Hayr, Fehrese, s. 395-396, 398, ayrıca bk. tür.yer.; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâˀ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 194-197, 261; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâˀ, I, 254-272; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 176-183; Yağmûrî, Nûrü'l-ḳabes el-muḫtaṣar mine'l-Muḳtebes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 344-345; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 47-49; Safedî, el-Vâfî, VI, 129-133; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 25; Brockelmann, GAL, I, 112; Suppl., I, 173, 184; Sezgin, GAS, VIII, 149-152; Aʿyânü'ş-şîʿa, II, 220-223; A. D. el-Ömerî, "Nifṭâveyh ve devrühû fi'l-kitâbe ve't-târîḫ", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, sy. 15, Bağdad 1972, s. 71-102; Omar Bencheikh, "Nifṭawayh", EI² (İng.), VIII, 14-15.

Zülfikar Tüccar

NİGÂHDÂŞT

(نگاه داشت)

Hâcegân silsilesi ve Nakşibendiyye tarikatında sâlikin kelime-i tevhidi zikrederken bütün dünyevî düşüncelerden uzaklaşması anlamında bir terim

(bk. HÂCEGÂN).

NİGÂR HANIM

(1862-1918)

Türk şairi ve yazarı.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Sandor Farkaş olup 1848 Macar İhtilâli'nden sonra Türkiye'ye sığınarak ihtidâ eden ve "Macar" lakabıyla tanınan Osman Paşa'nın kızıdır; annesi, Sadrazam Keçecizâde Fuad Paşa'nın mühürdarı Nûri Bey'in kızı Emine Rif'atî Hanım'dır. Yedi yaşında iken Madam Garos'un Kadıköy'deki yatılı okuluna verildi. Bu okulda Fransızca, piyano, resim ve dikişin yanı sıra Rumca, İtalyanca ve Ermenice öğrendi. Dönemin ünlü ismi Ebüllisan Şükrü Efendi'den Türkçe, Arapça ve Farsça dersleri aldı. Örtünme yaşının yaklaşması sebebiyle okuldan alındı, piyano ve lisan derslerine evde devam etti.

Henüz çocuk denecek bir yaşta iken yaptığı, mutsuzluğuyla edebî hayatını etkileyecek olan evliliğinden (1875) Sâlih Münir, Sâlih Feridun ve Sâlih Kerâmet adlı çocukları dünyaya geldi. Evliliğinin yedinci yılında kocası İhsan Bey'le arasında beliren anlaşmazlık yüzünden baba evine döndü, bir müddet sonra da kocasından ayrıldı (1889). Bu arada Efsûs adlı bir şiir kitabı yayımlaması (I. kısım, 1887) bir anda ilgi odağı haline gelmesine sebep oldu. Efsûs'un üç yıl

sonra çıkan ikinci kısmı şöhretini pekiştirdi. Üç oğlunun da Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde eğitim görmesini sağlayan Nigâr Hanım onları mutlu etmek için İhsan Bey'le tekrar evlendi (1895). Nîran, 1896'da Nigâr Hanım'ın aynı zamanda başyazarlığını yaptığı Hanımlara Mahsus Gazete Kütüphanesi'nin ilk eseri olarak neşredilince II. Abdülhamid tarafından ikinci dereceden Şefkat nişanıyla ödüllendirildi (1898). Aks-i Sedâ (1899) ve Safahât-ı Kalb (1901) edebî eserlerini sürdüren Nigâr Hanım günlüğünde sık sık çapkınlığından, sefahat ve kumar düşkünlüğünden şikâyet ettiği İhsan Bey'den ikinci ve son defa olarak boşandı (1902). Annesinin ve babasının ölümünden sonra kendisini oğullarına ve edebiyata hasrederek Şişli'deki konağında meşhur salı toplantılarını düzenlemeye başladı; yerli

yabancı, kadın erkek seçkin bir sanatkâr zümresini çevresine topladı. Buraya devam edenler arasında Recâizâde Mahmud Ekrem, Şeker Ahmed Paşa, Süleyman Nazif, Faik Âli Ozansoy, Abdülhak Hâmid Tarhan, Mustafa Reşid, Ali Ekrem Bolayır, Celâl Sahir Erozan, Ercümend Ekrem Talu, Ahmed Râsim, Macar Türkologu Ignácz Kúnos, Arminius Vámbéry, ressam Zonaro, piyanist Furlani ve Hegey, kemânî Tatyos Efendi, dönemin Maarif nâzırı Münif Mehmed Tâhir Paşa ve Paris sefiri Sâlih Münir Paşa ve çeşitli ülkelerin elçilik erkânı başta gelmektedir. Nigâr Hanım 19O5'te ilk büyük seyahatini gerçekleştirip Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı Emine Semiye Hanım'ın davetiyle Serez'e gitti. 19O8'de Serez seyahatini tekrarladı. Oradan Viyana'ya geçerek bir müddet sanatoryumda tedavi gördükten sonra Macaristan'daki akrabalarını ziyaret edip yurda döndü. Bedensel ve ruhsal rahatsızlıklarına iyi geldiği için seyahati daima sevmiş olan Nigâr Hanım 19O9'da Mısır, İtalya, Fransa ve Romanya'yı gezdi. 191O'da Viyana'da bir ameliyatın ardından Fransa'ya geçti; 1912'de tekrar Paris'e gitti, 1914 yılında son defa yurt dışına çıkarak Peşte ve Viyana'yı ziyaret etti.

1912'den sonra açığa çıkan millî felâketler, ferdî bir duyuş tarzı ve aristokrat çeşnili bir hayat tarzı olan Nigâr Hanım'ın topluma yönelmesine sebep oldu. Balkan Harbi esnasında o da diğer aydın kadınlar gibi konferanslar verdi, hamâsî şiirlerini okuyarak halkın millî duygularını harekete geçirmeye çalıştı, askerlere yatak yorgan yetiştirmek için başlatılan kampanyaya katıldı. Vatanî duygularla yazdığı şiirlerini Elhân-ı Vatan isimli küçük bir kitapta bir araya getirdi (1916). Ancak I. Dünya Savaşı ümitsizliğinin artmasına sebep oldu. Bu yıllarda maddî olarak da sıkıntı içindeydi. Geniş malî kaynakları yoktu ve babasının ölümünden sonra bağlanan maaş Meşrutiyet'in ilânıyla kesintiye uğramıştı. Enver Paşa'nın eşi Nâciye Sultan tarafından bağlatılan maaş da sık sık kesintiye uğruyordu. Geniş çevresine rağmen yalnızlık duygusundan bir türlü kurtulamayan Nigâr Hanım hânedan üyelerinden gördüğü ilgiyi en büyük tesellisi olarak değerlendiriyordu. Ömrünün son yıllarında Maarif Nezâreti tarafından kendisine yapılan bir mektep müdürlüğü teklifini önce reddettiyse de ardından bu göreve başladı. Fakat savaş yıllarının salgın hastalığı tifüse yakalandı. Kaldırıldığı Şişli Etfal Hastahanesi'nde 1 Nisan 1918'de vefat etti, Rumelihisarı Kayalar Mezarlığı'nda annesiyle babasının kabirleri arasında toprağa verildi. Nigâr Hanım'ın mezarı yol yapımı

sebebiyle iki defa değiştirilerek bu gün Âşiyan Mezarlığı'nda bulunduğu yere alınmıştır.

Nigâr Hanım, yazı hayatına on dört yaşında iken erkek kardeşi Ali'nin ölümü üzerine söylediği bir mersiye ile başlamıştır. Son eseri de Âtıfpaşazâde Rauf Bey'in ölümü için yazdığı mersiyedir. İlk şiir ve sanat zevkini, hâfızasında birçok beyit bulunan annesi ile beste yapabilecek derecede mûsikiye vâkıf babasından aldığı düşünülebilir. Batı'dan Victor Hugo, Alphonse de Lamartine ve Alfred de Musset başta olmak üzere Fransız romantiklerinin etkisi altında kaldı. Fuzûlî, Nedîm ve Şeyh Galib gibi divan şairleriyle çağdaşlarından Recâizâde Mahmud Ekrem ve Abdülhak Hâmid'i beğendiğini ve Leylâ Hanım, Fıtnat Hanım, Esad Muhlis Paşa divanlarını çok okuduğunu kaydeder. Ailece görüştükleri Ahmed Midhat Efendi'den teşvik ve takdir görmüştür. Cenab Şahabeddin'i takdir ettiğini söylemekle beraber Aks-i Sedâ'da yer alanların bir kısmı dışında şiirleri Serveti Fünûn özelliklerini taşımaz. Bu bakımdan Tanzimat ve Serveti Fünûn edebiyatları arasında bir "ara nesil" sanatçısı olarak düşünülmelidir. Recâizâde Mahmud Ekrem dairesinde kalmış olan Nigâr Hanım'ın duygusal, samimi ve lirik bir şiiri vardır. M. Fuad Köprülü, Nigâr Hanım'ı kendisinden önce eser vermiş kadın şairlerden ayırarak onu samimiyetiyle üstün bulur ve sanatı itibariyle onların hepsinden büyük olduğunu belirtir (Bugünkü Edebiyat, s. 297).

Kadın ediplerin az olduğu, olanların da erkek adları arkasına gizlendiği bir dönemde Nigâr Hanım, gerçek kimliğini saklamadan duygularını samimiyetle ifade ettiği Avrupaî tarzda eserler vermesi, şiirlerinin yabancı dillere çevrilmesi, Avrupa basınında tanınması, çeşitli yabancı dilleri bilmesi, uzun yıllar salonunda seçkin bir sanatkâr zümresini ağırlaması, sosyal yaşantısı bakımından farklı ve yeni bir imaj oluşturmasıyla modernleşme sürecinin "öncü" Türk kadınları arasında yer alır. II. Meşrutiyet'ten sonra değişen edebî beğeni Nigâr Hanım'ın şöhretinin azalmasına ve esasen çok güçlü olmayan şiirinin giderek unutulmasına sebep olmuştur.

Nigâr Hanım hikâye, tiyatro, çeviri, mensure, mektup, makale, anı, sohbet, deneme gibi türlerde de eser vermiş ve kitaplarının bir kısmında bunları tür ayırımına gitmeden bir araya getirmiştir. Yazı hayatı Hanımlara Mahsus

Gazete, Mürüvvet, Ma‘lûmât, Serveti Fünûn, Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası, Utârid, Şehbal, Pul gibi, bir kısmında Üryan Kalb takma adını kullandığı çeşitli dergi ve gazetelerle iç içe ilerledi. Özellikle bir süre için başyazarlığını da yaptığı Hanımlara Mahsus Gazete etrafında edebî hayatının renkli ve zengin bir dönemini geçirdi.

Ferdî ve romantik bir kimlik sergilediği eserlerinde mutsuzluk, anlaşılamama, kendini anlatamama, sevme ve sevilme ihtiyacı, marazî bir duygusallıkla iç içe örülen tutkulu aşk, tabiata sığınma daima ön plandadır. Metafizik endişeye dönüşemeyen bir ölüm ürperişi, annelik, çocuğun ve kadının eğitimi, yurt sevgisi de şiirlerinin ve nesirlerinin temel konularını oluşturur. Kadın meseleleri üzerinde hassasiyetle durmakla beraber kadın ve erkek arasında her alandaki eşitliğe inanmayan

Nigâr Hanım, feminizmin kadın ve erkeğin birlikte eğitimiyle gerçekleşebileceğini kabul etmektedir. Bu tavrıyla o dönem feminizminin Hanımlara Mahsus Gazete üzerinden takdim edilen ılımlı kanadında yer almaktadır. Millî felâketlerin kuvvetle hissedildiği Balkan ve I. Dünya savaşları yıllarında yine romantik karakterli olmakla birlikte savaştan şikâyet, acıma, hayır duyguları, vatan ve asker sevgisi, yer yer “Türk” adı anılmakla birlikte daha ziyade “Osmanlı” olarak terennüm edilen millete hayranlık temaları bu dönem şiirlerinde ön plana çıkar.

Eserleri. 1. Efsûs (I. kısım, İstanbul 1304, İstanbul 1308). On dört yaşından itibaren yazdığı şiir ve nesirleri içeren bu kitap küçük hacmine rağmen onu şöhrete ulaştırmıştır. Eserin ilk baskısında yer alan yirmi dört parçadan on altısı nazım, sekizi nesirdir. Divan tarzında yazılmış münâcâtların, na‘tların, methiyelerin, gazel ve şarkıların yanı sıra yeni tarzda kaleme alınmış şiirler nesir parçaları ve tercümelerle bir araya getirilmiştir. Daha ziyade şiirlerde dikkat çeken dil kusurları, vezin ve söyleyiş acemiliklerine rağmen eser bir kadın ruhunun samimi duygularını yansıtması bakımından dönemi için önemli ve yenidir. 2. Efsûs (II. kısım, İstanbul l306). Doksan yedi şiirin bulunduğu eser Mehdi Efendi’ye ait bir takrizle başlar, Nigâr Hanım’ın daha önce yayımlanmış şiirlerinin yanı sıra hiç yayımlanmamış şiirlerini de içerir. Şair bu eserinde de divan tarzı şiirlerinin yanında Tanzimat döneminin şiir yeniliklerini denemeyi sürdürmektedir. 3. Nîran (İstanbul l312). Manzum ve mensur olarak iki kısımdan meydana gelmektedir. Yayım

tarihi Edebiyyât-ı Cedîde dönemine denk düşmekle beraber bu eserde divan ve Tanzimat dönemi şiir özellikleri görülmektedir. 4. Aks-i Sedâ (İstanbul 1316). Edebiyyât-ı Cedîde'nin şekil ve muhteva özelliklerini taşıyan, Nigâr Hanım'ın en olgun eseri sayılabilecek bu çalışma da nazım ve nesir olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Burada divan tarzı örnekler azalmış, dil ve ifade kusurları ayıklanmıştır. Nigâr Hanım'ın asıl nesri de bu eserde ortaya çıkar. Parçaların çoğu mensure, deneme ve hikâye özelliklerini aynı anda taşıyan metinlerdir. 5. Safahât-ı Kalb (İstanbul 1317). Hanımlara Mahsus Gazete'de tefrika edildikten üç yıl sonra kitap haline getirilen eser on dokuz mektuptan ibarettir. Vak'ası, zaman, mekân ve şahıs kadrosu bakımından eserin bir roman olarak kabul edilmesi mümkünse de döneminde "aşk mektupları" olarak takdim edilmiştir. 6. Elhân-ı Vatan (İstanbul 1332). Nigâr Hanım'ın vatanî-hamâsî şiirlerinin toplandığı bu eser Esirgeme Derneği adına bastırılmıştır. Coşkun bir vatan ve millet sevgisinin hissedildiği Elhân-ı Vatan'da vezin ve kafiye endişesinin gösterişli bir eda ve ihtişamlı bir kelime kadrosu ile bir araya gelmesi yüzünden haşivler çoğalmıştır.

Nigâr Hanım'ın bunlardan başka Gırîve adlı, döneminde sahneye konmuş fakat yayımlanmamış bir tiyatro eseriyle Te'sîr-i Aşk adlı bir başka tiyatro eseri (Olcay Önertoy tarafından yeni harflere çevrilerek yayımlanmıştır, Ankara 1978), dergilerde kalmış şiirleri ve nesirleri de bulunmaktadır. Tamamı yirmi defter olduğu anlaşılan günlüklerinden on üç defter Âşiyan Müzesi'nde muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nigâr bint Osman, Günlükler, Âşiyan Müzesi, I-XIII; a.mlf., Hayatımın Hikâyesi, İstanbul 1959; Mustafa Reşid, Muharrerât-ı Nisvân, İstanbul 1313, s. 129; Kadınlarımızın İçtimâları, İstanbul 1328; Ruşen Eşref [Ünaydın], "Hâtıralar ve Tahassüsler: Nigâr bint Osman Hanımefendi", Geçmiş Günler, İstanbul 1919, s. 68-75; a.mlf., Diyorlar ki (haz. Şemseddin Kutlu), Ankara 1972, s. 19-28; Köprülüzâde M. Fuad, "Nigâr Hanım", Bugünkü Edebiyat, İstanbul 1924, s. 297-303; Refik Ahmet Sevengil,

Meşrutiyet Tiyatrosu, İstanbul 1968, s. 101; Emel Aşa, 1928’e Kadar Türk Kadın Mecmuaları (yüksek lisans tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I-III; Taha Toros, Mazi Cenneti, İstanbul 1992, s. 182-183; İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası (haz. Zehra Toska v.dğr.), İstanbul 1993, tür.yer.; Şefika Kurnaz, Balkan Harbinde Kadınlarımızın Konuşmaları, İstanbul 1993; Nazan Bekiroğlu, Şair Nigâr Hanım, İstanbul 1999, a.mlf., “Efsus’un İkinci Kısmı, Ebüzziya Tevfik ve Bir Yayımcılık Macerası”, Dergâh, sy. 50, İstanbul 1994, s. 7-8; P. Kappert, “Nigâr Hanım, Dichterin und Dame von Welt ausgehenden Osmanischen Reich”, Frauen, Bilder und Gelehrte, İstanbul 2002, s. 333-345; Cenab Şahabeddin, “Tedkīkāt-ı Edebiyye: Nîran”, Mekteb, IV/41, İstanbul 1896, s. 645-646; Mehmed Rauf, “Aks-i Sedâ”, SF, XVII/440 (1315/1899), s. 378-380; “Hanımlarımızın Nümâyiş-i Vatanperverânesi”, Tanin, sy. 1513, İstanbul 2 Şubat 1328 / 15 Şubat 1913; Yahya Kemal [Beyatlı], “Nigâr Hanımefendi”, Nevsâl-i Millî, sy. 4, İstanbul 1914, s. 4; Raif Necdet, “İki Mersiye Arasında”, Utârid, I/13, İstanbul 10 Nisan 1335 / 10 Nisan 1919, s. 195-196; Süleyman Nazif, “Nigâr Hanım”, SF, CI/ 1575 (1926), s. 354-358; Kâmil Yazgıç, “Şair Nigâr Hanım”, Vakit, İstanbul 2 Şubat 1944; Hikmet Feridun Es, “Tanımadığımız Meşhurlar: Nigâr Hanım”, Akşam, İstanbul 30 Mayıs 1945 - 10 Haziran 1945 [sekiz tefrika]; Abdülhak Şinasi Hisar, “Geçmiş Zaman Edipleri: Nigâr binti Osman [I-II]”, TY, nr. 263 (1956), s. 444-448; sy. 264 (1957), s. 530-534; Fevziye Abdullah Tansel, “Nigâr Hanımın Takma Adı: Üryan Kalb”, KAM, sy. 3 (1976), s. 20-23; Olcay Önertoy, “Nigâr Hanım ve Tesir-i Aşk”, Tiyatro Araştırmaları Dergisi, sy. 7, Ankara 1976, s. 233-273; Nesrin Moralı, “Şair Nigâr Hanımın Son Şiiri ve M. Rauf Bey”, Tarih ve Edebiyat Mecmuası, sy. 4, İstanbul 1981, s. 41-43; Zeyneb Sa‘d Zağlûl Ebû Sinne, “Hümûmü’l-vaṭan fi’ş-şiʿr Niġār bint ʿOşmân”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, LVIII/2, Kahire 1998, s. 129-164; Anwar Ahmad, “Nigar Dergisinin İsmine Esin Kaynağı Olan Türk Şairi Nigâr Bint-i Osman”, DTCFD, XL/1-2 (2000), s. 88-95.

Nazan Bekiroğlu

NİGÂRÎ

(نگاري)

(ö. 1886)

Nakşibendî şeyhi, şair.

Azerbaycan'ın Karabağ bölgesinde Zengezur kasabasının Cicimli köyünde dünyaya geldi. Doğum tarihi olarak 1212 (1797), 1220 (1805) ve 1230 (1815) yılları kaydedilmektedir. Bölgede Cicimli Seyyidleri diye tanınan, ocaklı ve büyük itibar sahibi olan ailesi VI. (XII.) yüzyılda Horasan'dan Karabağ'a gelip yerleşen, Hz. Hasan soyundan Seyyid Muhammed Şemseddin Akabâlî'ye ulaşır. Adı Hamza olup Mîr Paşa diye tanınan Seyyid Rükneddin Efendi'nin oğludur. Nigârî mahlasını tahsili sırasında kendisine yardım eden Nigâr adlı bir hanıma şükran borcunu eda için almıştır. Mîr Hamza, Hacı Hamza Nigârî, Seyyid Nigârî, Nigârî-i Karabâğî diye tanınır.

Altı aylık iken babası öldürülen Nigârî, çocukluğunda okuma yazmaya ilgi göstermeyerek ata binip silâhla oynamayı tercih etti. Annesinin ısrarıyla on beş yaşından sonra köyünden ayrılıp Karakaş'ta Mahmud Efendi adlı bir âlimden ders almaya başladı, ardından Şeki'ye giderek Şikest Abdullah Efendi'den ders okudu. Daha sonra Hâlid el-Bağdâdî'den hilâfet alıp bölgeye dönerek irşad faaliyetine başlayan İsmâil Şirvânî'ye intisap etti. Şikest Abdullah Efendi'nin öğrencisi iken rüyasında Hz. Ali'nin ona Sivas'a gidip İsmâil Şirvânî'ye intisap etmesini emrettiği, huzuruna çıktığında şeyhin ona, "Ne mutlu mürşidi şâh-ı velâyet olana" dediği nakledilmektedir. Onun İsmâil Şirvânî'ye ne zaman ve nerede intisap ettiği konusunda kesin bilgi bulunmamaktadır. Şeyh Şâmil'in mürşidi olduğunun anlaşılması üzerine Ruslar tarafından bir süre hapsedilen ve kurtulduktan sonra 1827'de Ahıska'ya gidip aynı yıl Anadolu'ya gelen İsmâil Şirvânî'nin dört yıl Amasya'da kaldıktan sonra Sivas'a geçtiği, dokuz yıl burada ikamet ettiği ve daha sonra Amasya'ya gittiği bilinmektedir. Bu durumda

Nigârî'nin İsmâil Şirvânî'ye 1830 yılından sonraki bir tarihte intisap ettiği söylenebilir.

1839'da mürşidiyle birlikte Amasya'ya giden Nigârî bir süre Gümüşlü Saraçhane Medresesi'nde riyâzete girdi. Aynı yıl mürşidinin emriyle hacca gitti. Hac dönüşü Basra, Bağdat, Halep ve Şam'ı ziyaret edip İstanbul'a geldi. Kısa bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra Amasya'ya döndü. 1841'de yine mürşidinin emriyle annesini ziyaret etmek, ders vermek ve irşad faaliyetinde bulunmak üzere Karabağ'a gitti. 1852 yılına kadar Karabağ'da irşad faaliyetinde bulunan Nigârî'nin şöhreti geniş bir çevreye yayıldı. Özellikle Karapapak (Terekeme) Türkleri'nden çok sayıda mürid edindi. Bu dönemde evlendi, çok sevdiği ve yirmi yaşında kaybettiği yetenekli bir şair olan oğlu Sirâceddin burada doğdu. Ardından Anadolu'ya dönen Nigârî, üç yıl Erzurum'da ikamet ettikten sonra 1855'te İstanbul'a giderek 1858 yılına kadar burada kaldı. Onun bu dönemdeki faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakta, Mustafa Reşid Paşa ile görüştüğü, kendisine Fatih'teki Emîr Buhârî Tekkesi'nin şeyhliği teklif edildiği, kabul etmeyip yerine halifesi Mustafa Sabri Efendi'nin tayinini sağladığı kaydedilmektedir. Bir şiirinde Mustafa Reşid Paşa'nın adı geçmektedir.

İstanbul'dan Erzurum'a dönen Nigârî 1866'da Amasya'ya gitti, kısa bir süre sonra Merzifon'a yerleşip 1883 yılına kadar burada irşad faaliyetini sürdürdü, tefsir ve hadis dersleri verdi. Amasya ve çevresinde geniş bir mürid halkasına sahip olması, 1853 Osmanlı Rus Savaşı'nın ardından çoğunluğu Karapapak Türkleri'nin oluşturduğu Kuzey Kafkasyalı müridlerinin büyük topluluklar halinde Anadolu'ya göçerek Amasya'dan Muş ve Kars'a kadar geniş bir bölgeye yerleşmeleri Nigârî'nin şöhret ve nüfuzunu daha da arttırdı. Sohbetlerinde ve şiirlerinde sürekli Hz. Ali ve Ehl-i beyt muhabbetinden bahsedip Ehl-i beyt'e zulmeden Emevî ve Mervânîler'in İslâm dininin düşmanı olduğunu söylemesi bazı kimseleri rahatsız etti. Ashaba küfrettiğine, devlet ve millet aleyhine faaliyet gösterdiğine dair söylentiler etrafa yayıldı. Uğrunda can vermeye hazır çok sayıda müridiyle her an isyan edebileceği ileri sürülerek Amasya'dan çıkarılmasını talep eden bir mazbata düzenlenip Bâbıâli'ye şikâyet edilen Nigârî, Amasya mutasarrıflığından Merzifon kaymakamlığına gelen ve Samsun'a gönderilmesini isteyen emir üzerine 28 Şubat 1885'te ailesiyle birlikte Merzifon'dan ayrıldı. Birkaç gün Samsun'da kaldıktan sonra

muhtemelen mensuplarından olup etkili bir kişi olduğu anlaşılan Erzurumlu İzzet Efendi'nin telgrafı üzerine İstanbul'a gitti. Mekālid-i Aşk müellifi Kâzım Paşa, Nigârî'nin sürgününün durdurulması için Bâbıâli nezdinde girişimlerde bulunduysa da bir sonuç alınamadı. Nigârî, 30 Nisan 1885'te sürgün yeri olarak belirlenen Harput'a gönderilmek üzere vapura bindirilerek Samsun'a doğru yola çıkarıldı. Amasya'ya uğrayıp kendisiyle birlikte sürgün edilen eşi, kayınbiraderi, yeğeni ve halifesi Mahmud Efendi'yi yanına aldıktan sonra Tokat, Sivas, Malatya yoluyla 30 Mayıs 1885'te Harput'a ulaştı. Bir buçuk yıl Harput'ta sürgün hayatı yaşayan Nigârî 1886 yılı Eylül ayında vefat etti. Naaşı vasiyeti gereği Harput Valisi Hasan Paşa'nın izniyle Amasya'ya getirilip defnedildi. 1894'te kabrinin bulunduğu yere bugün Âzerîler Camii olarak da bilinen Şirvanlı Camii yapılmıştır.

Dört mezhebin görüşlerini terkettiğini (Dîvân-ı Seyyid Nigârî, s. 255), Sünnî veya Şiî değil, halis müslüman olduğunu (a.g.e., s. 330) söyleyen, Nigârî bir Nakşibendî-Hâlidî şeyhi olmakla birlikte bu çizginin tamamen dışında değişik bir şahsiyettir. Bu sebeple mensupları tarafından pîr (tarikat kurucusu) olarak görülür. Onun bu özelliği şiir sahasında da kendini gösterir. Farsça ve Türkçe iki divan sahibi olup geniş hacimli Türkçe divanındaki şiirler mutasavvıf şairlerin şiirlerinden muhteva ve üslûp bakımından oldukça farklıdır. Nigârî ilâhî aşkı terennüm eden klasik bir divan şairi hüviyetiyle ortaya çıkar ve daha çok Fuzûlî'ye benzer. Mutasavvıf şairlerin sık sık kullandıkları tasavvuf terimlerine, mensup olduğu tarikatın seyrü sülûkle ilgili kavramlarına onun şiirinde hiç rastlanmaz. İlâhî aşk, Ehl-i beyt muhabbeti ve Melâmet neşvesi şahsiyetini oluşturan temel öğelerdir. “Sana Kur'an demese ben sana insan demezem” mısraıyla (a.g.e., s. 262) Hz. Peygamber'in hakikatini sanatkârane bir şekilde ifade eden ender muhakkık sûfîlerden biridir. Kutbiyyet makamında olduğunu iddia eden Nigârî'ye göre (a.g.e., s. 44) yaratılışın maksadı Allah'ı ve Ehl-i beyt'i sevmektir (a.g.e., s. 263). Nigârî zâhirinin Melâmî, bâtının kinsiz olduğunu söyler. Ona göre Melâmet şehri iki dünyaya da benzemeyen, dille anlatılmayan büyük bir âlemdir. Âşık olup Melâmîler'in elinden tutmayan kişiye zâhid bile olsa insan demek doğru değildir (a.g.e., s. 110).

İbnülemin Mahmud Kemal'in belirttiğine göre Nigârî'nin mürşidi İsmâil

Şirvânî, Nigârî'nin ilâhî aşk ile mahv-ı vücud ettiğini ve mürşidinin aşk olduğunu söylemiştir (Son Asır Türk Şairleri, III, 1210). Şiirlerinde aşktan ve âşıktan sıkça söz eden Nigârî aşkta emsalsiz olduğunu, âşık olmayanın aşk zevkini bilemeyeceğini, aşk ateşinin teskin edilemeyeceğini ifade eder; aşkın bir kitabının bulunmadığını, onun dersle öğrenilemeyeceğini belirtir. Kendini ünlü aşk hikâyelerinin kahramanları Ferhad, Vâmık ve Mecnûn'dan üstün tutar. Bazı şiirlerini mûsikiyi göz önünde bulundurarak yazdığı anlaşılmaktadır.

Karabağ'ı Bağdat diyarı haline getirdiğini söyleyen Nigârî'nin Fuzûlî'nin bazı gazellerini tahmîs etmesi de onun en çok etkilendiği şairin Fuzûlî olduğunu göstermektedir. Beğendiği şairlerden biri de Rûhî-i Bağdâdî'dir. Nigârî'nin şiirlerinde övgü ile söz ettiği bir diğer şair ise çağdaşı ve kendisi gibi Azerbaycanlı olan Nebâtî'dir. Üstat kabul ettiği şairler arasında Hâfız, Hâcû-yi Kirmânî ve Sa'dî-i Şîrâzî de bulunmaktadır.

Nigârî'nin gazelleri, koşmaları ve kasideleri yalnız kendi müridleri arasında değil halk arasında bugün de okunmaktadır. Bu şiirler, eski Türk geleneklerinin bir devamı olarak toplu halde çeşitli meclislerde tempo tutularak söylenmektedir. Doğu Anadolu ve Kuzey Azerbaycan'da kendisine büyük saygı duyulmakta, hakkında çeşitli menkıbeler anlatılmaktadır; halen adı geçen yerlerde şöhret ve nüfuzu devam etmektedir. Başlıca halifeleri arasında Maraşlı Gazi Osman Efendi, Erzurumlu Hacı Mustafa Efendi (Şaşı Hoca), Tokatlı Hacı Zekeriyyâ Efendi, Hacı Mahmud Efendi (Postlu Hoca), Hacı Mahmud Efendi, Taşovalı Hacı Mustafa Efendi, Rizeli Hacı Tayyib Efendi, İstanbullu Ahmed Hulûsi Efendi (Yesârîzâdeler'den) sayılabilir.

Eserleri. 1. Türkçe Divan. Nigârî, şiirlerinin büyük çoğunluğunu aruz vezniyle yazmış, az sayıda şiirinde hece veznini kullanmıştır. Şiirlerinde Âzerî Türkçesi'nin özellikleri görülmektedir. Azmi Bilgin iki matbu nüshasını (İstanbul 1301; Tiflis 1326) esas alarak eseri yayımlamıştır (İstanbul 2003). Divanın bu neşrinde 644 gazel, 119 rubâî, kırk sekiz kıta, on dört terciibend, iki terkibibend, üç müstezad, her biri on beyitten meydana gelen yirmi sekiz bentlik bir "Sâkînâme", Fuzûlî'nin gazellerine yazdığı beş tahmîs, bir mektup, 521 beyitlik mesnevi tarzı "Çaynâme" ile ölümünden sonra bulunup divanın Tiflis baskısına "Menâkıb-ı Seyyid

Nigârî” başlığıyla eklenen 210 beyitlik mesnevi tarzında bir manzume bulunmaktadır. “Çaynâme”de semaver ve çaydan söz ederken tasavvufî yorumlar yapar, memleketi Karabağ’ı ve oradaki büyükleri anlatır.

Divanın, biri Konya Belediyesi İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi’nde (nr. 13705, İstanbul matbu nüshası esas alınarak istinsah edilmiştir), diğeri Millî Kütüphane’de (nr. A 5181) olmak üzere iki yazması bulunmaktadır. Eserin iki neşri daha yapılmıştır (haz. Muzaffer Akkuş, Seyyid Nigârî Divânı, Niğde, ts.; haz. Kurtuluş Altunbaş, Dîvân-ı Seyyid Nigârî: Bezbân-ı Türkî, I-II, Samsun 2004). 2. Farsça Divan. Mürettep bir divan olup (İstanbul 1329) Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Ali Nihat Tarlan, nr. 188) yazma bir nüshası bulunmaktadır. Eserin bir kısmı, Nigârî’nin yeğeninin oğlu Mustafa Fahreddin Akabâlî tarafından Türkçe’ye çevrilerek şerhedilmiştir (tek nüshası Baha Doğramacı’nın özel kütüphanesinde bulunmaktadır). 3. Nigârnâme (İstanbul 1305). Dinî-tasavvufî mahiyette bir eserdir. Şair kendi gönlünü rüyada gördüğü mânevî âlemdeki nigâra âşık eder, gönlünü mânevî meclislerde âşık ve âriflerle konuşturur. Çeşitli temsil ve tasavvurlarla ilâhî aşkı tasvir eden bu âlemde değişik tipleri münakaşa ettirir ve konuşmalara kendisi de katılır. Nigârnâme’de konular mesnevi biçiminde anlatılmış, yer yer gazeller serpiştirilmiştir. Eser tasavvufî düşüncelerin işlenmesi yönüyle Fuzûlî’nin Leylâ vü Mecnûn’unu, esrarlı tasvirleri bakımından Şeyh Galib’in Hüsn ü Aşk’ını çağrıştırır. Çok az sayıda basılan eserinin kapağında Nigârî’nin adı bulunmamakta, “Bir pîr-i kâmilin eser-i âlîleridir” ibaresi yer almaktadır. İbnülemin, Nigârî’nin el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye’ye tavzihatının bulunduğunu bildirmekteyse de böyle bir eserine rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mir Hamza Nigârî, Divân-ı Seyyid Nigârî (haz. A. Azmi Bilgin), İstanbul 2003, hazırlayanın girişi, s. XI-XV; Osmanlı Müellifleri, I, 65; Feridun Bey Köçerli, Azerbaycan Edebiyatı Tarihi Materyalları, Bakü 1926, II/1, s.199-203; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 1208-1212; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 615-617; Karabağlı

Müctehidzâde Mehmed Aka, Tezkiretü’ş-şuara: Riyâzü’l-âşikîn (haz. M. Sadi Çögenli - Recep Toparlı), Erzurum 1992, s. 283; Yavuz Akpınar, “Hacı Mirhemze Efendi Nigarî”, Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Azerbaycan Türk Edebiyatı, Ankara 1993, III, 240-243; a.mlf., “Nigârî, Mir Hamza”, Azerî Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1994, s. 465-466; a.mlf., “Nigârî, Mir Hamza”, TDEA, VII, 58-59; M. Mete Taşlıova, Mir Hamza Nigârî’nin Nigârnâme Mesnevisi (yüksek lisans tezi, 1998), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Kara, “Harput’ta Karabağlı Bir Derviş Şair: Nigârî”, Dünü ve Bugünüyle Harput, Elazığ 1999, I, 179-198; Muzaffer Akkuş, “Seyyid Nigârî’nin Divanı ve Dil Hususiyetleri”, 3. Uluslar Arası Türk Dil Kurultayı 1996, Ankara 1999, s. 77-96; Pervin Bayram, “Karabağlı Seyyid Mir Hemze Nigârî’nin Hayatı ve Eserleri”, Filologiya Meseleleri, Bakı 2001, II, 156-161; Osman Fevzi Olcay, Amasya Ünlüleri (Osmanlıca aslından çeviren Turan Börekçi), Ankara 2002, s. 44-47; Mehmet Arslan, “Karabağlı Nigârî ve ‘Çaynâme’ Mesnevîsindeki Karabağ Tasviri”, Kızılırmak, sy. 4, Sivas 1992, s. 9-11 (maddenin yazımında Baha Doğramacı’nın, Seyyid Mustafa Fahreddin Akabâlî’nin Nigârî’nin hayatı ve eserlerine dair yazma halindeki Hümâ-yı Arş adlı kitabının özeti olan yayımlanmamış çalışmasından da faydalanılmıştır).

A. Azmi Bilgin

NİĞBOLU

Bulgaristan'da Tuna kıyısında tarihî bir kasaba.

Bugün Nikopol şeklinde anılmakta olup Tuna nehrinin sağ kıyısında deniz seviyesinden 100 m. yükseklikte bulunmaktadır. Kasaba bir taraftan nehrin kuzeyine Eflak'ın düz ve bataklık kesimlerine, diğer taraftan Osum'un Tuna'ya aktığı noktaya bakar. Ortaçağ'larda Bulgaristan'ın en büyük şehirlerinden biri olup Bulgarlar'ın son kralı İvan Şişman'ın da pâyitahtıydı. Osmanlı hâkimiyeti döneminde (1395-1878) askerî ve ticarî öneme sahip bir sancak merkezi özelliği taşımaktaydı. "Zafer şehri" anlamına gelen Nikopol adına ilk defa XI. yüzyılın ikinci yarısına ait Bulgar vekāyi'nâmelerinde rastlanır. Burası muhtemelen Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas (963-969) tarafından Bulgaristan'ın tekrar ele geçirilmesinin ardından kurulmuştur. 629'da İmparator Heraclius tarafından tesis edildiğine dair bilgiler çok zayıf rivayetlere dayanır. Çünkü 600 yılından sonra Bizanslılar'ın Kuzey Bulgaristan'da kontrolü kaybetmeleri sebebiyle etnik ve siyasî değişim yaşanmış, Tuna nehri boyunca kurulan bütün eski şehirler ve kaleler ortadan kalkmıştır.

Niğbolu, 200 × 220 m. boyutlarında üçgen görünümlü bir kalenin etrafında teşekkül etmiştir. Kale harabelerinde XIII ve XIV. yüzyıllardan kalma seramik parçalarıyla XI ve XII. yüzyıllara ait Bizans, bunun yanı sıra Çar İvan Aleksandr (1330-1371) ve İvan Şişman (1371-1395) gibi Bulgar krallarının paralarına rastlanmıştır. XIV. yüzyılın ortalarına ait bir Venedik metninde Niğbolu büyük ve değerli bir kale diye geçer. İlk dönem Osmanlı kaynaklarında Bulgar Çarı Şişman'a ait sağlam ve müstahkem bir kale diye zikredilen Niğbolu, Eflaklılar'a karşı yapılan 1395'teki Rovine savaşının ardından Yıldırım Bayezid tarafından alındı ve burada Osmanlı vasalı olarak oturmakta olan Şişman uzaklaştırıldı.

Bazı anonim Bulgar kronikleri bu fethin 3 Haziran 1395'te gerçekleştiğini belirtir. Ertesi yıl kale Kral Szigismund kumandasındaki Haçlı kuvvetlerince kuşatıldıysa da Yıldırım Bayezid bu orduyu Niğbolu yakınlarında bozguna uğrattı (21 Zilhicce 798 / 25 Eylül 1396) ve tahribata

mâruz kalan kaleyi onarttı (bk. NİĞBOLU SAVAŞI). Ayrıca daha önce İvan Şişman tarafından Tuna'nın hemen karşı sahilinde yaptırılan Halovnik (bugün Turnu Mugurele) Kalesi'ni tekrar inşa ettirdi (bununla ilgili Bulgarca bir kitâbe 1944 yılındaki arkeolojik kazılar sırasında bulunmuştur); bir cuma camisi de yaptırdı. Daha sonra Kadı İvaz buraya bir medrese ekledi. Her iki kalede görevli Bulgar ordu güçleri çeşitli görevler yapmak üzere Osmanlı garnizonuna dahil edildi.

1444 yılında Lehistan ve Macaristan Kralı Vladislav, Niğbolu'yu tekrar kuşattıysa da ele geçiremedi. Tarihçi Philipp Kalimachi'ye göre hıristiyan ordusu kalenin aşağısında bulunan şehrin açık kısmını tahrip edip yağmalamıştı. Ertesi yıl Burgondiya şövalyesi Walerand de Wavrin kumandasındaki bir filo Niğbolu'ya saldırdı, ancak bir sonuç alamadı. Niğbolu bölgesinde yaşayan müslüman ve hıristiyanlar, Kuzey Bulgaristan'ı 1462'de işgal eden

Eflak Voyvodası Vlad Tepeş tarafından katledildi. Bu olayın ardından Niğbolu'da bir buçuk asırlık kesintisiz bir barış ve refah ortamı yaşandı.

Ortaçağ'da tahkim edilmiş olan Niğbolu kasabası 5 hektarlık bir alanı kaplamaktaydı. Bu da kasabada yaklaşık 1000 kadar nüfusun barınabileceğine işaret eder. Kalenin eteklerindeki varoş kesiminin büyüklüğü hakkında ise bilgi bulunmamaktadır. Niğbolu'ya dair ilk güvenilir bilgi 884 (1479) tarihli bir tahrir parçasında yer alır. Buna göre müslümanların toplam nüfusu yirmisi sur içinde bulunan 308 hâne idi, hıristiyanlara ait hâne sayısı 746 kadardı. Bu sonunculardan 318 aile reisinin Osmanlı ordusunda destek hizmeti gördüğü kaydedilmiştir. Bu rakamlara göre Niğbolu % 29'u müslüman yaklaşık 5000 kişilik bir nüfusa sahipti. Şehirdeki müslüman nüfusun oluşumu muhtemelen XV. yüzyıldan itibaren göçlerle gerçekleşmiştir. Nitekim buraya Anadolu'nun kuzeyinde Osmancık'ta bulunan Koyun Baba'nın müridi Ali Koç Baba ve dervişleri gelerek bir tekke kurmuştur. Bunların 1462'deki Eflaklılar'ın işgalinin ardından Niğbolu'ya ulaştıkları tahmin edilmektedir. XVI. yüzyıla ait bir Osmanlı vakıf defterinde tekkeden söz edilir ve bu dervişlere Fâtih Sultan Mehmed tarafından mülk araziler bağışlandığı belirtilir. Ali Koç Baba Türbesi bugün hâlâ ayaktadır.

922 (1516) yılına ait kayıtlar Niğbolu'nun XVI. yüzyıldaki gelişmesini ortaya koyar. Buna göre bu tarihte müslümanların sayısı 474'e, hıristiyanlarınki 831'e yükselmiştir. Ayrıca İspanya ve Bavarya'dan mülteci olarak gelen doksan sekiz hâne yahudi de buraya yerleşmiştir. Kasabanın toplam nüfusu % 34'ü müslüman yaklaşık 6800 kadardır. 957 (1550) ve 988 (1580) yılına ait tahrir kayıtları şehrin büyümesinin sürekliliğini gösterir. 988'de Niğbolu'da müslümanların hâne sayısı 933'e yükselmiştir. Şehrin toplam nüfusu 9200-9400 dolayındaydı ve müslümanlar bu yekûnün % 48'ini oluşturuyordu. Yahudi cemaati ise Papa V. Pius'nun 1569'daki emri üzerine İtalya'dan sürgün edilenlerin bir kısmının yerleşmesi sonucu 177 hâneye yükselmişti. Yahudi kaynaklarına göre Niğbolu'daki yahudi cemaatinin XVI. yüzyılda altı sinagogu bulunmaktaydı. 999 (1591) tarihli cizye defterine göre hıristiyanlar 970, yahudiler 190 hâneden ibaretti. XVI. yüzyıl sonlarında Niğbolu'nun nüfusunun 10.300 veya 10.400'e ulaştığı tahmin edilebilir. Bu yüzyıl boyunca Niğbolu Kalesi'ndeki Osmanlı askerî gücünün yarısından fazlası martolos, okçu, zemberekçi, topçu, voynuk vb. hizmetleri yürüten hıristiyan Bulgarlar'dan oluşmaktaydı. Ayrıca şehirde küçük bir Dubrovnikli kolonisi (1516'da 38 aile) vardı. Bunlar ticaretle uğraşıyorlardı, ancak yahudilerin devreye girişiyle bunların ticarî rolleri azalmıştır.

Niğbolu XVI. yüzyılın sonlarında başlayan savaşlardan etkilendi. 1595'te Eflak Voyvodası Mihai the Brave, Ferhad Paşa kumandasındaki Osmanlı güçlerini yenerek kasabayı yakıp yıktı. Üç yıl sonra tekrar gelerek bu defa Vezir Hâfız Ahmed Paşa kumandasındaki Osmanlı güçlerini yenilgiye uğrattı, şehri tekrar tahrip ederek halkını da katletti. Kaçmayı başaramayan Niğbolulu yahudiler Eflak'a götürülerek yok edildi. Mihai'nin geri çekilmesinin ardından Hâfız Ahmed Paşa kaleyi onarttı. 1613 yılında Macar seyyahı Tomaš Boršoš bütün Niğbolu'nun imha edildiğini ve hâlâ onarılmadığını, Mihai'nin de kaleyi harabeye çevirmesine rağmen ele geçiremediğini belirtir. Bu tahribat şehrin giderek önemini yitirmesine yol açtı. 1052 (1642) tarihli sayımlar, 1595 ve 1598 yıllarındaki facialardan sonra şehrin eski halini alamadığını gösterir. Müslümanların sayısı azalmış ve üçte bire inmiş, hıristiyanlar nüfusun yarısını teşkil etmiş, zengin yahudi cemaati ise önceki nisbetlerini (% 10) korumuştu. Toplam nüfus 10.000'lerden 5000'lere kadar gerilemişti (BA, TD, nr. 775, s. 73-83). 1590 ve 1650 yılları arasında Niğbolu civarındaki Bogomil mezhebine bağlı

büyük köylerin (Belene, Oreše, Ladžene, Tırncevitsa ve Vardun gibi) Bulgar sakinlerinin zamanla Roma Katolik kilisesine geçmeleri sonucu burada bir Katolik grubu da oluşmuştur.

1640 yılında şehri ziyaret eden Roma Katolik kilisesi papazı Peter Bogdan Bakčić, Niğbolu'nun surlarla çevrili alanının fazla büyük olmadığını, ancak sur dışı yerleşmenin İtalyanca'da "borgo" olarak nitelenen, oldukça büyük ve geniş mahallelerden oluştuğunu yazar. Ona göre Türkler'in beyaz taştan inşa edilmiş yedi büyük camisi, Ortodoks hıristiyanların on iki kilisesi ve yahudilerin bir büyük sinagogu vardı. Niğbolu'da ayrıca bir Katolik kilisesi bulunuyordu. Eflak ile olan ticarî akışı sağlayan Niğbolu Limanı büyük öneme sahipti ve Ortodoks hıristiyanlar arasında birçok Eflaklı da mevcuttu.

1061'de (1651) burayı gören Evliya Çelebi kaleyi etraflı şekilde tarif ederek içinde 600 hânesi olduğunu, küçük ama sağlam liman kalesinde de elli hâne bulunduğunu, 3700 hâneli büyük bir varoşun yer aldığını yazar. Burada on dokuz cuma camisi, yedi mescid, yirmi medrese, üç hamam, tüccarlar için yedi han ve tek parça bir bedesten vardı. Cami ve mescidlerin on üçünün ismini veren Evliya Çelebi'ye göre bunlardan en önemlisi XV. yüzyılda inşa edilen Şah Melik Camii'dir. Tahrir kayıtlarıyla kıyaslandığında Evliya Çelebi'nin verdiği ev sayısının çok abartılı olduğu anlaşılır. Fakat dinî ve sosyal mekânlara ait bilgi ve rakamlar oldukça değerlidir. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Niğbolu biraz büyüme gösterdi. 1110 (1698) yılına ait cizye ve avârız defterleri müslümanların 1022 hâneye, hıristiyanların 600 hâneye sahip olduğunu gösterir (BA, MAD, nr. 1196; BA, KK, nr. 2785). 1052 (1642) yılı ile kıyaslandığında müslümanların oranının % 57'den % 63'e çıktığı görülür, toplam nüfusun ise yaklaşık 7300'e ulaştığı tahmin edilebilir.

1810 yılı Ekim ayında (1808-1812 Türk-Rus savaşı dönemi) Niğbolu, meşhur Rus Generali Michail Kutuzov'un kuvvetleri tarafından ele geçirildi. Ruslar, şehri terketmeden önce 1811 Nisanında kalenin önemli kısmını havaya uçurup şehre büyük zarar verdiler. Rus kuvvetlerinin çekilmesinin ardından Osmanlılar kaleyi tekrar yaptırdılar. 1813-1814 tarihli kitâbe Niğbolu Kalesi'nin yeniden inşasının Sultan II. Mahmud döneminde bitirildiğini gösterir. 1828'de şehre gelen Maximilian Thielen,

burayı bir Ortodoks başpiskoposunun ve bir Katolik papazın ikamet ettiği, pek çok camisi, birkaç Ortodoks ve Katolik kilisesi bulunan sancak merkezi olarak tanımlar. 1261 (1845) tarihli temettuât defterlerinden Niğbolu'nun 1810'daki yıkımdan sonra tekrar kendisine gelemediği anlaşılmaktadır. Nitekim 1110'da (1698) 1022 olan müslüman hâne sayısı bu tarihte 767'ye, 600 olan hıristiyan hâne sayısı otuz üçe düşmüştü, yahudiler ise on hâne kadardı (% 95 müslüman). 1871'de Felix Kanitz şehirde 900 Türk, otuz Bulgar ve yirmi beş yahudi evinin olduğunu belirterek 1845'teki tabloyu bir bakıma doğrular.

1290 (1873) yılı salnâmesi kasabanın 4900 kişilik nüfusunun % 93'ünü Türkler'in teşkil ettiğini gösterir. 4 Temmuz 1877'de Ruslar Niğbolu'yu ağır bir bombardıman neticesinde ele geçirdiler. 1878'lerden 1980'lere kadar kasaba ekonomik şartlardan dolayı durgun kaldı. Bununla birlikte müslüman-Türk nüfusunu korudu. 1888 tarihli Bulgar nüfus sayımı bütün kasabanın toplam nüfusunun 4811 olduğuna işaret eder. 1891'de Konstantin Jireček, Niğbolu'yu küçük ve dağılmış bir şehir olarak

tanımlamıştır. 1934 nüfus sayımına göre Niğbolu'da 5022 kişi yaşamaktaydı. Her ne kadar Bulgar unsurlar biraz artsa da müslüman-Türkler daima çoğunlukta kalmıştır. Yahudi nüfusu ise 1945 yılından sonra tamamen kaybolmuştur.

Osmanlı Niğbolusu'nda bazı önemli şair ve edipler yetişmiştir. Bunların içinde II. Bayezid döneminde Rıdvan Çelebi (Risâyî), ayrıca Fasîhî, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yaşayan Benli Hasan (Âhî) sayılabilir. 1523-1536 yılları arasında İspanya'dan sürülen ve Niğbolu'ya yerleşen yahudi âlimi Joseph ben Epraim Caro meşhur okulunu (Jesviha) Niğbolu'da kurmuş ve orada yahudi hukukunun dünyada en çok kabul gören kodu "Beit Josef"i yazmıştır (ilk defa 1555'te basılmıştır).

Bugün, II. Mahmud tarafından yeniden inşa edilen kalenin bir kapısına, Ali Koç Baba'nın mütevazi türbesine ve XVIII. yüzyıldan kalma bazı Osmanlı mezar taşlarına rağmen Niğbolu'da Osmanlı döneminden pek az iz kalmıştır. XIX. yüzyılda meydana gelen üç Rus-Türk savaşı tarihî eserlerin ortadan kalkmasına yol açmıştır. Kasabanın cami adları ve bazı medreseler sadece arşivlerdeki kaynaklardan bilinmektedir. Günümüzde küçük bir

kasaba durumunda olan Niğbolu'da çoğunluğu Türk nüfusu teşkil eder. 1981'de 5890 olan nüfus XXI. yüzyılın başlarında 5108'e gerilemiş olup üç cami, iki çeşme mevcuttur. Kasabada sanayi tesisi olarak akümülatör, pil ve şarap fabrikaları bulunur; çevresinde yetiştirilen pirinç, üzüm ve çeşitli meyvelerin, ayrıca nehir balıkçılığının ticaret merkezi durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 370; nr. 416; nr. 775, s. 73-83; BA, MAD, nr. 1196, 1246; BA, KK, nr. 2785; TK, TD, nr. 58; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 316-320; M. F. Thielen, Die Europäische Türkey, Ein Handwörterbuch für Zeitungsleser, Wien 1828, s. 204-205; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1881, II, 49-65; P. B. Bakčić, Eusebius Fermendzi, Acta Bulgariae Ecclesiastica, 1565-1799, Zagreb 1887, s. 84-85; K. Jireček, Das Fürstenthum Bulgarien, Wien 1891, s. 109-112; I. Dujčev, Il Cattolicesimo in Bulgari nel sec. XVII, Roma 1937; Z. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 299-300; Turski Izvori za Balgarskata Istorija (ed. N. Todorov - B. Nedkov), Sofia 1966, II, 164-165; Hans-Jürgen Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei, 1864-1878, Freiburg 1976, s. 311-312; P. Mijatev, Madzarski patepisi za Balkanite XVI-XIX vek, Sofia 1976, s. 29-30; a.mlf., "Pametnitsite na materialna kultura v našite zemi ot tursko vreme", Arheologija, IV/3, Sofia 1962, s. 65; A. Kuzev - V. Gjuzelev, Balgarski Srednovekovni Gradovi i Kreposti, Varna 1981, s. 125-148; Machiel Kiel, "Little-known Ottoman Gravestones from Some Provincial Centres in the Balkans (Egriboz / Chalkis, Niğbolu / Nikopol, Rusçuk / Russe)", Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique: İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri (ed. J. L. Bac-qué-Grammont - Aksel Tibet), Ankara 1996, I, 319-332; E. Raduschev, "Osmanskata granična periferia (serhad) v Nikopolskija Vilayet prez parvata polovina na 16 vek", Balgarskiyat Sestnaeseti vek, Sofia 1996, s. 187-212; O. Sabev, Osmanski Učilišta v Balgarskite zemi, XV-XIX vek, Sofia 2001, s. 221, 242, 280-281; S. Parveva, "Balgari na služba na Osmanskata Armija, Voennopomoštni zadalženij na gradskoto naselenie v Nikopol i Silistra prez XVII vek",

Kontrasti i konflikti ve Balgarskoto obštestvo prez XV-XVIII vek (ed. E. Grozdanova - O. Todorova), Sofia 2003, s. 226-254; R. Kovachev, “Nikopol Sancak at the Beginning of the 16th Century According to Istanbul Ottoman Archive”, Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkileri Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Eskişehir 2005, s. 65-76; J. Bogève, “L’Evêché de Nikopolis en Bulgarie”, Echos d’Orient, XVIII, Paris 1916, s. 160-164; Christo Kolarov, “Hronikata na Kalimah-važen izvor za Varnenskata bitka 1444”, Izvestija na Naroden Muzej, IX-XXIV, Varna 1973, s. 244; V. Beševliev, “Les cités antique en Mésie et Thrace et leur sort à l’époque du haut moyen âge”, EB, IX (1979), s. 207-220; E. Manova, “Nikopolskata srednovekovna krepost”, Muzej i Pametnitsite na Kultura, XX (1980), s. 6-8; K. Ivanova, “Un renseignement nouveau dans un manuscrit bulgare du XIVe siècle au sujet de la résistance du Tsar Ivan Šišman contre les ottomans près de Nikopol”, EB, XXIV/1 (1988), s. 88-93; A. Ilieva, “Reassessing the Crusade of Nikopolis (1396): a View from Within”, Al-Masāq, X, Leeds 1998, s. 13-31; “Nikopol”, Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1966, III, 587; “Nikopol”, EJd., XII, 1159-1160; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, “Niğbolu”, İA, IX, 247-253; A. S. Atiya, “Nīkbūlī”, EI^{2} (İng.), VIII, 35-36.

Machıel Kıel

NİĞBOLU SAVAŞI

Osmanlılar ile Haçlı kuvvetleri arasında Niğbolu Kalesi önlerinde 798 (1396) yılında yapılan savaş.

Haçlı seferleri tarihinde amaç, hedef ve katılım bakımından klasik anlamda vurgular taşıyan son savaş olarak tanımlanır. 21 Zilhicce 798'de (25 Eylül 1396) Niğbolu Kalesi önlerinde meydana gelmiş ve kısa sürede kalabalık Haçlı güçlerinin bozguna uğramasıyla sonuçlanmıştır. Batı Avrupa'nın, Doğu Hıristiyanlığı ile birlikte doğrudan Türkler'i hedef alan ilk ciddi askerî harekâtı şeklinde de nitelenmiştir.

Seferin ana sebebi Türkler'in Balkanlar'daki önlenemez ilerleyişini durdurmak, tehlike altındaki Macaristan'a yardımcı olmak, böylece Batı Avrupa'nın güvenliğini sağlamaktır. Kuşatma altındaki İstanbul'un kurtarılması, Bizans'a yardımda bulunulması amacı ise ikinci planda düşünülmüştür. Sefer propagandası yapılırken Haçlı seferleri ruhuna uygun biçimde İstanbul üzerinden Kudüs'e ulaşma ve Hıristiyanlığı yüceltme temel hedef şeklinde öne çıkarılmıştır. Dönemin Batılı tarihçileri, önce İstanbul ve oradan Anadolu içlerinden geçerek yahut deniz yoluyla hareket ederek Suriye'ye veya Suriye sahillerine, Mısır limanlarına ulaşma ve arz-ı mukaddesi fethetme gibi planları ileri sürmüştür. Aslında seferin açılması ve organizasyonu, Türk tehdidini derinden hisseden imparatorun kardeşi Luxemburg hânedanından Macar Kralı Sigismund'un etkili teşebbüsleri sonucu gerçekleşmiştir. Aynı yıllarda Bizans İmparatoru II. Manuel de Batı'da müttefik arayışı içindeydi ve diplomatik teşebbüslerde bulunuyordu. Ancak Haçlı seferinin ana mihverini, Tuna hattında Osmanlılar'ın tehdidi karşısında zor durumda kalan ve sınıra inerek onlarla mücadele edip Küçük Niğbolu'yu alan (Mayıs 1395) Sigismund'un faaliyetleri oluşturmuştur.

Avrupa'da XIV. yüzyıl sonlarında genel durum böyle büyük bir ittifak için uygundu. Yüzyıl savaşlarının ilk safhası sona ermiş (Mart 1396), Fransa ve İngiltere arasında bir mutabakat sağlanmıştı. Roma'daki Papa IX. Boniface ve Avignon'daki Papa (anti-papa) XIV. Benedict böyle bir seferi

destekleyici bildiri yayımladılar. En dikkat çekici propagandacı ve faal bir Haçlı olan Phillippe de Mézière, İngiliz Kralı II. Richard'a bir mektup yazarak Fransa Kralı VI. Charles ile iş birliği yapması çağrısında bulundu. Burgundiya, Orleans, Lancaster dükleri yardıma hazır olduklarını bildirdiler. Macar kralının gönderdiği Gran Başpiskoposu Johann de Kanizsa başkanlığındaki elçilik heyeti önce Venedik'e (Ocak 1395), oradan Lyon'a ve Burgundiya'ya gitti, ardından Paris'e geçti (6 Ağustos) ve Fransa kralı ile buluştu. Haçlı müttefikleri sefer hazırlıklarını süratle yaptılar, gerekli maddî destek kolaylıkla sağlandı. Eflak Voyvodası Mirčea, Osmanlılar'la yaptığı mücadele dolayısıyla biraz da gönülsüz olarak Macarlar'ın yanında yer aldı. İtalyan denizci devletleri ve Rodos şövalyelerinden yardım vaadi alındı. Fransız kuvvetleri, Nisan 1396'da Dijon'da Burgundiya dükünün yirmi dört yaşındaki oğlu Jean de Nevers kumandanlığında toplandı. Bar dükünün oğlu Philippe, Guy de la Trámouille, kardeşi Guillaume, Amiral Jean de Vienne ile Chasseron hâkimi Oudard'dan oluşan bir danışma kurulu oluşturuldu. Daha sonra bütün Haçlı ordusunun Buda'da

(Budin / Budapeşte) bir araya gelmesi kararlaştırıldı. Fransızlar 1500'ü okçu, 6500'ü piyade, diğerleri şövalye toplam 10.000 kişiyle Buda'ya ulaştı. Onlara Alman prensleri (Bavyera, Saksonya, Hesse, Luxemburg vb.) 6000 kişiyle katıldı. İngilizler, Huntington Kontu John Holland emrinde 1000 kişiyle geldi. Lehistan, Bohemya, İtalya, İspanya şövalyeleri ve birçok maceraperest 13.000 kişiyle Buda'da idi. Mirčea'nın 10.000 kişilik kuvveti vardı. Rodos şövalyeleri ve İtalyan gemileri Karadeniz yoluyla Tuna ağzına girmişti. Ordunun asıl ağırlığını 60.000 kişilik kuvvetle Macarlar oluşturuyordu. Böylece müttefik Haçlı kuvveti 100.000 dolayına ulaşmıştı. Buda'da toplanan bu muazzam ordu (1396 Temmuz sonu) Sigismund'u fazlasıyla memnun etmiş ve gururlandırmıştı, ancak aşırı saldırı hisleriyle değil daha ihtiyatlı ve Türk kuvvetlerinin durumuna göre savunma stratejisiyle hareket edilmesi taraftarıydı. Onun bu düşüncesi güçlü ve kalabalık ordularına güvenen Batılı liderler için hiç de cazip değildi; onlar, Hıristiyanlık ve şövalyelik onuruyla hızlı ve seri bir biçimde ilerleyerek Türkler'i mahvetmek, İstanbul'u aşıp doğrudan Kudüs'e yürümek istiyorlardı. Orduda bulunan ve seferin tarihini kaleme alan Froissart'a göre bütün "Türkiye" fethedilecek, Suriye ve mukaddes yerlere ulaşılacaktı.

Batı’da bu gelişmeler olurken 1394’te Tuna bölgesine seri bir hücum yaparak sınır hattındaki Macar kalelerini tehdit eden, Silistre ve Niğbolu’yu ele geçiren Yıldırım Bayezid, İstanbul’un ablukasını sürdürüyordu. Macarlar’la savaş hali devam ettiğinden Batı’daki gelişmeleri de yakından takip ediyordu. Froissart’a göre Milano Dukası Gian Galeazzo, Haçlı ittifakı hakkında Yıldırım Bayezid’e haber göndermişti; ancak bu bilginin sıhhati şüphelidir. Zira Yıldırım Bayezid’in böylesine büyük bir Haçlı yürüyüşünü haber alır almaz acele ile hareket etmiş olması önceden bir duyum alınmadığına yahut onun böyle bir harekâtı beklemediğine işaret eder. Fakat Osmanlı ordu sistemi, beklenmedik olaylar ve böyle ani bir harekât için hızla teşkilâtlanma ve bir araya gelme konusunda tecrübeye sahipti. Yıldırım Bayezid süratle Niğbolu istikametine giderken savaş halindeki diğer birlikleri de Niğbolu’ya kaydırmıştı. Buraya ulaşıldığında ordu mevcudu 60-80.000 arasındaydı ve bunların bir bölümü çok geç olarak orduya katılabilmiş, yorgun kuvvetlerdi. Batı kaynaklarındaki, Osmanlı ordusunun miktarının Haçlılar’dan daha fazla olduğu bilgisi (200-400.000 arası rakamlar verilir) doğru değildir. Genellikle araştırmacılar Osmanlı kuvvetlerini 100.000 civarında gösterip Haçlı ordusu ile denk durumda bulunduğunu belirtirlerse de sayının 80.000’e ulaşmadığı söylenebilir.

Haçlı kuvvetlerinin sözcüsü Enguerrand de Coucy, Türkler’in hareketi beklenmeksizin bir an önce saldırıya geçilmesi yolundaki görüşleri Sigismund’a kabul ettirince Haçlılar, Orsova yakınlarında Tuna’yı aşıp Osmanlı topraklarına girdi. Buraya kadar Katolik halkın yaşadığı alanlarda ilerledikleri halde askerin disiplinsizliği yüzünden geçtikleri yerlerde baskı ve şiddet uygulamakta geri kalmadılar. Bu durum Osmanlı topraklarına girince daha da arttı. Batılı tarihçilere göre o dönemlerin genel tavrına uygun olarak orduda tam bir disiplinsizlik, sefahat ve uygunsuz hareketler hâkimdi. Haçlılar, önce Osmanlılar’a tâbi olan Bulgar Prensi Straşimir’in kendileriyle iş birliği yapması sonucu Vidin’e girdiler, buradaki küçük bir Türk birliğini tamamen imha ettiler. Bu olay dolayısıyla Jean de Nevers ve 300 kadar asilzade şövalye unvanını aldı. Ardından iki kat surla çevrili, az sayıda bir Türk garnizonunun savunduğu Rahova Kalesi’ne saldırdılar. Eu Kontu Philippe d’Artois ile Mareşal Boucicaut (Jean de Meingre) kumandasındaki Fransızlar kaleyi almakta başarılı olamayınca Sigismund yetişerek bunları takviye edip bozgunu önledi ve kale ele geçirildi. İçindekilerin çoğu katledildi. Haçlı kaynakları bu harekât sırasında Tuna

civarında irili ufaklı birçok istihkâmın da alındığını belirtir. Haçlılar seferin en önemli hedefi olan Niğbolu önlerine gelip kaleyi kuşattılar (10 Eylül). Fakat Niğbolu'daki Osmanlı muhafızları, kalenin son derece sarp bir mevkide bulunmasından da yararlanarak onlara karşı şiddetle direndi. Haçlılar ise önlerine çıkacak kuvvetlere karşı savaşmak amacıyla organize edilmişlerdi ve kale muhasarası ile fazlaca oyalanacaklarını düşünmemişlerdi. Bu sebeple kuşatma başarısız birkaç saldırının ardından ablukaya dönüştü ve bir bakıma Yıldırım Bayezid'in hareketine fırsat tanınmış oldu.

İlk Osmanlı kaynaklarında, 130.000 kişilik Haçlı ordusunun Eflak ilinden Tuna'yı geçip Niğbolu'ya geldiğini duyan Yıldırım Bayezid'in İstanbul kuşatmasını hemen kaldırıp alelacele topladığı askerlerle birlikte Niğbolu'ya doğru hareket ettiği belirtilirse de savaşın safhaları hakkında ayrıntılı bilgi yer almaz, kronoloji olarak da savaş farklı bir yere yerleştirilir, bazılarında da Macar seferiyle karıştırılır. Savaşın tek görgü şahidi olarak yazdıkları bugüne ulaşan, kıraat ve hadis âlimi olup Bayezid'in yanında bulunan İbnü'l-Cezerî haberin İstanbul kuşatması sırasında geldiğini, onları Osmanlı topraklarına girmeden önce karşılamak için Bayezid'in harekete geçtiğini yazar. Bu tarihin Şevval 798'den (Temmuz 1396) hemen sonra olduğu, Yıldırım Bayezid'in temmuz sonundan eylül başına kadar gerekli hazırlıkları tamamlamaya çalıştığı anlaşılır. Ayrıca haberin Osmanlı tarafına Haçlılar'ın Niğbolu'ya geldikleri esnada değil Buda'dan hareket ettikleri sırada ulaştığı da ortaya çıkar.

Edirne'de birkaç gün kalan Yıldırım Bayezid Tırnova'ya geçti, ordusunun geri kalan kısmını burada topladı. Haçlılar'ın durumundan haber almak için Evrenos Bey'i ileri yolladı. Evrenos Bey, Niğbolu önlerine kadar gelip bu arada Macar kralının adamlarından Belgrad bölgesi banı Johann Maroti'nin kuvvetleriyle çarpıştı (Feridun Bey, I, 122). Bu bilgi Haçlı kaynaklarıyla da doğrulanır. Maroti'nin görevi de tıpkı Evrenos gibi Tırnova'ya ilerleyen Osmanlılar hakkında bilgi toplamaktı. Bu küçük çarpışma her iki taraf için de sonuçsuz kaldı. Evrenos Bey bu kuvvetleri bozguna uğrattığını bildirip alabildiği haberleri Yıldırım Bayezid'e ulaştırırken Maroti de Türkler'in

Niğbolu'ya yaklaştığını krala bildirdi. Bu arada Osmanlı kaynaklarında Evrenos'un haber almadaki başarısızlığı üzerine Yıldırım Bayezid'in bizzat

gece karanlığında kale önlerine kadar gidip Niğbolu'daki kale dizdarı Doğan Bey ile konuştuğu yolundaki anekdotun doğruluğu şüpheli olmakla birlikte Yıldırım Bayezid'in cüretkâr kişiliği böyle bir ihtimalin bütünüyle göz ardı edilmemesi gerektiğini düşündürür; savaş fetihnâmesinde de Haçlılar'ın durumu hakkında kale dizdarı Doğan Bey'den haber alındığı yolunda bilgiler bulunur.

Yıldırım Bayezid, 22 Eylül'deki bu küçük çaplı çatışmanın ardından 24 Eylül'de Niğbolu yakınlarında ordugâhını kurdu, burası Tuna'ya 4 mil mesafedeydi. Savaş ertesi gün Haçlı kuvvetlerinin saldırısıyla başladı. Yıldırım Bayezid muhtemelen aldığı haberlerin de yardımıyla Haçlılar'ın durumunu öğrendiği için ordusunu bir saldırıya karşı savunma planı içerisinde düzenlemişti. İbnü'l-Cezerî'nin savaş arefesinde Osmanlı tarafı kuvvetlerinin azlığından, 12.000 kişilik kuvvetiyle Bayezid'in yalnızca bir oğlunun (muhtemelen Şehzade Süleyman) Niğbolu'ya gelebildiğinden söz etmesi dikkat çekicidir. Bu sebeple büyük güçlük çekildiğini belirten İbnü'l-Cezerî, Bayezid'i etkili sözlerle harekete getirdiğini de bildirir. İlk saldırıya geçen "Güney Frenkleri"nin 200.000-400.000 kişi olduğunun söylenmesine rağmen o bunların gerçekte 30.000 kişiye ulaştığını tahmin eder. Fakat savaşın safhaları hakkında daha fazla ayrıntı vermez (Câmiʿu'l-esânîd, vr. 17a-18a). Osmanlı kaynakları Yıldırım Bayezid'in kuvvetlerini üçe ayırdığını belirtirken Haçlı kaynakları önde düzensiz birliklerin bulunduğunu, hemen arkalarında hücumu karşılamak üzere kazıklar dikilmiş olduğunu, bunun arkasında asıl savaşçı güçlerin ve okçuların yerleştirildiğini, en arkada Bayezid'in kendi kuvvetleriyle Sırp vasalı Lazarevic'in askerlerinin pusuya yatırıldığını yazar. Fetihnâmedeki bilgiler doğru kabul edilecek olursa Osmanlı ordusu sağ kolda Şehzade Emîr Süleyman Çelebi ile Vezîriazâm Çandarlı Ali Paşa, Rumeli Beylerbeyi Fîruz Bey, Malkoç Bey, Timurtaş Bey; sol kolda Şehzade

Mustafa, Anadolu Beylerbeyi Timurtaş, Karaman beyleri Mehmed, Turhan, Beşir, Tâhir ve ortada Yıldırım Bayezid'in kendisi yer almıştı. Hücum düzeni alan Haçlılar uzun tartışmalardan sonra öncülüğü Fransızlar'a verdiler. Onları 1000 adım mesafede ikinci saf olarak Sigismund'un kuvvetleri (Macarlar, Almanlar, Rodos şövalyeleri, Bohemya ve Leh askerleri) izliyordu, bunların sağ kanadında Transilvanya Beyi Laczkovic, sol kanatta Eflak Beyi Mircea bulunuyordu.

Osmanlı ordusuna karşı ilk hücumu ön safta saldırma hakkını elde eden Fransız güçleri gerçekleştirdi. Ağır zırhlı süvari saldırısını Osmanlı öncü birlikleri karşıladı ve geri çekilerek onları kazıklı müdafaa hattının önüne getirdi. Âdeta uçları sivriltilmiş kazıklardan bir ormana benzeyen bu hattın arkasındaki okçular ok fırlatarak duraklayan Haçlı hücumunun hızını iyice kestiler. Şövalyelerin büyük kısmı oklarla yahut kazıklara takılarak yaralanan atlarından indi, bir bölümü de kazıkları çıkarıp yol açmakla uğraştı. Buradaki mücadele sırasında başı boş kalmış atların bir kısmı ordugâha geri döndü, bunu gören ve Fransızlar'ın savaş sisteminden habersiz olan Macarlar onların yok edildiğini zannettiler ve ordugâhta bir panik başladı. Kazıklı alanda açılan yoldan saldıran Fransızlar fetihnâmeye göre Rumeli kolu üzerine yürüdü ve bunları bozdu. Fakat sol koldaki Şehzade Mustafa ile Anadolu Beylerbeyi Timurtaş, tepeye doğru çekilen Osmanlı askerlerini üzerlerinde ağır zırh olduğu halde ve atları kaçtığı için yaya olarak takip etmeye koyulan Haçlılar'ı âni bir saldırıyla çevirdiler. Bunların birçoğu hayatını kaybetti, bir kısmı da esir alındı. Ölenler arasında Amiral Jean de Vienne de vardı. Ordunun idaresini üstlenen Jean de Nevers ile yanındaki bazı asılzadeler ise teslim olmuştu.

Fetihnâmeye göre tam zafer kazanılmış ve savaş bitmiş sanılırken pusuda bulunan Macar kumandanı Nicholas de Gara idaresindeki 30.000'den fazla askerin Macar kralı ile birleşip Anadolu askerine saldırdığı bilgisi yer alır. Bunlar birbirine karışmış, Anadolu sipahilerinin üstlerinde Macarlar'a benzeyen zırh ve başlarında tolgalar bulunduğundan kimin hangi tarafa ait olduğu anlaşılamamış ve bu karışıklıkta Yıldırım Bayezid'in ordugâhı tehdit altında kalmıştır. Haçlı kaynaklarında ise Sigismund'un kuvvetlerini toplayarak âni saldırısının Osmanlı merkez gücü yeniçeri ve azaplar arasında karışıklığa yol açtığı, fakat son anda Lazarevic'in emrindeki Sırp kuvvetlerinin yetişmesiyle Sigismund'un saldırısının püskürtüldüğü, kralın kaçarak Tuna'da küçük bir gemiye binip canını kurtardığı bilgisi bulunur. Osmanlı kroniklerinden sadece Tâcüt-tevârîh'te bu son saldırı sırasında bizzat çarpışmaya giren Yıldırım Bayezid'in bir topuz darbesiyle atından yere düştüğü ve hizmetkârlarından biri tarafından kaldırılıp ata bindirildiği belirtilir (I, 143-145).

Osmanlılar'ın kesin zaferiyle sonuçlanan savaşta kayıplar konusunda kesin

bir rakam yoktur. Tahminler Osmanlı tarafının 30.000 dolayında kaybı olduğu, Haçlılar'ın ise bundan daha fazla kayba uğradığı yolundadır. Başta Jean de Nevers olmak üzere Eu Kontu Philippe d'Artois, La March Kontu Jacques de Bourbon, Enguerrand de Coucy, Henry de Bar ve Guy de la Trámouille, Mareşal Boucicaut gibi asilzadeler esir alınmış, daha sonra fidyeleri ödenerek bunların sağ kalanları vatanlarına dönebilmiştir. Macar kralı ise yanındaki az sayıda adamıyla o sırada nehirde bulunan birkaç yük kayığından birine zorlukla binerek Tuna ağzındaki Haçlı donanmasına ulaşmış ve İstanbul'dan geçip Venedik'e gitmiştir.

Niğbolu Savaşı, klasik anlamda öğeler taşıyan ve eski Haçlı seferleri hülyalarıyla beslenmiş son Haçlı seferidir. Bu bozgun, Batılı araştırmacılar tarafından genellikle Türkler'le yapılan savaşlar dolayısıyla tecrübeli olan Macarlar'ın savaş taktiğini dinlemeyen ve zaferi kendilerine mal etmek isteyen Eu Kontu ve Boucicaut'nun düşüncesiz saldırısına, müttefiklerin aralarında ortak bir savaş planının olmayışına, ordunun tam bir disiplinsizlik, ahlâk dışı hareketler ve sefahat içinde olmasına, herhangi bir kriz planının bulunmamasına, kendilerine aşırı güvenmelerine, topografyayı iyi incelememelerine bağlanır. Buna karşılık Yıldırım Bayezid arazi şartlarını kendi lehine çok iyi kullanmış, ormanlık alana askerler gizlemiş, Haçlılar'ı hareket kabiliyetlerini kısıtlayacak bir alana mahkûm etmiştir. Yıldırım Bayezid'e bütün İslâm dünyasında büyük bir şöhret sağlayan bu savaş sonucunda Osmanlılar'ın Tuna'ya uzanan kesimdeki hâkimiyetleri sağlam hale gelmiş, Balkanlar'daki konumları güçlenmiş, Macarlar için Osmanlı tehdidi daha da büyümüş, Bizans'ın ise ümitlerini dindaşlarına değil Doğu'da beliren ve düşmanlarıyla aynı dünyaya mensup yeni bir güce bağlamasına yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Furât, Târîḫ (nşr. K. Züreyk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1938, IX/2, s. 456; İbnü'l-Cezerî, Câmiʿu'l-esânîd, Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 11, vr. 17a-18a (eserin bir bölümünün tercümesi için bk. Ali Osman Yüksel, İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr, İstanbul 1996, s. 163-167); J. Schiltberger,

Türkler ve Tatarlar Arasında: 1394-1427 (trc. Turgut Akpınar), İstanbul 1995, s. 29-33; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 30-31; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 136-137; Şükrullah Çelebi, Behcetü't-tevârîh (trc. Nihal Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde),

İstanbul 1949, s. 57; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 28, 98-99; Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân, British Museum, Add. Or. ms. 7869, vr. 15b-18b; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 88-89; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, IV. Defter (haz. K. Imazawa), Ankara 2000, s. 237-263; Feridun Bey, Münşeât, I, 122-124; Enverî, Düstûrnâme (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2003, s. 36-37; 16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi: 1373-1512 (haz. Şerif Baştav), Ankara 1973, s. 98-100; Rûhî Târîhi (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkıbasımı ile birlikte nşr. Yaşar Yücel - Halil Erdoğan Cengiz), s. 393; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 143-145; Zinkeisen, Geschichte, I, 290-309; A. Brauner, Die Schlacht bei Nicopolis (1396), Breslau 1876; G. Köhler, Die Schlachten von Nicopoli und Warna, Breslau 1882; C. Oman, A History of the Art of War in the Middle Ages, London 1924, I, 349-352; A. S. Atiya, The Crusade in the Later Middle Ages, London 1938, s. 435-462; a.mlf., Niğbolu Haçlılar Seferi (trc. Esat Uras), Ankara 1956; a.mlf., "Nīkbūlī", EI^2 (İng.), VIII, 35-36; A. Lutrell, "The Crusade in the Fourteenth Century", Europa in the Late Middle Ages, London 1965, s. 122-154; K. Setton, The Papacy and the Levant (1204-1571), Philadelphia 1976, I, 341-369; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 385-390; D. M. Nicol, Bizans'ın Son Yüzyılları: 1261-1453 (trc. Bilge Umar), İstanbul 1999, s. 325-327; Nicopolis 1396: The Last Crusade (haz. D. Nicolle - C. Hook), Oxford 1999; Fahamettin Başar, "Niğbolu Meydan Muharebesi ve Haçlı Seferleri Tarihindeki Yeri", Haçlı Seferleri ve XI. Asırdan Günümüze Haçlı Ruhu Semineri, Bildiriler, İstanbul 1998, s. 117-132; H. L. Savage, "Enguerrand de Coucy VII and the Campaigne of Nicopolis", Speculum, XIV, Cambridge 1939, s. 423-442; C. L. Tipton, "The English at Nicopolis (1396)", a.e., XXXVII (1962), s. 528-540; Şehabeddin Tekindağ, "Türk Ordusunun Bir Taktik Savaşı: Niğbolu 25 Eylül 1396", TK, III/35 (1965), s. 814-819; a.mlf., "Niğbolu", İA, IX, 248-250; Hicran Akın, "Niğbolu Haçlı Seferi ile İlgili Bazı Problemler", TK, XXV/2 (1987), s. 209-216; Cüneyt Kanat, "Makrîzî'nin Kitâbü's-sülûk'unda Osmanlılar ile İlgili Kayıtlar", Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 4, İzmir 2000, s. 228-229.

Feridun Emecen

NİĞDE

İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

İç Anadolu bölgesinin güney kesiminde kalesinin bulunduğu tepenin etrafında deniz seviyesinden yaklaşık 1200 m. yükseklikte yer alır. Kuzeybatıda Melendiz dağları ile güneydoğuda Toroslar arasındaki önemli bir geçit yeri üzerindedir. Şehrin çekirdeğini oluşturan, üstünde kalenin bulunduğu tepenin ne zaman iskân edildiği hakkında kesin bilgi yoktur. Buradaki ilk yerleşmenin Hititler dönemine kadar indiği ve Hitit belgelerinde geçen Naghita'nın burası olabileceği ileri sürülür. Şehrin yakınındaki en eski yerleşim yeri olan antik Tyana kenti (Kemerhisar) 23 km. güneydedir. Arap coğrafyacılarının Tavana şeklinde zikrettikleri bu kent bölgenin en büyük yerleşim merkezlerinden biriydi. Şehrin adının nereden geldiği hususunda çeşitli görüşler vardır. Hititler dönemindeki Naghita, Nagidos'un Ortaçağ kaynaklarında "Nekîdâ" (Yâkūt, V, 350) veya "Nekîde" şekline dönüştüğü görülür. "Nîgde" veya "Nîkde" tarzındaki kayda ise ilk defa XIV. yüzyılda Hamdullah el-Müstevfî'nin Nüzhetü'l-ḳulûb adlı eserinde rastlanır (s. 97, 99). Ortaçağ İslâm kaynaklarında burası için "Dârülpehlevâniyye" ve "Ma'şûkıyye" unvanlarının kullanıldığı belirtilir.

Niğde yöresinin bilinen tarihi Hititler devrine kadar iner. Frig ve Pers hâkimiyetinden sonra Makedonyalılar'ın idaresi altına giren bölge önce Pontus Krallığı'na, ardından milâttan önce I. yüzyılda Roma İmparatorluğu'na dahil oldu. Bizans idaresi döneminde Arap akınlarından etkilendi. 88 (707) yılında Tyana müslümanların hâkimiyetine geçtiyse de bu uzun sürmedi ve bölge Emevîler'le Bizans arasında sürekli el değiştirdi. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd 190 (806) yılında bölgeyi kesin olarak İslâm topraklarına kattı. 217'de (832) Me'mûn tarafından imar gören Niğde zamanla gelişerek Tyana'nın yerini alırken Tyana da geriledi. 965 yılında İmparator II. Nikephoros tarafından tekrar Bizans hâkimiyetine sokulan Niğde, 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra Türkler'in hâkimiyetine girdi. I. Süleyman Şah zamanında Niğde ve çevresine Ebülkāsım'ın kardeşi Ebülgazi Hasan vali tayin edildi. Şehrin yakınlarındaki Hasandağı da adını

ondan alır. Eserini XIII. yüzyıl sonlarında kaleme alan Niğdeli Kadı Ahmed'e göre şehrin surları ilk defa I. Süleyman Şah tarafından yaptırılmıştır. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud zamanında Niğde ve çevresine oğlu II. Kılıcarslan hâkim oldu; onun hükümdarlığı döneminde (1155-1192) şehir esaslı şekilde tamir gördü ve bu tamirle ilgili kitâbe şehrin Hasandağı tarafındaki Ereğli kapısına asıldı. II. Kılıcarslan devletin güney sınırlarını Ermeni saldırılarına karşı korumak amacıyla Sencer Şah'ı Ereğli'ye, Argun Şah'ı Niğde'ye, Tuğrul Şah'ı Elbistan'a tayin etti. II. Kılıcarslan, saltanatının son yıllarında ülkeyi oğulları arasında paylaştırırken Niğde'yi oğlu Arslan Şah'a verdi. Niğde'nin surları 1196'da Anadolu Selçuklu sultanı olan II. Süleyman zamanında tekrar tamir edildi.

1211'de Selçuklu tahtına çıkan I. İzzeddin Keykâvus'un, kardeşi Alâeddin Keykubad ile olan mücadelesi sırasında Dânişmendli Yağıbasan'ın oğullarından Zahîrüddin İli Niğde'ye giderek Alâeddin Keykubad lehinde hazırlıklara giriştiyse de başarılı olamadı ve Lülüve (Ulukışla) Kalesi'ne çekilmek zorunda kaldı. İzzeddin Keykâvus, Niğde ve çevresini devrin kudretli emîrlerinden Zeynüddin Beşâre'ye verdi. Zeynüddin Beşâre'nin ismi, Sinop'un 611 (1214) yılında fethi sonrasında girişilen inşa ve imar faaliyetleri sırasında da Niğde beyi olarak geçer. Zeynüddin Beşâre'nin Niğde emirliği 620'de (1223) idam edilmesine kadar sürdü. Bu tarihten sonra Niğde doğrudan sultana bağlı bir şehir haline geldi. Selçuklular zamanında büyük ölçüde imar edilen Niğde ayrıca önemli bir ilim merkezi olmuştu. 627'de (1230) yapılan Yassıçemen savaşının ardından Alâeddin Keykubad, Niğde'yi kendisine tâbi olan Hârizm beylerinden Bilentoğa'ya (Yılanboğa) iktâ olarak verdi (629/1232). Niğde'nin idarecileri 655'te (1257) IV. Kılıcarslan'a itaat arzettikleri için II. İzzeddin Keykâvus tarafından cezalandırıldı. II. İzzeddin Keykâvus'un saltanatının başlarında Niğde hâkimi olarak Şemseddin Kaymaz'ın adına rastlanır. Moğol hâkimiyetinin etkili olduğu bu dönemde şehrin tahribata uğradığı bilinmektedir. 660 (1262) yılı sonrasında Anadolu Selçuklu Devleti'nde mutlak iktidar Moğollar'ın desteğiyle Muînüddin Pervâne'nin eline geçince Niğde, Hatîroğlu Şerefeddin'e emâret ve iktâ olarak verildi. Nâib Muînüddin Pervâne ile Emîr Fahreddin Ali 1276'da IV. Kılıcarslan'ın kızını Argun Şah'ın oğluna gelin olarak İran'a götürünce, otorite boşluğundan yararlanan Hatîroğlu Şerefeddin, Memlük Sultanı Baybars'ın desteğine dayanarak Moğollar'a karşı isyan etti. Selçuklu beyleriyle birlikte III.

Gıyâseddin Keyhusrev'i alarak Niğde'ye getirdi (674/1276). Niğde bir süre sonra Moğollar'a karşı oluşan isyan hareketinin merkezi haline geldi. Fakat ardından Moğollar duruma yeniden hâkim oldular ve Şerefeddin'i idam ettiler. 1279'da meydana gelen "Cimri" hadisesi sırasında Karamanoğlu Mehmed Bey'in Selçuklu sultanı ilân ettiği II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu Alâeddin bir süre Niğde'de bulundu.

Gāzân Han 694'te (1295) Suriye seferine çıkarken hüküm süren kargaşaları sona erdirmek amacıyla Anadolu'ya gönderdiği Mücîrüddin Emîrşah, yanında malî işleri düzene koymakla görevli Şerefeddin Abdurrahman ve Sutav Noyan olduğu halde Niğde'ye geldi ve asayişi sağlamaya çalıştı. Moğollar bu tarihlerde Anadolu'yu dört

"bölük"e ayırarak idare etmekte, Niğde güney bölüğü içinde yer almaktaydı. 717'de (1318) Anadolu genel valiliğine getirilen Timurtaş, Konya'yı elinde tutabilmek için Niğde ve Aksaray'a ilk defa olmak üzere Moğol oymaklarını yerleştirdi. Böylece bölgede Karamanoğulları'nın genişlemesini önledi (Sümer, I, 91-92). XIV. yüzyılın ilk yarısında Niğde ve çevresi Eretnaoğulları'nın idaresi altına girdi. 733'te (1332-33) Aksaray'ı ziyaret eden İbn Battûta, Niğde'nin Irak hükümdarına bağlı büyük bir şehir olduğunu kaydeder (Seyahatnâme, I, 415). Eretnaoğulları zamanında aşiret reislerinden Sungur Bey (Ağa) Niğde'ye sahip bulunuyordu. Sungur Bey'in kendi ismini taşıyan camisi bugüne ulaşmıştır. Babuk ile oğullarının idaresindeki önemli bir Moğol bölüğünün XIV. yüzyılda Niğde ve civarında yaşadığı bilinmektedir. Babuk, 765'te (1363-1364) Eretnaoğlu Muhammed'e karşı kazandığı zaferden sonra Muharrem 766'da (Ekim 1364) Kayseri'de hükümdarlığını ilân etmiştir (Sümer, I [1969], s. 117).

Eretna Bey'in ölümünden sonra emîrler arasında başlayan mücadeleyi fırsat bilen Karamanoğlu Alâeddin Bey 768'de (1366-67) Niğde ve Aksaray'ı kendi topraklarına kattı. Bir süre sonra Eretnaoğlu Alâeddin Ali Bey, Niğde'den gelen bir elçinin ahalinin şehri teslim etmek için kendisini beklediğini bildirince Kayseri'den harekete geçti, Karahisarıdeveli Kalesi'ni aldı ve Niğde'yi kuşattı. Şehir alınmak üzereyken Alâeddin Ali Bey, başarılarını kıskandığı yardımcısı Kadı Burhâneddin'e kızarak Karamanoğulları'yla anlaştı ve kuşatmayı kaldırdı. 796'da (1394) Timur Sivas üzerine yürüdüğünde Karamanoğlu Ali Bey'in kendisine ait bazı

yerlere saldırması üzerine Kadı Burhâneddin de Karamanoğulları'na karşı yürüdü; Aksaray, Zincirli ve Salime kalelerini aldıktan sonra Niğde'yi kuşattı, fakat alamadı. Ardından Niğde Yıldırım Bayezid'in idaresi altına girmiş olmalıdır. 800 (1397) yılında yapılan Akçay muharebesinde Karamanoğulları'nı ağır bir yenilgiye uğratan Yıldırım Bayezid Konya, Lârende, Niğde, Develi, Aksaray'ı alarak sahile kadar ilerledi. 804 (1402) Ankara Savaşı'nın ardından Anadolu'nun hâkimiyeti Timur'un eline geçti. Timur, Alâeddin Bey'in oğlu Mehmed Bey'i hükümdar tayin ederken kardeşi Bengi Ali Bey'e de Mehmed Bey'e tâbi olarak Niğde ve civarının emirliğini verdi (812/1409). Bu yeni dönemde Karamanoğulları hâkimiyet sahalarını Kayseri'ye kadar genişlettiklerinden Niğde sık sık saldırıya uğrayarak el değiştiren bir sınır kalesi konumundan uzaklaştı. Karamanoğulları ikiye ayrılınca başkentlik yapan şehir imar faaliyetleriyle gelişme gösterdi. Bu dönemden Osmanlı dönemine zengin vakıflara sahip tarihî eserler intikal etmiştir. Niğde Emîri Ali Bey, kardeşi Mehmed Bey'in Osmanlılar karşısında başarısızlığından yararlanarak 816'da (1413) sultan unvanını alıp bağımsızlığını ilân etti. Fakat kardeşinin baskısı sonucu Niğde'den çekilip Kahire'ye gitti (818/1415). Karamanoğlu Mehmed Bey'in Memlükler'e karşı tavır alması üzerine el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî, oğlu İbrâhim'i Karamanoğlu Ali Bey'le birlikte Karamanoğlu Mehmed Bey'e karşı gönderdi. Memlük ordusu kısa zamanda Niğde'yi zaptetti (822/1419). Yakalanan Mehmed Bey Kahire'de hapsedilirken bütün Karaman ülkesi de Memlükler'in himayesinde Niğde Emîri Ali Bey'e verildi (Muharrem 823 / Ocak 1420). Aynı yıl el-Melikü'l-Müeyyed'in vefatıyla tahta çıkan Seyfeddin Tatar, Mehmed Bey'i serbest bırakınca Ali Bey Niğde'ye çekilmek zorunda kaldı ve vefatına kadar Niğde beyi olarak hüküm sürdü.

Niğde'nin kesin biçimde Osmanlı idaresine alınması, Fâtih Sultan Mehmed döneminde Karamanoğulları üzerine yapılan seferler sonucu gerçekleşti. 870'te (1466) ordusunun başında bizzat sefere çıkan Fâtih Sultan Mehmed, Karaman topraklarına girdi. Lârende'ye çekilen Pîr Ahmed, Vezîriâzam Mehmed Paşa'ya yenilince daha içerilere kaçmak mecburiyetinde kaldı. Kaynaklarda açık bilgi olmamakla birlikte Niğde de bu sefer sırasında İshak Paşa tarafından Osmanlı hâkimiyetine alındı. 875'te (1470) Pîr Ahmed'in yeniden faaliyete geçmesi üzerine sefere çıkan İshak Paşa bu sefer sırasında Niğde surlarını da tamir ettirdi. Bölgede tamamen Osmanlı kontrolünün

sağlanması 880 (1475) yılına kadar sürdü. Şehir Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra II. Bayezid devrinde oluşturulan ve eski Karamanoğulları Beyliği'nin hâkimiyet sahasını ihtiva eden Karaman eyaletinin sınırları içerisinde kaldı ve Niğde sancağının merkezi oldu.

Niğde XV. yüzyıl sonlarında Memlükler'in saldırısına uğradı. 895'te (1490) Emîr Özbek kumandasındaki Memlük kuvvetleri Niğde'yi yağma ve talan etti. Kanûnî Sultan Süleyman Irakeyn Seferi dönüşünde Niğde'den geçti. Bu vesile ile Matrakçı Nasuh kaleyi ve sur dışında bulunan yerleşmeyi tasvir eden bir minyatür hazırladı. Niğde Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra hızla imar edildiyse de Selçuklular zamanındaki parlak günlerine dönemedi ve hep ikinci planda kaldı. XVII. yüzyıl başlarına gelindiğinde şehir bu defa da Celâlî isyanları sırasında büyük tahribata uğradı. 1011'de (1603) Tavîl Mehmed, 1013-1014 (1604-1605) yıllarında Hızır adlı birinin sebep olduğu karışıklıkları 1032'de (1623) Abaza Paşa, 1058'de (1648) Gürcü Abdünnebî'nin çıkardığı ayaklanmalar sırasındaki olaylar izledi. XVIII. yüzyılda Çapanoğulları şehirde etkili oldu. Niğde Millî Mücadele yıllarında yabancı işgaline uğramadı.

Cumhuriyet döneminde il merkezi haline getirildi.

Ortaçağ'larda tepe üzerinde kale içini kapsayan bir yerleşme özelliği gösteren Niğde Türk hâkimiyeti döneminde gelişti. Bilhassa Selçuklu âbidelerinin varlığı şehrin sur dışına doğru yayıldığına işaret eder. Yâkūt el-Hamevî (ö. 626/1229) Niğde'nin eski ve küçük bir şehir olduğunu söyler (Muʿcemü'l-büldân, V, 350). Şehri ziyaret eden İbn Battûta (ö. 770/1368-69), buranın büyük ve kalabalık bir şehir olduğunu yazarken bir kısmının viran halde bulunduğunu da belirtir. Ayrıca şehrin ortasından Karasu adlı bir ırmağın geçtiğini, bir köprü vasıtasıyla iki yerleşimin birbirine bağlandığını yazar (Seyahatnâme, I, 415). Hamdullah el-Müstevfî de (ö. 740/1340'tan sonra) Niğde'nin orta büyüklükte bir şehir olduğunu belirtir ve tahsil edilen vergi miktarını 1540 dinar olarak kaydeder (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 99). Karamanoğulları'nın idaresi altında Niğde'nin gelişimini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Şehrin durumuyla ilgili en ayrıntılı bilgiler Osmanlı dönemine ait tahrir defterlerinde yer alır. Niğde şehrine ait bilgilerin bulunduğu ilk defter XVI.

yüzyıl başlarına aittir. 906'da (1500) yapılan tahririn sonuçlarını ihtiva eden bu deftere göre Niğde'de yirmi dokuz mahalle, 731 hâne mevcuttu. Şehirdeki müslüman hâne sayısı 674, gayri müslim hâne sayısı elli yedi idi. Gayri müslimler iki mahallede oturmakta olup biri Ermeni, diğeri zimmî adıyla kaydedilmişti. Bu rakamlar Niğde'nin bu tarihlerde 4000-5000 dolayında bir nüfusu bulunduğuna işaret eder. Müslüman mahallelerinin birçoğu mescid, dördü ise cami adı taşımaktadır. 924'te (1518) Niğde'de mahalle sayısı otuz iki olarak zikredilir, ancak nüfusta kısmî bir düşüş görülür. Hâne sayısı 624'ü müslüman, kırk dokuzu hıristiyan olmak üzere 673'tür (yaklaşık 4000 nüfus). Bu düşüşün bölgeden yapılan sürgünlerle ilgili olabileceği düşünülmektedir. 1522 tarihli icmal defterinde şehrin hâne sayısı 619'u müslüman ve 59'u gayri müslim olmak üzere 678 olarak kaydedilmiştir. 992'de (1584) yapılan tahrir sonuçlarına göre şehrin mahalle sayısı otuz dokuza yükselmiştir. Bu tarihte şehirde 116'sı gayri müslim olmak üzere 2632 vergi mükellefi erkek (nefer) nüfusa kayıtlı idi. Şehrin tahminî nüfusu yaklaşık 13.000 dolayındaydı.

Niğde'de Sultan Camii mahallesi kale içerisinde bulunan tek mahalleydi. Burası Sultan Alâeddin Keykubad adına Niğde Emîri Zeyneddin Beşâre'nin yaptırdığı, Alâeddin Camii de denilen caminin etrafında oluşmuştu. Muhtemelen kale içerisinde yer alması sebebiyle fazla iskân olmadığından şehrin en küçük mahallelerinden biri durumundaydı (8-21 hâne). Şehrin cami ismi taşıyan ve dikkat çeken bir mahallesi de Sungur Ağa Camii mahallesi olup orta büyüklükteydi. XVI. yüzyılda mevcudu elli hâneyi geçen mahalleler Dayı Mescidi, Ali Bey Mescidi, Hoca Veyis Mescidi, Mevlânâ Kasım Mescidi, Sırçalı Mescid ve Tahtalı Mescid mahalleleridir. 1588'de bunların en kalabalık olanı Sırçalı Mescid mahallesidir. Bu mahallelerden Ali Bey Mescidi mahallesinin adı Karamanoğlu Bengi Ali Bey'den gelmektedir. Dıryan Mescidi mahallesi aynı zamanda Efendi Zâviyesi de denilen Dıryan Mescidi'nin etrafında oluşmuştur. Zâviye etrafında oluşması yönüyle de Niğde şehrinde tek örnektir. Mahallenin bir özelliği de ikiye ayrılması ve Veled Seydi adıyla bu mahalleye bağlı yeni bir mahallenin teşekkül etmesidir. Şehrin müslümanlarla gayri müslimlerin bir arada yaşadığı tek mahallesi ise Hacı Hızır mahallesidir. Şehrin gayri müslim mahalleleri olan Ermeniyân ve zimmiyân mahalleleri orta büyüklükte mahallelerdir.

XVIII. yüzyıl başlarında Niğde yöresinden geçen Batılı seyyah Paul Lucas şehrin daha önceki dönemlerde oldukça büyük olmasına karşılık zamanla küçülerek gerilediğini yazar. 1720'lerde Damad İbrâhim Paşa'nın Ürgüp kazasına bağlı Muşkara köyünü Nevşehir kasabası olarak ihya etmesi Niğde'nin kısmen gerilemesine yol açtı. XIX. yüzyılın başlarında Niğde ve civarını gezen Charles Texier şehrin harabe halindeki bir hisarın etrafında yer aldığını, civar tepeler üzerinde şehrin mülhakatını oluşturan evler bulunduğunu kaydeder. Bir mütesellim tarafından idare edilmekte olan şehrin nüfusu Hamilton'a göre 6000 kişi idi. XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde şehir bağ ve bahçelerle birbirinden ayrılmış Kayabaşı, Tepeviran ve Şehiriçi adıyla üç bölümden oluşmaktaydı. Bunlardan özellikle Tepeviran ve Kayabaşı mevkileri kasabanın diğer kısımlarından daha yüksekteydi. Bu üç mevkinin ortasında mezarlık yer alıyordu. Şehrin her tarafı bağ ve bahçelerle çevrilmişti.

1286 (1869) tarihli Konya Vilâyeti Salnâmesi'nde şehrin nüfusu 9929 olarak kayıtlıdır. Bu tarihte Niğde'nin hâne sayısı 3464'tür. 1317 tarihli (1899) Konya Vilâyeti Salnâmesi'ne göre ise şehirdeki 2323 hânede 10.385 kişi mevcuttur. Bu nüfusun 7128'i müslüman, 2340'ı Rum, 809'u Ermeni, 98'i Protestan'dı. On kişi ise ecnebi olarak kaydedilmişti. Kayabaşı semtinde yaşayan hıristiyan nüfusun büyük bir kısmı Türkçe konuşmaktaydı. Vital Cuinet şehirde seksen dört cami ve mescid, otuz altı medrese, bir kütüphane, üç kilise, altı hamam bulunduğunu, nüfusun 10.000 kadar olduğunu belirtir. 1927 yılı öncesinde 11.526'ya ulaşan Niğde şehir nüfusu Türk-Rum nüfus mübadelesi sonrası 1927 yılı sayımına göre 9463'e düşmüştür.

Şehrin merkez olduğu Niğde sancağının idarî taksimatıyla ilgili ilk bilgiler 984 (1576) tarihlidir. Buna göre sancakta iki kaza mevcuttu; bunlar Niğde merkez ve Ürgüp kazaları idi. Nahiyeler ise Niğde'ye bağlı Anduğı, Melegübi, Melendos ve Şücâeddin ile Ürgüp'e bağlı Develi ve Karahisar idi. 906'da (1500) Anduğı ayrı bir kaza haline geldi ve Şücâeddin nahiyesi buraya bağlandı. 1502'de Ürgüp kazası ikiye ayrıldı, Karahisar nahiyesi Karahisarıdeveli adıyla kaza yapıldı ve Develi nahiyesi bu kazaya dahil edildi. 924 (1518) tarihli düzenlemede ise büyük bir köy olarak

geçen Bor nahiye yapılarak Niğde kazasına bağlandı. 992'de (1584) Anduğı kazası lağvedilerek Bor kazasına tahvil edildi. Ortaköy nahiyesinin ismi değiştirilip Anduğı yapıldı ve Şücâeddin nahiyesiyle birlikte yeni ihdas edilen Bor kazasına nakledildi. Ayrıca daha önce nahiye olarak Develi-Karahisar kazasına bağlı bulunan Develi birtakım cemaatlerin iskânı sonrasında köylerin artması üzerine kazaya dönüştürüldü. Bunlara ilâveten Karmelek Cemaati'nin iskânı sonrasında oluşan yeni köyler bir nahiye haline getirilip Niğde kazasına bağlandı. Bu son düzenleme ile Niğde sancağı beş kaza ve bunlara bağlı on nahiyeden meydana gelmiş oluyordu. 1840 yılında Konya eyaletine bağlı bir muhassıllık olarak görünen Niğde 1847 tarihli idarî taksimatta Nevşehir livâsı içerisinde yer almaktadır. 1849'da yeniden sancak statüsüne yükselen şehir 1887 tarihinde altı kazadan oluşmaktaydı (Niğde merkez, Nevşehir, Ürgüp, Aksaray, Bor ve Hamidiye / Ulukışla). 1900 tarihli Konya Vilâyeti Salnâmesi'nde bu kazalara Arabsun (Gülşehir) kazası da eklenmiş görünmektedir. 1903 sonrasında Maden (Çamardı) kazası ilâve edilmiş, Hamidiye kazasının ismi yeniden eski ismi olan Şücâeddin olarak değiştirilmiştir. II. Meşrutiyet devrinde bağımsız sancak konumuna getirilen Niğde, Cumhuriyet döneminde il olmuştur.

Bugünkü Niğde, kalesinin bulunduğu tepenin çevresi ve bu tepenin eteklerindeki düzlük alanda yayılmaktadır. Ticaret, eğitim, yönetim ve kültür işlevlerinin toplandığı bir iş merkezi özelliği gösterir. Şehir 1970'lerden sonra yeni mahalle alanlarıyla gelişme kaydetmiştir. 1970'te şehrin nüfusu 30.000'i bulmazken 1990'da 50.000'i aşmış, 2000 yılında 78.088'e ulaşmıştır. 1992'de Niğde'de bir üniversite kurulmuştur. Niğde şehrinin merkez olduğu Niğde ili Kayseri, Nevşehir, Aksaray, Konya, İçel ve Adana illeriyle çevrilmiştir. Merkez ilçeden başka Altunhisar, Bor, Çamardı, Çiftlik ve Ulukışla adlı beş ilçeye ayrılır. 7352 km² genişliğindeki Niğde ilinin sınırları içinde 2000 yılı nüfus sayımının sonuçlarına göre 348.081 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise kırk yedi idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2005 yılı istatistiklerine göre Niğde'de il ve ilçe merkezlerinde 109, kasabalarda 106 ve köylerde 133 olmak üzere toplam 348 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise 49'dur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 32, 40, 42, 46, 387, 455, 1085; TK, TD, nr. 135, 564, 565, 584; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 350; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 41, 139, 434; II, 152, 165-166, 202; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 56, 78-81; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 97, 99; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 415; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 140, 151; Matrakçı Nasuh, Sefer-i Irâkeyn, vr. 18a; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 517, 550; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 617; Konya Vilâyeti Salnâmesi: sene H. 1286, 1304, 1310, 1317, 1332; Cuinet, I, 839 vd.; Zeki Oral, Niğde Tarihi Tetkiklerinden Hudavend Hatun Türbesi ve Hayatı, Niğde 1939, s. 10-15; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 2, 91, 106, 108, 401-402; a.mlf., Anadolu Beylikleri, s. 15-20, 36, 211; a.mlf., "Niğde'de Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi", VD, II (1942), s. 45-80; a.mlf., "Eretna", İA, IV, 309; A. Galanti, Niğde ve Bor Tarihi, İstanbul 1951; Feridun Nâfiz Uzluk, Karaman Eyâleti Vakıfları Fihristi, Ankara 1958, tür.yer.; A. Gabriel, Niğde Türk Anıtları (trc. Ahmed Akif Tütenk), Ankara 1962, s. 17; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970, s. 144, 155, ayrıca bk. İndeks; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 67, 234, 295-297, 306, 339-342, 476-477, 621, 628, 688; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, Ankara 1977, I, 94, 97, 146, 336; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 122, 239, 280-281, 297, 329; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1989, II, 15-20, 60-62, 111-112, 157-159, 165-167, 187-189, 199; Mustafa Oflaz, 16. Yüzyılda Niğde Sancağı (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmed Hayri, Türkiye'nin Sıhhıye-i İctimaî Coğrafyası: Niğde Sancağı (haz. İlhan Gedik), Niğde 1994; Kemal Göde, Eratnalılar: 1327-1381, Ankara 1994, bk. İndeks; İlhan Gedik, 20. Yüzyıl Başlarında Niğde, Niğde 1996; Faruk Yılmaz, İlkçağ'dan Günümüze Niğde Tarihi, Niğde 1999; Mehmet Özkarcı, Niğde'de Türk Mimarisi, Ankara 2001; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 91-92, 116-117; Besim Darkot, "Niğde", İA, IX, 253-256; P. Wittek, "Nīgde", EI^{2} (İng.), VIII, 15-16.

Mustafa Oflaz

MİMARİ.

Niğde'nin şehir olarak gelişmesi Anadolu Selçukluları'ndan itibaren başlamıştır. Türkler'in Bizanslılar'dan aldığı şehirde mimari mirasın ne olduğu konusunda bilgi yoktur. Şehir merkezinde Anadolu Selçuklu, İlhanlı, Eretna, Karamanoğulları ve Osmanlı dönemlerine ait bir kale, on altı cami ve mescid, bir medrese, bir dergâh, on bir türbe, iki han, bir bedesten, iki hamam, dokuz çeşme ve bir saat kulesi mevcuttur. Anadolu Selçukluları devrinde Niğde'nin sur içinde geliştiği anlaşılmaktadır. İlhanlılar devrinden itibaren şehirleşmenin sur dışına taştığı görülür. Eretna ve Karamanoğulları dönemlerinde de şehirleşmenin kale çevresinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Niğde Osmanlı topraklarına katılınca şehir tamamen sur dışına çıkarak kendine has bir yapı düzeni oluşturmuştur.

Kale şehre hâkim olan tepenin üzerine inşa edilmiştir. Kalenin ilk kuruluşu muhtemelen IX. yüzyılda Bizanslılar zamanında olmuştur. Esas şeklini ise Anadolu Selçuklu hükümdarları II. Kılıcarslan, II. Rükneddin Süleyman Şah ve I. Alâeddin Keykubad dönemlerinde almıştır. Arazinin topografik durumuna uygun eğimli bir alan üzerine yapıldığından kale dıştan bakılınca doğu ve batı taraflarından üç katlı görünüm sergilemektedir. Kalenin yer aldığı tepe, bugünkü kalıntılardan anlaşıldığına göre önceden en dıştan burçlarla desteklenen surlarla kuşatılmış, tepenin en yüksek kısmı olan kuzey tarafa ise iç kale yapılmıştır. Dış surların kuşattığı alan oval biçimine yakın olup kuzey-güney doğrultusunda uzunluğu yaklaşık 400 m., doğu-batı doğrultusunda genişliği 110-201 m. arasında değişmektedir. Bu eserden iç kale kısmen günümüze gelmiş, şehri kuşatan dış surlardan ise birkaç burç ve duvar parçası ayakta kalabilmiştir. Dış surların aslında kaç burçla desteklendiği bilinmemekte, Matrakçı Nasuh'un minyatüründe

dış surda yirmi iki burç görülmektedir. Bugün kaleye giriş güney cephesinde yer alan kapıdan sağlanmaktadır. Kalede iç kale, Alâeddin Camii, Hatıroğlu Çeşmesi ve Rahmaniye Camii ile Alâeddin mahallesi bulunmaktadır.

İç kale dıştan çarpık planlı ve dört yandan burçlarla desteklenen surla

kuşatılmıştır. Batı ve kuzey tarafında yer alan sur ve burçlar yıkılmış olup doğu ve güney cephelerindeki toplam yedi burç zamanımıza kadar gelmiştir. Güneybatı köşesindeki burcun yarısı yıkılıp içi doldurularak üzerine saat kulesi yapılmıştır. Sadece güney cephesindeki ana burç ile bitişiğindeki iki burcun içindeki ahşap katlar kısmen günümüze intikal etmiştir. Burçlara ulaşımı sağlayan sur duvarları kalın inşa edilmiş, fakat bunların mazgallı duvar korkulukları bugüne kadar gelmemiştir. Güney cephesindeki ana burcun doğu yüzüne üç dilimli taca sahip siren figürü işlenmiştir. Niğde Müzesi'nde kaleye ait 814 (1411-12) tarihli tamir kitâbesi bulunmaktadır.

Murad Paşa Külliyesi (1072/1661-62) cami, türbe, han, hamam ve çeşmeden oluşmaktadır. Ayrıca 1 Cemâziyelevvel 1081 (16 Eylül 1670) tarihli vakfiyeden külliyenin medrese ve muallimhâneye de sahip olduğu öğrenilmektedir. Külliye elemanlarından çeşme hariç diğerlerinin Murad Paşa tarafından XVII. yüzyılın ortalarına doğru inşa ettirildiği anlaşılmaktadır. Külliyenin merkezini oluşturan caminin harim kısmı enine dikdörtgen planlı olup yanlarda atılan ikişer sivri kemerle üç bölüme ayrılmıştır. Mihrap önü ile doğu kısmı birer büyük kubbeyle, batı kısmı ise arka arkaya iki küçük kubbeyle kapatılmıştır. Caminin kuzeybatı köşesine yerleştirilen ve harimin kuzeybatı tarafındaki sivri kemerli açıklıktan girilen türbe içten kare, dıştan sekizgen plana sahiptir. Yapı alttan tromplu kubbeyle, üstten pramidal külâhla örtülmüştür. Han yan yana beşik tonoz örtülü iki nef halinde düzenlenmiş tek katlı bir yapıdır. Hamam soyunmalık, ılıklık, sıcaklık ve sıcaklığa bitişik su deposu ile külhandan oluşur. Tromplu kubbe ile örtülen sıcaklık bölümü kare planlı olup güneyinde bir halvet hücresi mevcuttur.

Camiler ve Mescidler. Alâeddin Camii (620/1223), mihraba dik üç nefli gibi düzenlenen yapıda mihrap önü yan yana üç kubbe ile enine bir nef şeklinde ele alınmıştır (bk. ALÂEDDİN CAMİİ). Sungur Ağa Camii (735/1335 yılı civarı) İlhanlılar'ın Niğde valisi Sungur Ağa tarafından yaptırılmış olup mihraba dik beş nefli bir yapıdır (bk. SUNGUR AĞA CAMİİ ve TÜRBESİ). Kıble Mescidi (928-992/1522-1584) pandantifli kubbeli harim kısmından ibarettir. Dışarı (Çelebi Hüsâmeddin) Camii'ni (XVI. yüzyıl) Hüsâmeddin Ağa inşa ettirmiştir. Yapı pandantifli kubbeli harim, üç kubbeli son cemaat yeri ve kuzeybatı köşesinde yer alan tek

şerefeli minareden oluşur. Hacı Hasan tarafından yaptırılan Kığılı (Pazar) Camii (1106/1694-95), tromplu kubbeli harimle kuzeydoğu köşesine yerleştirilen tek şerefeli minareden meydana gelir. Harim doğu cephesinden sivri kemerle orta mekâna açılan eyvanla genişletilmiştir. Niğde'de günümüze gelen on altı camiden on tanesi ahşap tavanlıdır. Dârüzzikir Mescidi (XV. yüzyılın başı), Şah Mescidi (XV. yüzyılın ilk yarısı), Hanım Camii (856/1452), Sır Ali Mescidi (1124/1712 yılı civarı) ve Cullaz Mescidi'nde (bugünkü yapı 1176/1762-63, ilk yapı muhtemelen XV. yüzyıl) ahşap tavanlar sivri kemerler yardımıyla taş ve mermer sütunlara oturtulmuştur. Dârüzzikir Mescidi iki sıra sütunla mihraba paralel üç nefe, diğerleri tek sıra sütunla iki nefe ayrılmıştır. Hanım Camii Hacı Dursun tarafından, Cullaz Mescidi Hacı Osman Seyyid ve Hacı Ömer Seyyid tarafından yaptırılmıştır. Niğde'de bu tip camiler ilk defa Karamanoğulları Beyliği döneminde inşa edilmiştir. Ayrıca bu özellikteki camiler, Anadolu Selçuklu ve diğer beyliklerin mimarilerinde de görülür. Eskiciler Mescidi (816/1413), Hacı Mahmud tarafından inşa edilmiş olup ahşap tavanlı camiler grubuna girer. Harim kısmı ortada mukarnas başlıklı iki ahşap sütuna, yanlarda duvarlara oturan iki ana kirişle mihraba dik üç nefe ayrılmıştır. Günümüze kadar gelen izlerden, ahşap sütun ve başlıkları ile tavanın tamamen kalem işi tekniğinde çeşitli geometrik ve bitkisel motiflerle süslendiği anlaşılmaktadır. Abdurrahman Paşa'nın inşa ettirdiği Rahmaniye Camii (1160/1747), Dört Ayak (Künkbaşı) Camii (1178/1764-65), Kemâlî Ümmî Mescidi (XVIII. yüzyılın ikinci yarısı) ve Fesleğen Camii'nin (ilk yapı muhtemelen XVII. yüzyıl) harimleri doğrudan duvarlara oturan düz ahşap tavanla örtülmüştür. Ahşap tavanlı cami ve mescidlerde son cemaat yeri sadece Eskiciler Mescidi, Rahmaniye Camii ve Dört Ayak Camii'nde mevcuttur; son cemaat yerleri üçer sivri kemer gözlüdür. Ayrıca Hanım Camii, Rahmaniye Camii, Şah Mescidi, Sır Ali Camii, Dört Ayak Camii ve Fesleğen Camii'nde tek şerefeli minarelere yer verilmiştir; bunlardan ilk iki yapı hariç diğerleri sonradan inşa edilmiştir.

Medrese. Niğde'de günümüze kadar sadece, Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey'in oğlu Ali Bey tarafından yaptırılan Akmedrese (812/1409-10) gelmiştir. Dıştan 21,80 × 24,50 m. ölçülerinde olan yapı açık avlulu, eyvanlı ve iki katlı medreseler grubuna girer (bk. AKMEDRESE).

Dergâh. Zamanımıza ulaşan Esen Bey Dergâhı (884/1479-80) Hacı Hamza

tarafından inşa edilmiştir. Dergâh mescidle buna bitişik mekândan oluşur ve Esen Bey Türbesi'nin

batı duvarından istifade edilerek yapılmıştır. Mescidle doğu tarafındaki mekân ahşap kirişlemeli düz toprak damla örtülmüş, 3,10 × 4,20 m. ölçülerindeki yapının içinde ocak ve dolap nişlerine yer verilmiştir.

Türbeler ve Kümbetler. Şehirde mevcut olan türbeler farklı planlarda ele alınmış olup tek katlı yapılmıştır. Gündoğdu Türbesi'nde (745/1344 yılı civarı) kare gövdenin köşeleri üst kısımda üçer üçgenle pahlanarak on iki kenarlı kısa bir kasnak oluşturulmuştur. Yapı içten tromplu kubbeyle, üstten onikigen piramit külâhla örtülmüştür. Esen Bey Türbesi (XV. yüzyılın ilk yarısı) ve Kemâlî Ümmî Türbesi de (880/ 1475-76 yılı civarı) kare planlı olup tromplu kubbeyle örtülmüştür. Kemâlî Ümmî Türbesi'nin doğu cephesine sonradan mescid yapılmıştır. Kesikbaş Türbesi (XVI. yüzyıl) ve Sır Ali Türbesi (1124/1712 yılı civarı) dikdörtgen planlı ve düz ahşap tavanlıdır. Sır Ali Türbesi'nin planı biraz çarpık olup bitişiğindeki camiyle organik bir bütünlük arzetmektedir. Şeref Ali Türbesi (1865) Hacı Said Paşa tarafından inşa edilmiştir. Dikdörtgen planlı yapı iki birimden oluşmaktadır. Giriş bölümü alttan tromplu kubbeyle, üstten piramidal külâhla örtülerek Selçuklu geleneği devam ettirilmiştir. Geniş sivri kemerli açıklıkla geçilen ikinci bölüm ise mescid olarak düzenlenmiş ve beşik tonozla kapatılmıştır; kıble duvarında küçük bir mihrap bulunmaktadır. Hudâvend Hatun Kümbeti ile (712/1312) Sungur Ağa Türbesi'nde (735/1335 yılı civarı) sekizgen planlı gövde üstte onaltıgene dönüşür. İçten kubbe, dıştan piramidal külâhlı yapılar tek katlı inşa edilmiştir. Hudâvend Hatun Kümbeti oldukça zengin figürlü, bitkisel ve geometrik süslemeleriyle dikkati çeker (bk. HUDÂVEND HATUN KÜMBETİ). Sungur Ağa Türbesi, süslemeleri dışında mimari form bakımından Hudâvend Hatun Kümbeti örnek alınarak sekizgen planda yapılmıştır; bitişiğindeki cami ile organik bütünlük oluşturur. Şah Süleyman Türbesi (XIV. yüzyılın ikinci yarısı) eyvan tipi türbeler grubuna girer. 1931'de yıkılan Beylerbeyi Türbesi de (725/1325) bu plan şemasında inşa edilmiş olup her iki yapı tek katlıdır. Şah Süleyman Türbesi dikdörtgen, Beylerbeyi Türbesi kare planlıdır ve beşik tonozlarla örtülüdür. Şehirde baldaken tipinde sadece Dört Ayak Türbesi (1178/1764-65 yılı civarı) inşa edilmiştir. Kare planlı yapı, "L" biçimindeki dört pâye üzerine sivri kemerler yardımıyla oturan pandantifli kubbeyle örtülmüştür.

Bedesten ve Hanlar. Murad Paşa Külliyesi'ndeki handan başka şehirde iki han daha vardır. Sokullu Mehmed Paşa Bedesteni denilen yapı esasında bir arastadır (982/1574 yılı civarı). Bina, bu türe giren yapıların en uzunlarından biri olup dıştan yaklaşık 14,70 × 76,50 m. ölçülerindedir. Yapı kuzey, güney ve doğu cephelerinde açılan birer kapı, kuzey ve güney cephelerinde birer dükkânla iç mekânda boydan boya uzanan beşik tonozlu sokağın iki tarafına karşılıklı yerleştirilen toplam kırk sekiz dükkân ve dört hücreden oluşur. Bütün mekânlar sivri beşik tonozla kapatılmıştır. Sarı Han (758/1357), Eretna Beyliği döneminde Hacı Mehmed tarafından yaptırılmıştır. Yapı tek katlı ve tek nefli düzenlenerek ön mekâna yer verilmemiştir. 7,40 × 19,40 m. ölçülerindeki iç mekân boydan boya sivri beşik tonozla kapatılmıştır.

Hamamlar. Şehirde Murad Paşa Külliyesi'ndeki hamamdan başka bir hamam daha vardır. Çarşı Hamamı (XVII. yüzyıl) dört eyvanlı ve köşe hücreli hamamlar grubuna girer. Yapı soyunmalık, ılıklık, sıcaklık ve halvetleriyle sıcaklığa bitişik su deposu ve külhandan oluşur. Sıcaklık bölümü, kubbeli merkezî bir mekân etrafında aksiyal olarak tertiplenmiş eyvanlarla köşe halvetlerinden meydana gelir.

Çeşmeler. Niğde'de zamanımıza toplam dokuz çeşme ulaşmıştır. Bunlar Hatıroğlu (666/1267-68), Kıble Mescidi (1522-1584), Murad Paşa (1122/1710), Sır Ali (1124/ 1712), Cullaz (XVIII. yüzyılın ilk yarısı), Nalbantlar (1177/1763-64), Dört Ayak (1178/ 1764-65), Mühürcü (1238/1822-23) ve Kaymakam (1238/1822-23) çeşmeleridir. Hatıroğlu Çeşmesi, Anadolu Selçukluları'ndan günümüze intikal eden birkaç çeşmeden biri olduğu için önemlidir. Hatıroğlu Çeşmesi Hatıroğlu Mesud, Murad Paşa Çeşmesi Abdülgafur Paşa, Dört Ayak Çeşmesi Ebûbekir Ağa, Mühürcü Çeşmesi Seyyid Hâfız Ağa ve Kaymakam Çeşmesi Kaymakam Mustafa Ağa tarafından yaptırılmıştır. Hatıroğlu Çeşmesi'nin ön kısmı yuvarlak kemerli, diğerleri sivri kemerli niş halinde düzenlenmiş ve özellikle Murad Paşa, Sır Ali, Cullaz ve Mühürcü çeşmelerinde ana nişler oldukça derin tutulmuştur. Nişlerin derin tutulması bölgesel bir özelliktir. Kıble Mescidi, Dört Ayak ve Kaymakam çeşmeleri dışında diğerlerinin arka tarafında önceden birer su deposu olduğu, fakat sonradan yıkıldığı anlaşılmaktadır.

Saat Kulesi. XIX. yüzyılın sonlarında veya II. Abdülhamid'in yirmi beşinci senesine istinaden 1319'da (1901-1902) yapılmış olduğu sanılmaktadır. İç kalenin güneybatı köşesindeki burcun yarısı yıkılıp içi doldurularak üstüne inşa edilmiştir. Minare biçimini andıracak şekilde yapılan ve dört bölümden oluşan kule burçtan itibaren yaklaşık 20 m. yüksekliğindedir ve alttan yukarıya doğru hafifçe incelmektedir. Kaide ve gövde ongen planlıdır. Yapı halen fonksiyonunu sürdürmektedir. Kaynaklarda ayrıca elli dokuz cami ve mescid, sekiz medrese, iki imaret, bir türbe, on dört tekke ve zâviye, iki han ve bir bedestenin ismi tesbit edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 617; P. Lucas, Deuxième voyage, Paris 1712, I, 182; Cuinet, I, 835-841; Mehmed Hayri, Türkiye'nin Sıhhi İctimai Coğrafyası: Niğde Sancağı, Ankara 1922; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1931, I, 105-151; a.mlf., Niğde Türk Anıtları (trc. Ahmed Akif Tütenk), Ankara 1962; Halil Edhem, Niğde Kılavuzu, İstanbul 1936; E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 158-176; A. Galanti, Niğde ve Bor Tarihi, İstanbul 1951; Ali Kızıltan, Anadolu Beyliklerinde Cami ve Mescitler, İstanbul 1958, s. 32; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, I, 264-266; K. Otto-Dorn, "Darstellungen des Turca-Chinesischen Tierzyklus in der Islamischen Kunst", Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens, İstanbul 1963, s. 148; Cumhuriyet'in 50. Yılında Niğde İl Yıllığı, Ankara 1973; Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrabları, Ankara 1976, tür.yer.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı,

İstanbul 1984, II, 43-45, 186, 201; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 238-243; Mustafa Oflaz, 16. Yüzyılda Niğde Sancağı (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993, s. 92-94; Hakkı Acun, Anadolu Saat Kuleleri, Ankara 1994, s. 33; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu

Türbeleri, Ankara 1996, s. 174-182; İlhan Gedik, 20. Yüzyıl Başlarında Niğde, Niğde 1996; Halit Çal, Niğde Şehrindeki Ahşap Tavanlı Cami ve Mescitler, Ankara 2000; Mehmet Özkarcı, Niğde'de Türk Mimarisi, Ankara 2001; M. Zeki Oral, "Niğde Tarihi: Alâeddin-Ak Medrese", Akpınar, I/11, Niğde 1935, s. 4-10; a.mlf., "Selçuk Sanatına Ait Bir Şaheser: Hüdavend Türbesi", a.e., IV/39 (1939), s. 1-16; Ali Saim Ülgen, "Niğde'de Ak Medrese", VD, II (1942), s. 81-82; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Karamanoğlu Ali Bey Vakfiyesi", a.e., II (1942), s. 45-80; Gönül Öney, "Niğde Hüdavent Hatun Türbesi Figürlü Kabartmaları", TTK Belleten, XXXI/122 (1967), s. 143-167; Hüdavendigâr Akmaydalı, "Niğde Sungur Bey Camii", VD, XIX (1985), s. 151-153; Besim Darkot, "Niğde", İA, IX, 255-256; "Niğde", YA, VIII, 6146-6216.

Mehmet Özkarcı

NİHÂVEND

(نهاوند)

İran'da tarihî bir şehir.

İran'ın batısında Hemedan şehrinin 60 km. kadar güneyinde Gâmâsâb (Gâmesiyâb) suyunun bir kolu üzerinde denizden 1790 m. yüksekte kurulmuştur. İran'ın batısındaki Kirmanşah'ı, ülkenin merkezî kesimindeki İsfahan'a bağlayan yol üzerinde bulunması şehrin önemini arttırır. Tarihi antik çağlara kadar inen şehir Sâsânîler devrinde önemli bir merkez halini almış ve yönetimi Kārin ailesine verilmiştir. Bu dönemde şehirde bir âteşkede bulunduğu belirtilmektedir. Ortaçağ kaynaklarında Cibâl bölgesine bağlı bir yerleşim yeri olarak zikredilen Nihâvend'in polo oyunu sopalarının imal edildiği söğüt ağaçları, tabutlara güzel kokması için konulan kamışları, mektuplar için bal mumu gibi kullanılan siyah kili ve safranının bolluğu ile bilindiği kaydedilir (İbnü'l-Fakīh, s. 259-260; İstahrî, s. 199-200; Yâkūt, V, 362). Nihâvend'in suları ile bağ, bahçe ve bostanlarının bolluğuna dikkat çeken İstahrî burada biri eski iki caminin bulunduğunu yazar (Mesâlik, s. 199).

Nihâvend, İslâm tarihinde Hz. Ömer döneminde 21 (642) yılında müslümanlarla Sâsânî ordusu arasında cereyan eden ve müslümanların zaferiyle sonuçlanan savaş dolayısıyla meşhur olmuştur. Sâsânî Hükümdarı Kisrâ III. Yezdicerd, Kādisiye Savaşı'nda (15/636) İslâm ordusu karşısında ağır bir yenilgiye uğramış, ertesi yıl başşehir Medâin'in müslümanların eline geçmesine engel olamamış, Celûlâ Savaşı'ndan (16/637) sonra Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin Hulvân'a yürümesi üzerine İsfahan'a kaçmıştı (19/640). Bu gelişmelerin ardından Rey, Kūmis, İsfahan, Hemedan ve Mâh halkları, müslümanları ülkelerinden çıkarmak amacıyla III. Yezdicerd'in öncülüğünde Nihâvend'de toplandılar (20/ 641). III. Yezdicerd, büyük çabalarla topladığı ordunun başına Fîrûzân'ı (veya Zü'l-Hâcibeyn Merdânşah b. Hürmüz) kumandan tayin etti. Sâsânî ordusunun mevcudu hakkında 60-150.000 arasında değişen rakamlar verilmekte, ayrıca çok sayıda file sahip oldukları kaydedilmektedir.

Sâsânîler'in hazırlıklarını Kûfe Valisi Sa'd b. Ebû Vakkās'tan haber alan Hz. Ömer, Kûfe ve Basralılar'dan oluşan birlikleri Nihâvend'e gönderdi. Ayrıca bu orduyu içlerinde Mugīre b. Şu'be'nin de bulunduğu askerlerle Medine'den takviye etti, Ahvaz'da bulunan askerleri de buraya yolladı. Ordunun kumandanlığına Kesker Valisi Nu'mân b. Mukarrin tayin edildi. Kaynaklarda İslâm ordusunda bulunan askerlerin sayısının 30.000 olduğu kaydedilir. Aralarında Huzeyfe b. Yemân, Cerîr b. Abdullah, Mugīre b. Şu'be, Eş'as b. Kays, Abdullah b. Ömer, Ka'kā' b. Amr, Amr b. Ma'dîkerib, Tuleyha b. Huveylid, Kays b. Mekşûh gibi ünlü kişilerin de bulunduğu İslâm ordusu Nihâvend'e 3 fersah uzaklıktaki İsfîzehân'da konakladı. Tuleyha b. Huveylid savaştan önce Nihâvend'e giderek bölgeyi inceledi. Nu'mân b. Mukarrin öncü birliklerin başına kardeşi Nuaym'ı, sağ ve sol kanatlara Huzeyfe b. Yemân ve diğer kardeşi Süveyd'i, kılıçlı askerlerin başına Ka'kā' b. Amr'ı, artçıların başına da Mücâşi' b. Mes'ûd'u tayin etti. Nu'mân b. Mukarrin geri çekilme ve kaçma taktiği uygulayarak Sâsânî ordusunun siperlerden çıkmasını sağladı. Üç gün süren savaşın son gününde Nu'mân b. Mukarrin şehid düştü; kumandanlığı Hz. Ömer'in daha önce emrettiği gibi Huzeyfe b. Yemân üstlendi. Savaş neticesinde Sâsânî ordusu tamamen dağıldı. Zaferden sonra Nihâvend'i kuşatan müslümanlar eman karşılığında kapıları açılan şehre kolayca girdiler (21/642). Nihâvend merzübânı, Huzeyfe b. Yemân ile her yıl belli miktarda vergi vermek üzere anlaşma yaptı. Nihâvend savaşı İslâm tarihinde önemli bir dönüm noktası oldu. Sâsânîler mağlûbiyetin ardından bir daha toparlanamadılar. Nihâvend zaferi Dînever, Hemedan ve İsfahan gibi bölgede bulunan Sâsânîler'e ait birçok şehrin fethine zemin hazırladı. Bu sebeple Nihâvend zaferine "fethu'l-fütûh" adı verilmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyan döneminde Nihâvend gelirleri Basralılar'a tahsis edildi ve şehir Mâhulbasra diye anılmaya başlandı (Belâzürî, s. 439). Nihâvend'in adı bundan sonra kaynaklarda önemlileri aşağıda sıralanacak çeşitli olaylar sebebiyle zikredilmektedir. Abbâsîler'in kuruluşunda önemli rol oynayan kumandanlardan Kahtabe b. Şebîb karşısında yenilgiye uğrayan Emevî ordusundan geride kalan askerler Nihâvend'de toplandı. Şehirde Suriyeli askerlerin yanı sıra Abbâsîler'e muhalif Horasanlı askerler de bulunuyordu. Nihâvend bir süre Kahtabe'nin oğlu Hasan tarafından kuşatıldıktan sonra Kahtabe de buraya ulaştı. Kahtabe, şehri savunan Mâlik b. Edhem el-Bâhilî ile anlaşıp Suriyeliler'e eman verdikten sonra Horasanlılar'ı kılıçtan geçirdi

(131/749). Dînever ve Hemedan gibi şehirleri alıp Dînever merkezli bir devlet kuran Hasanveyh b. Hüseyin el-Berzîkânî 348 (959) yılında Nihâvend'e hâkim oldu. Şehir elli yıldan fazla Hasanveyhîler'in hâkimiyetinde kaldı. 418'de (1027) Deylem reisi Ali b. İmrân ve müttefiklerine karşı Nihâvend'de büyük bir zafer kazanan Kâkûyîler'in kurucusu Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'in ölümünden (433/1041) sonra İsfahan tahtına büyük oğlu Zahîrüddin Ebû Mansûr Ferâmurz geçince ortanca oğlu Ebû Kâlîcâr Gerşâsb kardeşi Ferâmurz'a bağlı olarak Nihâvend'de yönetimi eline aldı. Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk, Nihâvend yakınlarındaki Sehne adlı köyde bir bâtınî fedaisi tarafından öldürüldü. Muhammed Tapar'ın Bağdat'tan ayrılması üzerine Nihâvend istikametinde onu takibe çıkan kardeşi Berkyaruk Rûzrâver'de ona yetişti ve burada iki taraf arasında bir antlaşma imzalandı. 499 (1105-1106) yılında Selçuklu ailesinden Mengüpars b. Böri-Pars İsfahan'dan gelip Nihâvend'e hâkim oldu ve adına hutbe okuttu. Mengüpars Sultan Muhammed Tapar'ın girişimleriyle yakalanıp İsfahan'a götürüldü ve hapsedildi. Aynı yıl Nihâvend'de peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkıp etrafına çok sayıda taraftar toplayan bir kişi burada öldürüldü. XII. yüzyılın ortalarında İldenizliler'in hâkimiyeti altına giren şehir, Şemseddin İldeniz'in ölümünü (571/1175) fırsat bilen Hûzistan hâkimi Muhammed Afşar Şümle (Aydoğdu) tarafından ele geçirildi. Ancak Nusretüddin Cihan Pehlivan,

Muhammed Afşar'ı kısa bir süre sonra bertaraf etti.

XIII-XV. yüzyıllarda İran'a hâkim olan devletlerin idaresi altında kalan Nihâvend, Safevîler'in hâkimiyeti sırasında Osmanlılar'la olan mücadelede tekrar öne çıktı. Bağdat Valisi Cigalazâde Sinan Paşa 996 (1588) yılı sonlarında Nihâvend üzerine yürüyüp şehri ele geçirdi ve burada bir kale inşa ettirdi. Şah I. Abbas şehri geri almak için uğraştıysa da bozguna uğrayarak geri çekildi. Sinan Paşa bu saldırı sebebiyle kaleyi toplarla takviye etti. Bu dönemde Nihâvend bir Osmanlı beylerbeyiliği haline getirildi. 1590 Osmanlı-Safevî barış görüşmeleri sırasında Osmanlı-Safevî sınırını tesbit amaçlı müzakerelerde Nihâvend üzerinde uzun tartışmalar yapıldı (Kütükoğlu, s. 201-206) ve neticede şehir Osmanlı idaresinde kaldı. Şah I. Abbas 1603'te şehri ele geçirdi. Evliya Çelebi, Nihâvend'in II. Osman zamanında Halil Paşa (Kayserili), IV. Murad devrinde Hüsrev Paşa tarafından tahrip edildiğini, kalesinin müstahkem olup içinde 1000 kadar ev,

dört cami bulunduğunu, 700 muhafız tarafından korunduğunu yazar. Evliya Çelebi ayrıca burasının bir han tarafından idare edildiğini, 150 köyü olan bir eyalet durumunda olduğunu da belirtir (Seyahatnâme, IV, 341-343). Nihâvend 1136'daki (1724) Osmanlı harekâtı sırasında Hemedan ve Revan'ın alınmasının ardından savaşmaksızın teslim oldu. Ancak 1142'de (1730) Nâdir Şah tarafından geri alındı. Günümüzde Hemedan'a bağlı bir yerleşim birimi olan Nihâvend'in nüfusu XX. yüzyılın başlarında 5-6000 civarında iken bu sayı 1996'da 65.164'e, 2006 yılı başlarına ait tahminlere göre de 77.000'e ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1985, s. 147-149; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 433-439; Dîneverî, el-Aẖbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 133-138; İbnü'l-Fakīh, Muẖtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 258-260; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), IV, 114-136; VII, 404-409; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 331-333; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 199-200; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1415/1995, III, 171-182; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 361-363; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 5-16; V, 398-400; VIII, 705-706; IX, 495; X, 204, 331, 398-399; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIX, 250-260; İbn Kesîr, el-Bidâye, VI, 105-112; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 341-343; Ahmed Zeynî Dahlân, el-Fütûḥâtü'l-İslâmiyye, Kahire 1387/1968, I, 120-126; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 196-197; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 183-185, 201-206; V. Minorsky, "Nihâvend", İA, IX, 257.

İbrahim Sarıçam

NİHÂVEND

(نهاوند)

Türk mûsikisinde bir şed makam.

Eski devirlerde Türk mûsikisi makamlarına ırak, hicaz, nişâbur (nişâpur), tebriz gibi şehir veya bölge ismi verme âdeti çerçevesinde, İran'da bir şehir olan Nihâvend de bir makam ismi olarak anılagelmiştir. Bugün kullanılmakta olan nihâvend makamının eski ismi "nihâvend-i rûmî"dir. Bu isim, nihâvend makamını "nihâvend-i kebîr" adlı diğer bir makamdan ayırmak için kullanılmış, fakat sonraları terkedilerek sadece nihâvend ismi kalmıştır. Nihâvend makamı bûselik makamı dizisinin rast perdesine göçürülmesiyle elde edilmiş, buna göre dizisi, rast perdesindeki bûselik beşlisine nevâ perdesinde kürdî ve hicaz dörtlülerinin eklenmesiyle oluşmuştur. Güçlüsü beşli ile dörtlünün ek yerindeki nevâ perdesi olup bu perdede çoğunlukla kürdî, bazan hicaz çeşnileriyle yarım karar yapılır. Makamın genel seyir karakteri "inici-çıkıcı" ise de özellikle son yüzyılda çok kullanılan bu makam çıkıcı veya inici olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Nihâvend makamı dizisi Batı mûsikisi bakımından sol minördür. Güçlü üzerinde kürdî dörtlüsü bulunan dizi eski minör, hicaz bulunan dizi ise armonik minördür. Makamın bu minör yapısı, Batı müziğinde olduğu gibi tonların komşuluğunun getirdiği asma karar imkânlarına da yansır. Nihâvend makamı asma kararlar bakımından oldukça renklidir. Makamın seyri sırasında altıncı derece nîm hisar perdesinde çârgâh, dördüncü derece çârgâh perdesinde bûselik çeşnisiyle asma kararlar yapılabilir. Fakat bu kalışlar için tiz tarafta la küçük mücennep bemolünün de (nîm-şehnaz perdesi) seyre karışması gerekir. Çünkü bu iki kalış da minör-majör ilişkisinden doğmakta olup çârgâhtaki kalış do majör, nîm hisardaki kalış ise mi bemol minördür ve her iki ton sol minörün yani nihâvend dizisinin yakın komşusudur.

Ayrıca kürdî perdesi de (si bemol) bir asma karar perdesidir. Bu perdede yine majör-minör ilişkisinin bir sonucu olarak çârgâh çeşnisiyle asma karar

yapılabilir (sol minörsi bemol majör ilişkisi). Bunun dışında dügâh perdesinde de kürdî çeşnisi ile kalınabilir.

En çok kullanılan şekliyle eğer nevâda kürdî çeşnisiyle yarım karar yapılmışsa aynı perdede hicaz çeşnisiyle de asma karar yapılabilir. Bu perdede bazan nîm hisar yerine dik hisar perdesi getirilerek uşşak dörtlüsü ile küçük bir kalış yapılabilir. Bu çeşni makamın esas yapısında olmayan bir geçkiden ibarettir ve ihtiyarîdir. Nihâvend makamı seyrine bazan kısa bir neveser dizisinin karıştığı olur. Bu sol minörün sol minör oryantale olan geçkisidir.

Gerek pest gerekse tiz taraftan genişleyebilen nihâvend makamının tiz taraftaki genişlemesi, durak üzerinde bulunan bûselik beşlisinin tiz durak gerdâniye perdesi üzerine simetrik olarak göçürülmesiyle yapılır. Bu genişleme sonucunda nevâ perdesi üzerinde kürdî dörtlüsü bulunan dizi kullanılıyorsa nevâda kürdî dizisi, hicaz dörtlüsü bulunan dizi kullanılıyorsa nevâda hümâyun dizisi oluşur.

Pest taraftan yapılan genişlemede ise yegâh perdesine hicaz dörtlüsü getirilerek yegâhta bir hümâyun dizisi meydana gelir.

Nota yazımında donanımına si ve mi için küçük mücennep bemolleri konulan nihâvend makamının yeden sesi portenin birinci aralığındaki bakiye diyezli fa (ırak) perdesidir. Nihâvend makamının seyrine durak veya güçlü perdesi civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık gezinilip güçlü perdesinde kullanılan çeşniye göre yarım karar yapılır. Bu karışık gezinti sırasında gereken yerlerde asma kararlar da yapılıp yine karışık gezinilerek genişlemiş bölgeler de gösterildikten sonra ana diziye dönülür ve bu dizi ile rast perdesinde bûselik çeşnisiyle ve genellikle yedenli tam karar yapılır.

Hacı Fâik Bey’in zencir usulünde, “Visâl-i yâre gönül sarf-ı himmet istermiş”, Ali Rifat Çağatay’ın lenk fahte usulünde, “Zülfün görenlerin hep bahtı siyâh olurmuş” mısraıyla başlayan besteleri; İsmail Hakkı Bey’in, “Seni hükm-i ezel âşûb-ı devrân etmek istermiş” mısraıyla başlayan ağır semâisiyle Tanbûrî Ali Efendi’nin, “Bilmezdim özüm gamzene meftûn imişim ben” mısraıyla başlayan yürük semâisi; Hacı Ârif Bey’in curcuna

usulünde, “Uyur dâim uyanmazdı benim baht-ı siyehkârım” ve ağır aksak usulünde, “Ahterî düşkün garîb ü âşık u âvâreyim” mısraıyla başlayan şarkıları; Vardakosta Ahmed Ağa’nın Mevlevî âyiniyle Doğan Ergin’in sofyan usulünde, “Şeyhimin illeri uzaktır yolları”, Ahmet Hatipoğlu’nun aynı usulde, “Nice feryâd edip zârî kılam ben” mısralarıyla başlayan ilâhileri bu makamın en güzel örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/I, vr. 16a, 26b-27a; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 25; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 75-76; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 264; IV, 266; Özkan, TMNU, s. 208-213; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 208, 331.

İsmail Hakkı Özkan

en-NİHÂYE

(النهاية)

Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) el-Bidâye ve'n-nihâye'sinin el-Fiten ve'l-melâḥim adıyla da anılan, kıyamet alâmetleri ve âhiret ahvaline dair ikinci bölümü

(bk. el-BİDÂYE ve'n-NİHÂYE; el-FİTEN ve'l-MELÂHİM).

en-NİHÂYE

(النهاية)

Mecdüddin İbnü’l-Esîr’in (ö. 606/1210) garîbü’l-hadîse dair eseri.

Tam adı en-Nihâye fî ġarîbi’l-ḥadîs̱ ve’l-es̱er (Nihâyetü’n-naẓar fî ġarîbi’l-ḥadîs̱ ve’l-es̱er) olup garîbü’l-hadîs alanında daha önce telif edilen kitapların muhtevasını içerdiği için müellif ona en-Nihâye adını vermiştir. Eserin yazıldığı döneme kadar bu alanın en muteber çalışmaları olarak Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm ile Hattâbî’nin Ġarîbü’l-ḥadîs̱, Ahmed b. Muhammed el-Herevî’nin Kitâbü’l-Ġarîbeyn, Zemahşerî’nin el-Fâ᾿iḳ fî ġarîbi’l-ḥadîs̱ ve Ebû Mûsâ el-Medînî’nin Mecmûʿu’l-muġīs̱ fî ġarîbeyi’l-Ḳur᾿ân ve’l-ḥadîs̱ adlı kitapları kabul edilmekteydi. Bir kısmı hadisleri müsned tertibine göre sıralayan, bazıları hem Kur’an hem hadislerdeki garîb kelimeleri açıklayan bu eserlerin her birinde metot ve muhteva açısından kullanım zorlukları bulunmaktaydı. İbnü’l-Esîr, bu kitapların en kapsamlısı olan Ahmed b. Muhammed el-Herevî’nin çalışması ile onu tamamlamak için yazılan Ebû Mûsâ el-Medînî’nin eserini esas alarak sadece hadislerdeki garîb kelimeleri açıklamıştır. Eserine bunların yanında çeşitli kaynaklardan derlediği hadis ve eserlerdeki garîb kelimeleri ilâve etmiştir. Bu iki çalışmanın madde başlarını ve içindeki hadisleri bir araya getirdikten başka her iki eserdeki mükerrer lafızları ayıklamış ve diğer hadis kitaplarından tesbit ettiği başka garîb kelimeleri de eklemiştir. İbnü’l-Esîr, en-Nihâye’de Ahmed b. Muhammed el-Herevî’nin eserinden aldığı hadisler için “he”, Ebû Mûsâ’nın eserinden aldıkları için “sîn” rumuzunu kullanmış, kendi ilâveleri için herhangi bir işaret koymamıştır. Ancak kitabın nâşirlerinden Tâhir Ahmed ez-Zâvî ile Mahmûd Muhammed et-Tanâhî müellifin ilâvelerinin başına yıldız (*) işareti koymuştur.

Müellif en-Nihâye’nin mukaddimesinde garîbü’l-hadîs ilminin doğuşu, gelişmesi, bu alanda yazılan eserlerin metotları hakkında bilgi vermiş ve bunların eksik yönlerini kendi eserinde telâfi etmeye çalıştığını belirtmiştir. Eserini kelimelerin ilk üç harfine göre alfabetik olarak düzenlemiş, ilk iki harfe göre de bab başlıkları koymuştur. İbn Kuteybe, Hattâbî ve özellikle

Zemahşerî’den sık sık iktibaslarda bulunmuş, çoğunlukla faydalandığı kaynakları zikretmekle birlikte kaynak göstermeden alıntı yaptığı da olmuş, bazan da kaynakları eleştirmiştir. İbnü’l-Esîr’in en-Nihâye’de modern alfabetik sıralama yöntemine yakın bir sistem geliştirmesi bazı muhaddislerin övgüsünü kazanmıştır (Sehâvî, III, 49; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, II, 185).

İbnü’l-Esîr kitabında sözlük açıklamalarıyla yetinmeyip zaman zaman ilmî birikimini de göstermiş, ele aldığı kelimenin bulunduğu rivayetle ilgili bir meseleyi kısaca izah etmiş (I, 231), bazı fıkhî ihtilâflara dair görüşünü açıklayarak fukahanın kanaatlerini tartışmış (II, 337; III, 325), birbirine zıt gibi görünen hadisler arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışmıştır (I, 106-107; IV, 148). Gramer tartışmalarına da geniş yer vermiş, zaman zaman nahivcilere muhalif kanaatlerini beyan etmiştir (I, 310; V, 118). Bu özellikleri yanında eserde az da olsa bazı sözlerin hadis diye nakledildiği ve bazı kelimelere yanlış anlam verildiği de olmuştur.

en-Nihâye üzerinde ihtisar, zeyil ve manzum hale getirme türlerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Muhtasarları arasında Süyûtî’nin, eserdeki hadis metinlerini çıkarıp sadece garîb kelimelerle açıklamalara yer verdiği ed-Dürrü’n-neşîr telḫîṣu Nihâyeti İbni’l-Es̱îr adlı çalışması meşhurdur (Kahire 1322, en-Nihâye’nin kenarında). en-Nihâye’yi Îsâ b. Muhammed b. Ubeydullah es-Safevî’nin yarı yarıya ihtisar ettiği, Müttakī el-Hindî’nin de eser üzerinde bir muhtasarı bulunduğu kaydedilmektedir. Selâhaddin Hifnî de kitabı Muḫtaṣaru’n-Nihâye fî ġarîbi’l-ḥadîs̱ ve’l-es̱er adıyla kısaltmıştır (Küveyt 1406; Kahire 1411).

Zeyilleri arasında, Safiyyüddin Mahmûd b. Ebû Bekir Muhammed el-Urmevî’nin Ẕeylü’n-Nihâye’si ile Süyûtî’nin ed-Dürrü’n-nes̱îr’e yedi varak kadar ilâvede bulunarak et-Teẕyîl ve’t-teẕnîb ʿalâ Nihâyeti’l-ġarîb adını verdiği kitabı anılabilir (nşr. Abdullah el-Cebbûrî, Riyad 1402/1982, 1403/1983). İbn Berdis, el-Kifâye fi’ḫtiṣâri (fî naẓmi)’n-Nihâye adlı iki ciltlik çalışmasında en-Nihâye’yi kısaltarak manzum hale getirmiştir (Brockelmann, GAL, I, 439). Günümüzde Ebû Abdullah Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş, el-ʿİnâye bi’n-Nihâye ve Fevâtü’n-Nihâye adlarıyla iki zeyil kaleme almış ve bunları eẕ-Ẕeyl ʿale’n-Nihâye fî ġarîbi’l-ḥadîs̱ ve’l-es̱er ismiyle tek cilt haline getirmiştir (Beyrut 1417/1997). Daha

sonra en-Nihâye'yi esas alarak Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, İbn Kuteybe, Hattâbî ve Zemahşerî'nin garîbü'l-hadîse dair eserleriyle Ukberî'nin İʿrâbü'l-ḥadîs̱ʾinden faydalanarak el-Câmiʿ fî ġarîbi'l-ḥadîs̱ adlı çalışmasını yayımlamıştır (I-V, Riyad 1422/ 2001).

en-Nihâye, Arap dili açısından önemli kaynaklardan biri sayıldığından İbn Manzûr Lisânü'l-ʿArab'ında ondan istifade etmiş, ayrıca Nevevî Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt ile el-Minhâc fî şerḥi Ṣaḥîḥi Müslim b. Ḥaccâc'ında, Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî el-Miṣbâḥu'l-münîr fî ġarîbi'ş-şerḥi'l-kebîr'inde ve Murtazâ ez-Zebîdî Tâcü'l-ʿarûs'unda en-Nihâye'ye sık sık başvurmuştur.

Eser önce tek cilt olarak (Tahran 1269, taş baskısı), ardından Abdülazîz b. İsmâil el-Ensârî et-Tahtâvî'nin tashihi ve Süyûtî'nin ed-Dürrü'n-nes̱îr'i ile birlikte dört cilt halinde (Kahire 1311) yayımlanmış, daha sonra Süyûtî'nin ed-Dürrü'n-nes̱îr'i ve Râgıb el-İsfahânî'nin el-Müfredât'ı ile beraber yine dört cilt olarak neşredilmiştir (Kahire 1318, 1322). Kitabın I. cildinin ilk sayfasında bu baskıda Ebû Ahmed Hasan b. Abdullah el-Askerî'nin Taṣḥîfâtü'l-muḥaddis̱în fî ġarîbi'l-ḥadîs̱'inin de yer alacağı kaydedilmişse de bu eser yayımlanmamıştır. en-Nihâye'nin el-Matbaatü'l-Osmâniyye baskısı (Kahire 1311) neşirlerin en güveniliri olmakla birlikte diğer baskılarda olduğu gibi onda da yanlış okumadan kaynaklanan hatalar mevcuttur. Kitabın en sağlıklı neşri, Tâhir Ahmed ez-Zâvî (eserin ilk üç cildinin neşrine katılmıştır) ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî'nin gerçekleştirdiği beş ciltlik baskısıdır (Kahire 1383-1385/1963-1965; Beyrut 1383/1963; Lahor 1390/1970).

İbnü'l-Esîr'in en-Nihâye'den sonra kaleme aldığı Menâlü'ṭ-ṭâlib fî şerḥi Ṭıvâli'l-ġarâʾib adlı eseri büyük ölçüde en-Nihâye'yi tamamlayan bir çalışma olmakla birlikte burada daha çok uzun metinli rivayetlere yer verilmiş ve bunların hem kelimeleri hem metinleri şerhedilmiştir (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Mekke-Kahire 1400-1403/1980-1983). Bağdatlı İsmâil Paşa, müellifin Nihâyetü'l-es̱îriyye fî luġāti'l-ḥadîs̱iyye adlı bir diğer eserine işaret etmekteyse de (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 3) başka kaynaklarda onun böyle bir çalışmasından söz edilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdüddin İbnü'l-Esîr, en-Nihâye fî ġarîbi'l-ḥadîs̱ ve'l-es̱er (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Kahire 1383-85/1963-65, I-V, bk. neşredenin girişi, I, 34-41; a.mlf., el-Menâlü'ṭ-ṭâlib fî şerḥi ṭıvâli'l-ġarâʾib (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Medenî), neşredenin girişi, s. 34-41; İbn Manzûr, Lisânü'l-ʿArab, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 8; Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 49; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/ 1979, II, 185-186; a.mlf., et-Tez̠yîl ve't-tez̠nîb ʿalâ Nihâyeti'l-ġarîb (nşr. Abdullah el-Cübûrî), Riyad 1403/1983, neşredenin girişi, s. 8-13; M. Murtazâ ez-Zebîdî, Tâcü'l-ʿarûs (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1385/1965, Mukaddime, I, 6; Şerefeddin [Yaltkaya], İbn Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ, İstanbul 1322, s. 26-37; Brockelmann, GAL, I, 438-439; Suppl., I, 605-607; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 3; J. A. Haywood, Arabic Lexicography, Leiden 1960, s. 107-108; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, I, 60-62; Muhammed Abdullah el-Hamdân, Benü'l-Es̱îr: el-Fürsânü's̱-s̱elâse, Tâif 1393/1974, s. 31-34; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/ 1983, s. 259; Hâris Süleyman ed-Dârî, "el-İmâm Mecdüddîn İbnü'l-Eşîr ve cühûdühû fi'l-ḥadîşi'ş-şerîf", Buḥûs̱ nedveti Ebnâʾi'l-Es̱îr, Musul 1983, s. 5-40; Fâtıma Hamza er-Râzî, "Ḥareketü't-teʾlîf fî luġati ġarîbi'l-ḥadîş", el-Mevrid, IX, Bağdad 1981, s. 72; Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, "Mecdüddîn İbnü'l-Eşîr ve cühûdühû fî ʿilmi ġarîbi'l-ḥadîs", Mecelletü Külliyyeti'l-luġati'l-ʿArabiyye Câmiʿatü Ümmi'l-ḳurâ, I/1, Mekke 1401-1402/ 1980-81, s. 39-72.

İbrahim Hatiboğlu

NİHAYET

(النهاية)

Sülûkün sonu anlamında tasavvuf terimi.

Tasavvufta sülûkün başlangıcına bidâyet, sonuna nihâyet, sülûke yeni başlayanlara mübtedî (ehl-i bidâyet), sonuna gelenlere müntehî (ehl-i nihâyet, vâsıl, ehl-i vuslât, eren, ermiş) adı verilir. Bidâyetle nihayet arasında bulunan sâliklere ehl-i vasat (evâsıt) denilir. Sûfîlere göre tasavvuf yoluna girenlerin önünde aşmaları gereken birçok menzil (makam) vardır. Hâce Abdullah-ı Herevî Menâzilü's-sâʾirîn adlı eserinde bu menzillerin sayısını 100 olarak verir ve açıklamalarını yapar. Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kettânî'nin Allah ile kul arasında 1000 menzil bulunduğunu söylediğini belirten Herevî, bunlardan 100 temel menzili her birinde on menzil bulunacak şekilde on kısma ayırmış, bidâyet başlığı altında yakaza, tövbe, muhasebe, inâbe, tefekkür, tezekkür, iʿtisâm, firar, riyâzet, semâ; nihayet başlığı altında mârifet, fenâ, bekā, tahkik, telbîs, vücûd, tecrîd, tefrîd, cemʿ, tevhid menzillerini saymıştır. Abbâdî ise mübtedîlerin menzillerini on, evâsıt ve müntehîlerinkini de yedişer olarak tesbit eder (Ṣûfînâme, s. 45-133). Allah'a giden yolda son diye bir şey olmadığından nihayet itibarîdir. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî nihayeti "bidâyete dönmek" şeklinde tarif etmiştir. Sona varıldıktan sonra başa dönülür ve seyr devam eder.

Sûfîler ayrıca belli bir hal ve makam için de bidâyet, vasat, nihayet noktaları tesbit etmiştir. Meselâ Kuşeyrî tevâcüdün bidâyet, vücudun nihâyet, vecdin ise ikisi arasında olduğunu söyler (er-Risâle, s. 204). Nihâyetin sağlıklı olması için bidâyetin sağlıklı olması şarttır. Çünkü binasını takvâ ve Allah'ın rızâsı temeli üzerine kuranla uçurumun kenarında çürük bir yerde kuran bir olmaz (et-Tevbe 9/109). Nihayette bir aksaklık ve noksanlık görülürse bunun sebebinin bidâyette yapılan hatalarda ve eksikliklerde aramak gerekir. Çünkü bidâyet temel, nihayet bunun üzerine inşa edilen binadır (Herevî, s. 3; Kuşeyrî, s. 191). Bidâyetteki bozukluk nihayete kadar sürer. Ebû Ubeydullah Busrî'ye göre Allah bazı kullarına

nihayette gösterdiği hususları diğer bazılarına bidâyette gösterebilir (Herevî, s. 3). Bahâeddin Nakşibend'in, "Bizim tarikatımızda bidâyet nihayeti içerir" sözünden hareket eden Nakşibendiyye sâlikleri diğer tarikatların nihayetinde kazanılan hallerin bu tarikatta işin başında elde edildiğini söyler.

Tasavvufta şathiyyât denilen, "Ben Hakkım"; "Kendimi tenzih ederim, şanım ne yüce!" gibi sözleri bazı sûfîler bidâyet halinde söylemişler, nihayete erdiklerinde böyle iddialarda bulunmamışlardır. Çünkü nihayet bir kemal halidir; bu halde bulunan bir sûfî şer'î hükümlerin zâhiriyle tam bir uyum içindedir. Cüneyd-i Bağdâdî, şathiyeleriyle tanınan Bâyezîd-i Bistâmî'nin bu tür sözlerinin onun bidâyet haliyle ilgili olduğunu belirtmiştir (Serrâc, s. 422, 453, 559).

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 422, 453, 559; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 456; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 191, 204; Herevî, Menâzil, s. 3, 6-11, 47-51; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme, Tahran 1343 hş., s. 45-133; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 543; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1383, IX, 368; X, 178; Cevâd Nûrbahş, Ferhengi Nûrbaḫş, London 1367 hş., X, 20-21.

Süleyman Uludağ

NİHÂYETÜ'l-EREB

(نهاية الأرب)

Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) ansiklopedik eseri

(bk. NÜVEYRÎ, Ahmed b. Abdülvehhâb).

NİHÂYETÜ'l-İKDÂM

(نهاية الإقدام)

Şehristânî'nin (ö. 548/1153) kelâma dair eseri.

Tam adı Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm olup İzzeddin İbnü'l-Esîr kitabın ismini muhtemelen alan belirlemek amacıyla Nihâyetü'l-iḳdâm fi'l-uṣûl diye kaydeder (el-Kâmil, I, 332). Kitabın mukaddimesinden ve sonundaki ifadeden (s. 503, krş. 143) isminin Nihâyetü'l-aḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm olabileceği anlaşılıyorsa da Nihâyetü'l-iḳdâm ... diye meşhur olmuştur. Şehristânî, eserinin birinci ve on birinci bölümlerinde el-Milel ve'n-niḥal adlı kitabına atıfta bulunmaktadır (s. 5, 267). Tabakat kitaplarının yanı sıra bu tür atıflardan eserin Şehristânî'ye ait olduğu ve el-Milel ve'n-niḥal'den sonra kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Şehristânî mukaddimede kitabını yirmi bölüm (kaide) halinde kaleme aldığını kaydeder. Birinci bölümde Allah'ın varlığının ispatı maksadıyla âlemin hudûsu konu edilerek cisimlerin zaman ve mekân yönünden başlangıçsız ve sınırsız olmayacağı hususu işlenmiş, ikinci bölümde kâinatın bütünüyle Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği konusuna yer verilmiştir. Üçüncü bölümden itibaren sıfat bahsine geçilmiştir. "Tevhîd" başlığını taşıyan kısımda şirk inancı reddedildikten sonra dördüncü bölümde Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzetme (teşbih) kabilinden inançlar, beşinci bölümde Allah'ın zâtını sıfatlardan tecrit etme (ta'tîl) telakkisi eleştirilmiştir. Altıncı bölümde Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından öne sürülüp teşbih ve ta'tîl gibi uç telakkilerden sakınmayı amaçlayan ahvâl teorisi reddedilmiştir. Yedinci bölümde, bazı Mu'tezile mensuplarınca benimsenen "ma'dûmun şey olup olmadığı" ve Aristo geleneğinde evrenin ilk maddesi sayılan heyûlâ konuları üzerinde durulmuş, ardından sübûtî sıfatların izahına geçilmiş, Mu'tezile, Ehl-i sünnet ve felâsifenin sıfatlar hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Mu'tezile sıfat sîgasıyla olan hay, âlim, kādir kelimelerini (sıfât-ı ma'neviyye) tercih ederken Ehl-i sünnet kelâmcıları bu sıfatların kökünü oluşturan hayat, ilim, kudret (sıfâtü'l-meânî) kelimelerinin de sistemde yer almasını gerekli

görmektedir. İslâm filozofları ise zâta izâfe edilecek bütün mânaları “vâhid” içinde eriterek sıfat, ahvâl ve zât dışı mânaları kabul etmemektedir. Eserin onuncu bölümü ilim sıfatının ezelî oluşu hakkındadır. Ezelî ilmin hâdis olan nesne ve olaylara taallukunun işlendiği bu bölümde Allah’a hâdis ilim nisbet ettikleri için Cehm b. Safvân ile Hişâm b. Hakem, Allah’ın hâdisleri bilmediği veya ilminin cüz’iyyâta taalluk etmediğini ileri sürdükleri gerekçesiyle filozoflar eleştirilmiştir.

Nihâyetü’l-iḳdâm’ın on birinci bölümünden itibaren İslâm mezhepleri arasında tartışmalı olan konular üzerinde durulmuştur. Bunlardan, mezheplerin kader anlayışını da ilgilendiren irade sıfatının gerçek anlamda Allah’ta mevcut olup kadîm özelliği taşıdığı, bütün nesne ve olaylara taalluk ettiği hususu savunulmuştur. Ardından İslâm mezhepleri arasında önemli bir ihtilâf konusu teşkil eden kelâm sıfatı ele alınmış, on ikinci bölümde bu sıfatın ezelî olduğu üzerinde durulmuş, on üçüncü bölümde kelâmın ilâhî zâtta tekliği, tecellilerinin ve tesirlerinin çokluğu konusu işlenmiş, on dördüncü bölümde insana ait kelâmın mahiyeti ve kısımları ele alınmıştır. On beşinci bölümde Mu‘tezile mensuplarının semî‘ ve basîr sıfatlarını

alîm sıfatına dahil etmeleri eleştirilerek bunların müstakil sıfatlar olduğu öne sürülmüştür. On altıncı bölümde rü’yetullahın aklen mümkün, naklen vâcip ve sabit olduğu şeklindeki Ehl-i sünnet telakkisi anlatılmıştır. On yedinci bölümde nübüvvete hazırlık sayılabilecek şekilde hüsün ve kubuh bahsi konu edinilerek ilâhî tebliğ olmadan kula hiçbir mükellefiyetin yüklenemeyeceği, insanın fiillerine mükâfat veya ceza tertip edilmesinin söz konusu olamayacağı kanaati işlenmiş, on sekizinci bölümde Mu‘tezile’nin iddiasının aksine ilâhî fiillerin gerçekleşmesinin ardında bunları gerektirici (vâcib) herhangi bir sebebin bulunmadığı görüşü savunulmuştur.

Nihâyetü’l-iḳdâm’ın son iki bölümü nübüvvet ve sem‘iyyât bahislerine ayrılmıştır. Birinci kısımda nübüvveti inkâr eden Berâhime ve Sâbiîler’in görüşleri eleştirilmiş, mûcizenin gerçekliği üzerinde durulmuş, bu arada Mu‘tezile ile bazı Şiî gruplarının konuyla ilgili yanlış telakkilerine temas edilmiştir. Kitabın son bölümü, Hz. Muhammed’in peygamberliğinin ispatı ve bunun en büyük delilinin Kur’an olduğunun vurgulanmasıyla başlamış,

ardından sem‘iyyât bahislerine geçilerek kabir hayatı, cismanî haşr, mîzan, havz ve şefaat meselelerine değinilmiş, daha sonra “esmâ ve ahkâm” çerçevesinde imanın tarifi, iman-amel münasebeti ve buna bağlı olarak büyük günah işleyenin durumu tartışılmıştır. Ardından imâmet konusu ele alınarak dindeki yeri belirtilmiş, devlet başkanının belirlenmesi şekli hakkındaki farklı görüşler kaydedilmiş, bu arada Şîa’nın imâmet telakkisi zikredildikten sonra bu anlayışın yanlış tarafları anlatılmıştır. Yirminci bölüm velîlerin kerametleri, ilâhî dinler arasında nesih konusu ve Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği dinin diğer dinleri neshetmesiyle ilgilidir. Kitabın sonuna nâşir tarafından bazı nüshalarda bulunduğu kaydedilen atom (cevheri ferd) hakkında bir kısım eklenmiştir. Burada kelâmcılar tarafından benimsenen cevheri ferd anlayışı filozoflara karşı savunulmaktadır. Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm’ın bitiminde kelâm âlimlerinin düşüncelerini ortaya koyma noktasında amacını gerçekleştirdiğini, daha sonra da ilâhiyatçı filozofların “kuruntulardan ibaret olan” görüşlerini beyan edeceğini kaydeder. Alfred Guillaume, müellifin el-Menâhic ve’l-beyânât adlı risâlesinin bu maksatla yazılmış olabileceğini söylemektedir (Nihâyetü’l-iḳdâm, tercüme edenin girişi, s. XIII).

Eserin birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır (meselâ bk. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2154; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 666; TSMK, III. Ahmed, nr. 1845; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3164; Oxford Bodleian Library, MS, Marsh, nr. 356; Paris Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 1246; Berlin Preussische Staatsbibliothek, MS, Petermann, II, 579). Eser Alfred Guillaume tarafından yukarıdaki son üç nüsha esas alınarak giriş, Arapça metin, özet şeklinde İngilizce tercüme ve indekslerle birlikte neşredilmiştir (London 1934). Nihâyetü’l-iḳdâm’ın Arapça metninin ofset baskısı Bağdat (1964) ve Kahire’de (1992) gerçekleştirilmiştir. Muhammed Tancî, bu neşirde yazma nüshalardan ve yanlış okumalardan kaynaklanan hatalar bulunduğunu belirtmektedir (İA, XI, 395).

Nihâyetü’l-iḳdâm klasik Sünnî kelâmının hemen bütün konularını içermektedir. el-Milel ve’n-niḥal’den sonra telif edilen Nihâyetü’l-iḳdâm’da İslâm mezheplerinin kelâm alanındaki görüşleri mukayeseli bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmakta, el-Milel ve’n-niḥal’deki tasvirî üslûbun aksine burada Ehl-i sünnet’in itikadî anlayışı Eş‘ariyye çerçevesinde ortaya

konulmakta ve diğer mezheplere karşı savunulmaktadır. “Ehl-i hak” olarak nitelendirilen Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Ebû Bekir el-Bâkıllânî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi Eş‘arî mensuplarına sık sık atıfta bulunulmakta, bu mezhebin karşısında yer alan Berâhime, Sâbie, Seneviyye, felâsife, Mu‘tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye gibi telakkiler eleştirilmektedir. Muhammed Tancî, Nihâyetü’l-iḳdâm’da Eş‘arî’nin akidesi esas alınmakla beraber yer yer onun da tenkit edildiğini, hatta bazan kelâmcıların görüşleri de aşılarak felsefî telakkilere yer verildiğini kaydeder (a.g.e., a.y.). Şehristânî’nin Şîa hakkında zaman zaman sempatik ifadelere yer vermesi, özellikle el-Milel’de tarafsız ve müsamahalı bir tavır takınması kendi döneminde tehlikeli bir modernistlik olarak görülmüş, Nihâyetü’l-iḳdâm’ı Hz. Hüseyin’in oğlu Zeynelâbidîn’in bir duasıyla bitirmesi örneğinde görüldüğü gibi Ehl-i beyt’e büyük bir sempati duyması bazı çevrelerde onun Şîa’ya, hatta İsmâiliyye’ye mütemayil olduğu şeklinde yorumlanmıştır (DMİ, XIII, 424). Ancak bu ithamları Nihâyetü’l-iḳdâm açısından haklı bulmak mümkün değildir. Çünkü bu eserinde müellif, Şîa kelâmının farklılığını en belirgin şekilde yansıtan imâmet konusunda onların anlayışlarını kaydettikten sonra bu görüşleri eleştiriye tâbi tutmuştur (s. 484-497). Kelâmın felsefeden etkilenmeye başladığı döneme ait eserlerden biri olan Nihâyetü’l-iḳdâm’da yer yer felsefeye karşı çıkılırken zaman zaman da müellifin felsefeden etkilendiği görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şehristânî, Nihâyetü’l-iḳdâm: The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī Kitāb Nihāyatu’l-Iqdām fī ʿilmi’l-kalām (trc. ve nşr. A. Guillaume), London 1934, tercüme edenin girişi, s. IX-XVI; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 332; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1986; Brockelmann, GAL, I, 429; Suppl., I, 763; D. Gimaret, Théories de l’acte humain en théologie musulmane, Paris 1980, s. 132-134; P. Kraus, “Bücherbesprechungen”, ZDMG, LXXXIX (1935), s. 131-136; R. A. Nicholson, “The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī Kitāb Nihāyatu’l-Iqdām fī ʿilmi’l-kalām”, JRCAS, sy. 22 (1935), s. 302-303; Cl. Gilliot, “Textes arabes anciens édités en Égypte au cours des années 1992 à 1994”, MIDEO, XXII (1994), s. 319; Carra de Vaux, “eş-

Şehristânî", DMİ, XIII, 424; Muhammed Tanci, "Şehristânî", İA, XI, 395; G. Monnot, "al-S̲h̲ahrastānī", EI^2 (İng.), IX, 215.

İlyas Çelebi

NİHÂYETÜ'l-MUHTÂC

(نهاية المحتاج)

Nevevî'nin Şâfiî fıkhına dair Minhâcü't-ṭâlibîn adlı eserine Şemseddin er-Remlî'nin (ö. 1004/1596) yazdığı şerh

(bk. MİNHÂCÜ't-TÂLİBÎN).

NİHÂYETÜ’l-UKŪL

(نهاية العقول)

Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) kelâma dair eseri.

Tam adı Nihâyetü’l-ʿuḳūl fî dirâyeti’l-uṣûl olan eseri Kâtib Çelebi Nihâyetü’l-ʿuḳūl fi’l-kelâm fî dirâyeti’l-uṣûl diye kaydettikten sonra buradaki “usul”ün “usûlü’d-dîn” mânasına geldiğini belirtir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1988). Müellifi tarafından iki cilt ve yirmi bölüm (asıl) halinde düzenlenen eserde klasik kelâm kitaplarının bütün konularına yer verilmiştir. Eserin ilk bahsi mukaddimeler hakkında olup genel anlamda bilgi felsefesi çerçevesinde müktesep ve zaruri bilgi çeşitleri, tarif ve delille bu konularda bazı mezhep ve ekollerin görüşlerinin eleştirisini içeren yedi fasıldan oluşmaktadır. İkinci bölümde nazar konusu ele alınıp Sûfestâiyye’nin reddi, nazarın ilim ifade ettiği ve Allah’ı tanıma yolu olan nazarın mutlaka icra edilmesi gereken fikrî bir ameliye olduğu gibi hususlar işlenmiştir. Üçüncü bölüm

cisimlerin hâdis olması meselesine, dördüncü bölüm Allah’ın varlığının ispatına tahsis edilmiştir. Nihâyetü’l-ʿuḳūl’ün bundan sonraki bölümlerinde önce sübûtî, ardından selbî-tenzîhî sıfatlara yer verilmiş, kelâm kitaplarında Allah-kâinat münasebetine zemin hazırlamak üzere bahis konusu edilen altı sıfatla nübüvvet müessesesine kapı açan kelâm sıfatı üzerinde durulmuştur. Beşinci bölümün geniş hacmi içinde Allah’ın kādir oluşu, kudret sıfatının ezeliyeti, bu arada kader konusuna da ışık tutmak üzere kulun kudreti meselesi tartışılmış, ardından âlim sıfatı ele alınarak idrak, şuur ve ilim kavramları hakkında açıklamalar yapıldıktan sonra Allah’ın âlim oluşu konusu işlenmiş, yedinci bölümde âlim ve kādir sıfatlarının köklerini teşkil edip kelâm literatüründe “mâna sıfatları” diye anılan ilim ve kudret sıfatlarının gerekliliği vurgulanmış, ayrıca sıfat-zât münasebetine temas edilmiş ve Mu‘tezile’nin bu konudaki eleştirilerine cevap verilmiştir. Sekizinci bölümde Allah’ın zâtıyla kāim ve kadîm olup hayrı ve şerriyle birlikte her türlü nesne ve olaya şâmil olan irade sıfatı anlatılmış, ardından Allah’ın peygamberler vasıtasıyla insanlara mesajlar göndermesinin esasını

oluşturan mütekellim sıfatının problemleri tartışılmış, onuncu bölümde Allah'ın sem' ve basar sıfatları, insanlardaki bu sıfatların mahiyetleri tahlil edilmiş, bâkī sıfatıyla ilgili meseleler incelenmiş, ilâhî sıfatlar, gerek zatla kāim oluşları gerekse taalluk ettikleri alanlar bakımından vahdet-kesret çerçevesinde ele alınmış, Ehl-i sünnet'in Allah'a nisbet ettiği mâna sıfatları Mu'tezile'ce benimsenen "ahvâl" teorisiyle mukayese edilmiş, haberî sıfatlara değinilmiş, Allah'ın mekândan münezzeh olduğu belirtilmiştir (vr. 1b-226b).

Eserin II. cildinin başında yer alan on birinci bölümünde rü'yetullah konu edinilmiş, ardından Cenâb-ı Hakk'ın selbî-tenzîhî sıfatları üzerinde durulmuş, on üçüncü bölümde "Allah'ın fiilî sıfatları" başlığı altında Eş'ariyye'nin hüsün-kubuh anlayışı, şer problemi açısından da bakış yapılarak detaylıca anlatılmıştır. On dördüncü bölümde esmâ-i hüsnâya temas edilmiş, Kur'an'da yer alan burhân-ı temânu' çerçevesinde Allah'ın birliği meselesi tartışılmıştır. On altıncı bölümde nübüvvet konuları ele alınarak Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı Kur'an'ın i'câzı, hissî ve haberî mûcizeler çerçevesinde işlenmiş, sonuna da keramet bahsi eklenmiştir. On yedinci bölümde âhiret meselesi üzerinde durulmuş, burada önce felsefecilerle kelâmcılar arasındaki anlaşmazlık noktaları tartışılarak cüz' lâ yetecezzâ, halâ, insanın hakikati, Allah'ın bu âlem dışında âlemler yaratmaya kādir olduğu, mâdumun iadesinin imkân dahilinde bulunduğu gibi konulara geniş yer verilmiş, âhiret hayatının ruhanî veya cismanî olduğu konusu işlenmiş, daha sonra kabir azabı, cennetle cehennemin şu anda mevcudiyeti, mîzan, hesap ve sırat meseleleri zikredilmiştir. On sekizinci bölümde günahların affı, şefaat, tekfir gibi hususlar işlenmiş, on dokuzuncu bölümde esmâ ve ahkâm konusu ele alınıp iman ve küfrün tanımı, ehl-i kıbleden hakka muhalefet edenlerin tekfir edilip edilemeyeceği, mürtekib-i kebîrenin hükmü gibi hususlara ve yirminci bölümde imâmete yer verilmiştir. Burada imamda bulunması gereken özellikler sıralanmış, Şîa ile Ehl-i sünnet'in imâmet anlayışları mukayese edilerek Şîa'nın görüşleri eleştirilmiştir (vr. 227b-472a).

Nihâyetü'l-ʿuḳūl güçlü istidlâllere ve zengin birikime sahip bir müellifin eseridir. Fahreddin er-Râzî konuları işlerken İslâm dışı akım, düşünce ve inançların yanı sıra başta Mu'tezile olmak üzere İslâm mezheplerinin görüşlerine de geniş yer vermiş, sık sık filozofların anlayışlarını naklederek

eleştiriler yöneltmiştir. Müellif mukaddimede diğer müelliflere ait eserlerde kendi eserindeki inceliklerin bulunmadığını, konuları işlerken görüşlerini aktardığı mezhepler için onların eserlerinde bile bulunmayan istidlâller ortaya koyduğunu belirtir ve eserinin güzel bir tertibe sahip olduğunu söyler. Ancak Fahreddin er-Râzî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi burada da ayrıntıya fazlaca yer vermesi ve işlenecek konuları iç içe kısımlara ayırması konuların anlaşılmasını güçleştirdiği de bir gerçektir. Usûlü'd-din meselelerinde aklın yetkinlik alanlarını ve ulaşabileceği son noktaları ele almayı hedefleyen Nihâyetü'l-ʿuḳūl metafizik alanında aklın yetki ve sınırlarını irdeleyen bir eser olarak dikkati çekmektedir. Her ne kadar bir kelâm kitabı ise de bu çalışma, dönemin ilmî ve felsefî birikimini ortaya koyan ve Fahreddin er-Râzî'nin entelektüel kişiliğini yansıtan bir eser olarak kelâm ve felsefenin yanı sıra tefsir, tasavvuf, din psikolojisi, mantık, Arap edebiyatı gibi disiplinlerde de yararlanılabilecek bir kaynak konumundadır.

Burhâneddin en-Nesefî tarafından Muḫtaṣaru Nihâyeti'l-ʿuḳūl adıyla özetlenen Nihâyetü'l-ʿuḳūl'ün (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 758, vr. 220a-408b) çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır (Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu Koca Mustafa Paşa, nr. 363; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2376 [I. cilt], 2377 [II. cilt]; Cârullah Efendi, nr. 901; Ragıb Paşa Ktp., nr. 596; TSMK, Revan Köşkü, nr. 504, III. Ahmed, nr. 1784; Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 748; Haydarâbâd Âsafiye Ktp., nr. 15). Râzî'nin el-Mebâḥiṡü'l-meşriḳıyye'sini neşreden Muhammed el-Muʿtasım-Billâh el-Bağdâdî, Nihâyetü'l-ʿuḳūl'ün Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye nüshasının I. cildinin yayımlandığını (neşredenin notu, I, 44), ayrıca Abdülcebbâr Abdurrahman da eserin Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından tahkik edildiğini (Münşeʾâtü'l-maʿârif, İskenderiyye 1973) kaydetmektedir (Zeḫâʾirü't-türâṡi'l-ʿArabî el-İslâmî, I, 529). Nihâyetü'l-ʿuḳūl, Kahire Üniversitesi'nde Salâh Muhammed Abdurrahman el-Cemâle tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (1991).

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-ʿuḳūl fî dirâyeti’l-uṣûl, Râgıb Paşa Ktp., nr. 596, tür.yer.; a.mlf., el-Mebâḥiṣ̱ü’l-meşriḳıyye (nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, neşredenin notu, I, 44; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1988; Brockelmann, GAL, I, 668; Suppl., I, 922; Abdülcebbâr Abdurrahman, Zeḫâʾirü’t-türâs̱i’l-ʿArabî el-İslâmî, Basra 1401/1981, I, 529.

İlyas Çelebi

NİJER

Afrika’nın kuzeybatısında ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ ÇOĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Denize kıyısı bulunmayan Nijer kuzeyde Cezayir, kuzeydoğuda Libya, doğuda Çad, güneyde Nijerya, güneybatıda Benin ve Burkina Faso, batıda Mali ile komşudur. Resmî adı Nijer Cumhuriyeti (Republique du Niger) olup eskiden Fransız sömürgesi iken 3 Ağustos 1960’ta bağımsızlığına kavuşmuştur; 1.267.000 km²’lik yüzölçümüyle Batı Afrika’nın en büyük ülkesidir. Nüfusu 10.790.352 (2001), başşehri Niamey (2005 yılı başlarına ait tahminle 774.000 nüfus), diğer önemli şehirleri Zinder (191.000), Maradi (164.000) ve Tahoua’dır (80.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Büyük bir kısmını çöllerin kapladığı ülkede yüzey şekilleri sade bir görünüştedir. Büyük Sahra’nın Cezayir sınırları içinde kalan kesiminin güney uçları kuzeydeki topraklara sokulur. Aynı şekilde doğudaki Çad’ın hareketli kumullarının yer aldığı çölleri de doğu sınırından içeri girer. Kuzeydeki

çöller taşlı, doğudakiler ise kumulludur. Bu monoton görüntüyü bozan tek yüzey şekli ülkenin ortasındaki, yüksekliği 2000 metreyi bulan, dar vadilerle yarılmış kayalık Air kütlesidir.

İklim güneyden kuzeye gidildikçe kuraklaşır, sıcaklık artar ve tedrîcen çöle geçilir. Kuraklığın bütün yılı kapladığı ve yıllık yağış miktarının ancak 30-40 mm. olduğu kuzey kesimlerinde yerleşik hayat yoktur; burada sadece göçebe Tuaregler (Tevârik) yaşar. Güneyde nemli tropikal iklim hüküm

sürer. Bu iklim tipinde ekimden hazirana kadar devam eden bir kurak dönemle temmuzdan ekime kadar süren yağışlı bir dönem (600-800 mm.) dikkat çeker. İkliminin özelliği doğal bitki örtüsüyle akar sulara da yansır. Kuzey kesimindeki Büyük Sahra bölgesinde pek ender düşen yağmurlardan sonra ancak kısa ömürlü bazı bitkiler görülür. 500 kilometresi ülke topraklarında olan Nijer nehrinin geçtiği güneybatıda ise savanlar ve yer yer orman kümeleri görülür. Nijer nehrinin dışındaki akarsular devamlı değildir. Büyük bir kesimi sınırların dışında kalan Çad gölünün görünümü de ülkenin kuraklığını yansıtır.

Nijer'de ülke nüfusunun 4/5'ini oluşturan başlıca dört büyük etnik grup bulunmaktadır. Bunlar önem sırasıyla güneyde Sahel bölgesinde çiftçilik yapan Hevsâlar, Nijer'in batısında oturan ve birbirine benzeyen Songay ile Zarmalar (Jarmalar), yerleşik ya da göçebe olarak yaşayan Pöller ve Air yöresindeki göçebe Tuaregler'dir. Yoğunluğu km^2/8,5 olan nüfusun dağılımı bölgelere göre çeşitlilik gösterir. Nijer vadisinde kilometrekareye yirmi-elli kişi düşerken kuzeydeki ve doğudaki çöl bölgelerinde bir kişiden daha aza iner. Konuşulan başlıca diller resmî dil Fransızca ile yerel dillerden Fulca ve Hevsâ dilidir. Nüfusun % 85'i müslüman, % 10'u animist ve % 5'i hıristiyandır.

Ekonomi genellikle tarıma dayanır. Aşağı Nijer bölgesinde ak darı, killi-kumlu topraklarda hint darısı, Nijer vadisinin özellikle Tillabery yöresinde pirinç, daha çok bataklık alanların kenar kesimlerinde mısır, Air ve Ader bölgelerinde buğday ekimi yapılır; manyok, tatlı patates ve hurma da ikinci derecedeki ürünlerdir. Doğu bölgesi en önemli yer fıstığı alanıdır; pamuk sahaları ise özellikle vadilerde ve Nijer nehri boyunda yer alır. Ülkede ayrıca şeker kamışı, tütün ve sebze tarımı yapılmaktadır. Nijer aynı zamanda büyük bir hayvancılık ülkesidir. Sığır, koyun, keçi, deve ve at, yetiştirilen hayvanların başlıcalarını oluşturur. Fildişi Sahili'ne, Benin'e ve Togo'ya uçaklarla dondurulmuş et gönderilir. Nijerya, Gana, Benin, Burkina Faso ve Fildişi Sahili'ne canlı hayvan ihracatı yapılır. Hayvancılık için büyük bir gayret sarfedilmektedir; ülkede büyük çiftlikler, modern mezbahalar kurulmuştur. Çad gölünde az olmasına rağmen ekonomik değer taşıyan bir balıkçılık faaliyeti yürütülür ve tutulan balıkların bir kısmı Nijerya, Gana ve Togo'ya gönderilir. Madencilik açısından Liptako ve eski Air masiflerindeki uranyum ve Bilma, Agâdes yörelerindeki tuz yatakları

önemlidir. Nijer'deki endüstri tesisleri genelde tarım ve hayvancılık ürünlerine dayanan gıda mamülleri üzerinedir. Bunların yanında inşaat malzemesi imalâtı da dikkat çeker. Özellikle İtalyan ve Alman yardımlarıyla başşehir Niamey'de kurulan tekstil ve deri fabrikaları önem taşımaktadır. Enerji daha çok Niamey, Zinder, Maradi ve Tahoua santrallerinden elde edilir.

Nijer nehrinin 300 kilometrelik kısmında aralık ayından nisan ayına kadar ulaşım yapılır. Niamey iyi bir nehir limanı olarak donatılmıştır; ayrıca burada uluslararası bir havaalanı vardır. Karayollarının uzunluğu 40.000 kilometreden fazladır. Ülkenin ihracatı uranyum filizi, yer fıstığı, pamuk, sebze, et, büyükbaş hayvan, kalay ve balıktan; ithalâtı ise çeşitli makineler, elektrikli ve elektronik gereçler, besin ürünleri ve motorlu taşıtlardan oluşur. Nijer'in ticaret yaptığı ülkelerin başında Fransa, Nijerya, Almanya, Japonya ve Cezayir gelir.

BİBLİYOGRAFYA

B. Verlet, Le Sahara, Paris 1962, s. 31, 38-39, 119; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 243-246, 647; Culture et civilisation islamiques: le Niger, Rabat 1408/1988; "Günümüzde Nijer", Bertelsmann: Bugünkü Dünyamız Atlas Ansiklopedi, Gütersloh 1993, s. 8-9; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 258-264; H. T. Norris, "Niger", EI² (Fr.), VIII, 17-19; "Nijer", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VI, 1601-1608.

Aydoğan Köksal

II. TARİH

Nijer'in büyük bir kısmını kaplayan Büyük Sahrâ'da çölleşme başlamadan önce ırmaklar ve büyük göller mevcuttu. İklim değişikliğinin ardından

buradaki balıkçılar, çiftçiler ve hayvancılıkla geçinen kabileler güneye göç etti. Ülkenin bulunduğu coğrafya, tarih boyunca kuzeydeki Berberî bölgesiyle Afrika'nın merkezini oluşturan Bilâdüssûdan toplumları arasında bir geçiş konumunda olduğu için her iki kültüre ait izlere rastlanmaktadır.

Bölgenin bilinen tarihinde ilk önemli gelişme, Ukbe b. Nâfi' kumandasında

Kuzey Afrika sahillerinde ilerleyen İslâm ordularının bugünkü Libya'nın güneyindeki Fizan'ı alıp güneye inerek Kuzeydoğu Nijer'deki Kavar'ı fethetmesidir (46/666). Ancak bu sefer ve sonrasındaki gelişmeler hakkında kaynaklarda yeterli bilgi mevcut değildir. İslâm'ın bölgeye kalıcı olarak girişi X. yüzyılda kuzeyden gelen Tevârikler vasıtasıyla başlamıştır.

Nijer XIX. yüzyıla kadar komşularından Mali, Nijerya ve Çad ile ortak tarihi paylaşmıştır. Ülkenin batısı bugün Mali sınırlarında kalan Gao merkezli Songay Sultanlığı'na aitken doğusu, Çad ve güneyindeki Nijerya'da uzun asırlar hüküm süren Kânim-Bornu Sultanlığı'na bağlı kaldı. Songay Sultanlığı XV. yüzyıl boyunca güçlenerek Mali Sultanlığı'nın bütün topraklarını ele geçirdi. Büyük Sahrâ'nın batısı özellikle Sultan Askiya Muhammed devrinde Songay Sultanlığı'nın nüfuzu altına girdi. Bu arada Nijer'in kuzeyinde Air bölgesinin merkezi konumundaki, etrafı 4 km. uzunluğunda bir surla çevrili Agâdes şehri hem idarî hem kültürel bakımdan gelişmeye başladı. 1515 yılında Songay Sultanı Askiya Muhammed tarafından Gao'ya bağlanan şehir kuzeyden güneye gidip gelen kervanlar sayesinde önemli bir konuma kavuştu.

Osmanlı Devleti'nin 958'de (1551) Trablusgarp'ı İspanyollar'dan kurtarması ve ardından Kânim-Bornu sultanlarının idaresindeki Fizan'ı ele geçirmesi üzerine Sultan İdrîs Elevmâ, Songay Sultanlığı topraklarında gözü olan Fas Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr'a yaklaştı. Fas sultanının gönderdiği ordu 1591'de önce başşehir Gao, ardından Tinbüktü ve çevresini alınca Songay Sultanlığı yıkıldı. Artık bölgede yegâne güç olarak batıda Sa'dîler'in denetimindeki Tinbüktü Paşalığı, doğuda kuvvetli Kânim-Bornu Sultanlığı kaldı.

Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp'ın idaresini daha önce devrettiği Karamanlı ailesinden geri alıp (1838) Fizan'ı bir sancak merkezine

çevirdiği dönemde Nijer'in doğusundaki Kavar sultanı Fizan sancağına gelerek Osmanlı Devleti'ne tâbi oldu. Böylece Fransızlar'ın işgal amacıyla buraya gelişlerinden elli yıl önce bölge Osmanlı sınırları içine girdi. XIX. yüzyılın sonlarında Çad'ın kuzeyindeki dağlık Tibesti bölgesinde yaşayan Tîbûlar da kendi istekleriyle Osmanlı Devleti'ne tâbi oldular. Tîbûlar için Tîbû Reşâde adıyla bir kaza kuruldu. Aynı kabileden bugünkü Nijer'in kuzeydoğusunda Kavar topraklarında yaşayanlar için de Fransız işgalinin şiddetlendiği dönemde Bilma merkezli bir kaza oluşturuldu ve bir kaymakam gönderildi. Ancak Fransızlar, Agâdes'te olduğu gibi buranın da Osmanlı idarî yapısı içerisinde yer almasını engellemek için uluslararası güçleri baskı unsuru olarak kullandılar.

XIX. yüzyılda önce İskoçyalı Mungo Park, ardından Alman Heinrich Barth ve Eduard Vogel gibi seyyahlar bölgeye gelip serbestçe dolaşmalarına müsaade edilmemesine rağmen ısrarla seyahatlerini sürdürdüler ve ülkelerine döndüklerinde buraların mutlaka Avrupalılar'ın eline geçmesinin gerekli olduğu yönünde eserler kaleme aldılar. Bu seyyahlardan biri olan Fransız albayı Louis Parfait Monteil, 1892'de Senegal'in başşehri Dakar'dan başladığı yolculuğunu Nijer'in içlerine kadar devam ettirdi, buradan Libya'nın başşehri Trablus'a doğru ilerleyerek Akdeniz sahiline ulaştı. Monteil'in De Saint-Louis à Tripoli adlı seyahatnâmesi çok geçmeden bölgeye gelecek Fransız birliklerinin en önemli yardımcısı oldu.

1880 yıllarında Mısır'ı ve onun idaresindeki Sudan'ı işgal eden İngilizler'le Senegal'in doğusuna doğru ilerleyen Fransızlar, Nijer ve Çad üzerinde hak iddia etmeye başladılar. İngilizler bugünkü Çad'ın doğudaki sınırına kadar olan bölgeye razı olurken Fransızlar onların lehine daha önce işgal ettikleri Kuzey Nijerya'dan 1910'da çekildiler. Böylece günümüzdeki Nijer ve Çad devletlerinin sınırları XX. yüzyılın başında şekillenmiş oldu.

1904'te Nijer'in batısını "Zinder askerî bölgesi" adıyla işgal eden Fransızlar, Senegal'den Çad'a kadar uzanan bölgeyi Fransız Batı Afrikası sınırları içinde kabul edip buraya Yukarı Senegal-Nijer adını verdiler. Fransızlar'ın ülkenin kuzeyine doğru ilerleyerek bu bölgeyi Cezayir sömürgesiyle birleştirmek istemeleri buranın yerli halkı Tevârikler'in tepkisiyle karşılandı. O güne kadar Osmanlı padişahına müslümanların halifesi olarak tâbi olmanın dışında bir yakınlıkları bulunmayan Ezgar

(Accer) Tevârikleri, Osmanlılar'a başvurup Trablusgarp vilâyetinin Fizan sancağına bağlı Ezgar Tevârik adıyla bir kaza kurulmasını istediler. Kazanın kaymakamlığına reisleri Nahnuhen getirildi. Ardından Cezayir'in güneyindeki Hogar (Hagar) Tevârikleri'nin reisi, II. Abdülhamid'e başvurarak Fransız istilâsını önlemeleri için silâh yardımı yapmasını istedi. Osmanlı Devleti bunlara da yardım etmeye çalıştı, ancak Fransızlar'ın bölgeyi işgali önlenemedi. Bunun üzerine reisleri, Fizan'a bağlı bir Tevârik bölgesi olan Güneybatı Libya'daki Gāt kazasına gelerek Osmanlı kaymakamına sığındı. Kuzey Tevârikleri'nin Osmanlılar'a yakınlaşması güneydeki soydaşlarını da harekete geçirdi. Bunun üzerine Fransızlar, Agâdes'i işgal edip halkın Osmanlı Devleti ile irtibata geçmesini engelledi (1906).

Osmanlı Devleti XIX. yüzyılda, Kuzey Afrika ile buranın güneyindeki bölgelerde yayılan Senûsî hareketinin desteğiyle hâkimiyet alanını ilk defa Sahrâ çölüne kadar genişletti. 1913 yılına kadar bu hareketle iş birliği halinde Güney Cezayir, Nijer ve Çad'ın tamamıyla Fizan sancağına bağlı Gāt (Libya), Ezgar Tevârik (Libya-Cezayir-Nijer), Hogar Tevârik (Cezayir), Bilma (Nijer), Barday (Çad), Borku (Çad), Ayn Galaka (Çad) kazalarından bir kısmının kuruluşu tamamlandı. Diğerleri kuruluş aşamasındayken Osmanlı Devleti'nin Afrika kıtasından çekilme süreci başladı. 1912'de İsviçre'nin Uşi (Ouchy) şehrinde imzalanan antlaşmayla Osmanlı Devleti'nin Afrika'daki son vilâyeti Trablusgarp'tan ayrılmasının ardından Nijer Fransız sömürgesi oldu. Agâdes Tevârikleri, 1917 yılı Mart ayında I. Dünya Savaşı'ndan istifade ederek şehri ele geçirdilerse de Fransızlar'ın üstün savaş teknikleri karşısında yenildiler.

Afrika'daki Fransız sömürgeleri içinde hem sahile uzaklığı hem de ikliminin sertliği

yüzünden kendi haline terkedilen Nijer 1946'da Fransa'nın deniz aşırı toprağının bir parçası statüsünde Fransız Birliği içinde yer aldı. 1950'li yıllarda Afrika'yı saran bağımsızlık hareketleri Nijer'e de sıçradı ve Nijer 1956'da iç işlerinde serbestiyet elde etti. 1958'de kısmî, 3 Ağustos 1960 tarihinde ise tam bağımsızlığa kavuştu. 1970'li yıllarda Arap ülkeleriyle yakın ilişkiler kuruldu. Tek partili siyasî hayata geçilen ülkede devlet başkanlığı makamına sırasıyla Hamani Diori (1960-1974), Albay Seynu

Kunçe (1974-1987), Albay Ali Seybu (1987-1993), Mahamane Osman (1993-1996), General İbrâhim Bare Maynasara (1996-1999) ve Mamadu Tanca (1999) geçti. Devlet başkanları genelde askerî darbeyle iş başına geçtikleri için zaman zaman anayasayı da değiştirdiler.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Nijer'de Müslümanlık 46 (666) yılında Ukbe b. Nâfi'in Kavar'ı ele geçirmesiyle başladı; X. yüzyıldan itibaren Tevârikler sayesinde Büyük Sahrâ bölgesinde yaşayanların tamamı İslâmiyet'i benimsedi. Çad gölü havzasındaki Kânim Sultanlığı da Nijer'in doğusunun İslâmlaşmasında etkili oldu. Ülkenin batısında ise Moritanya ve Mali'den gelen müslümanlar bölgede İslâmiyet'in yayılmasında gayret gösterdiler.

Ortaçağ'da müslüman coğrafyacıların bahsettiği Tîcîda (Takidda) bugünkü Nijer Devleti sınırları içinde kurulan ilk İslâmî merkezdir. XV ve XVI. yüzyıllarda Agâdes önemli bir kültür merkezi oldu. XV. yüzyılın son yıllarında Cezayir'in Tilimsân şehrinden Tîcîda'ya gelen Muhammed b. Abdülkerîm el-Megīlî, Kādiriyye tarikatının bugünkü Nijer'in, merkezi Say şehri olan Dendi bölgesinde ve komşu ülkelerde yayılmasına öncülük etti. Halvetiyye-Sünbüliyye kolunun pîri Sünbül Sinan'ın halifelerinden Seyyid Mahmûd el-Bağdâdî, 957 (1550) yılında Nijer'in Agâdes şehrinde sultanla görüşüp tarikatın bu bölgede yayılmasına çalıştı.

1591'de Songay Sultanlığı'nın yıkılmasından sonra bugünkü Nijer'in güneybatısındaki Say şehri giderek önem kazandı. Sultanlığın ileri gelen devlet adamları ve âlimleri buraya sığındılar. XIX. yüzyılın başında Gine'nin Futa Calon bölgesinden Say'a gelen Şeyh Muhammed Cûbû, Kādirîliğin bölgede yeniden canlanmasını sağladı. Tekrûr Devleti'nin 1893'te Fransızlar tarafından işgal edilmesi üzerine Say şehri, buranın ileri gelen şahsiyetlerine de ev sahipliği yaptığı için önemli bir ticaret ve dinî merkez olarak kaldı.

Cezayir menşeli iki tarikattan biri olan Ticâniyye XIX. yüzyılda Fas üzerinden Moritanya, Senegal ve Mali yoluyla Nijer ve Nijerya bölgesinde yayıldı. Batı Afrikalı Ticânîler'in lideri el-Hac Ömer'in kurduğu Tekrûr Devleti bölgede Fransız işgalini yaklaşık kırk yıl geciktirdi. Cezayir'in

Müstegānim şehrinden Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin kurduğu Senûsiyye tarikatı ise Fransızlar'ın Büyük Sahrâ çölüne saplanmalarını sağlayarak ilerlemelerini engelledi. Senûsiyye'nin en büyük hâmisi Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp valileriyle Tîbûlar ve Tevârikler oldu.

Fransızlar, Nijer'in işgaliyle birlikte diğer sömürgelerinde olduğu gibi İslâm'ın bölgede gelişmesini önlemek için ciddi tedbirler aldılar. Müslümanların önderleri konumundaki âlim ve şeyhlerin seyahat etmeleri yasaklandı ve Fransa aleyhinde faaliyet gösterenler ağır şekilde cezalandırıldı. On asırdır devam eden hac seferleri tamamen durduruldu. Bağımsızlığın ardından ülkede çok sayıda İslâmî teşkilât kuruldu. Ancak bunların bir kısmı laiklik konusunda Fransa'nın aşırı derecede etkisinde kalan rejim tarafından yasaklandı. 1974'te teşkil edilen Nijer İslâm Derneği resmî makamların tanıdığı bir üst kuruluş olup ülkedeki İslâmî faaliyetten sorumludur. 1974 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı olarak Say şehrinde kurulmasına karar verilen Nijer İslâm Üniversitesi 1986 yılı Ekim ayında İslâm Araştırmaları ve Arap Dili, Bilim, Tıp ve İktisat fakülteleriyle eğitime başladı.

Ülkedeki müslümanların tamamı Mâlikî mezhebine bağlıdır. Kādiriyye, Ticâniyye, Halvetiyye, Senûsiyye ve Şâzeliyye tarikatlarının Nijerliler'in İslâmlaşmasında büyük etkisi olmuştur. Kuzey Nijerya'da birçok eyalette şeriat uygulamasına geçilirken komşusu Nijer'de bu tür girişimlere müsaade edilmemektedir. Ülkedeki hıristiyanlar her türlü hakka sahiptir.

Songay Sultanı Askiya Muhammed, Kânim Sultanı İdrîs Elevmâ, Şeyh Ömer Cibrîl, Sokoto Halifesi Osman b. Fûdî ve Tevârik-Tebû reisleri Nijer'de İslâm kültürünün gelişmesinde önemli hizmetlerde bulundular. Bilma, Tîcîda, Agâdes, Say, Maradi ve Zinder'de başlayan kültürel hareketlilik bütün ülkeye yayıldı. Özellikle Agâdes çevresinde Tevârik âlimlerinin telif ettikleri Arapça eserler bölgenin eğitim seviyesine büyük katkı sağladı. Bütün Afrika'da

olduğu gibi sözlü edebiyatın güçlü olduğu Nijer'de XX. yüzyılda Bubu Hama, Amadu Osman, Abdulaye Mamani, Mahamadu Halilu, Amadu İde ve Abdullaye Hudu gibi yazar ve şairler yetişti. Muhammed b. Abdülkerîm el-Megīlî ile başlayan tarikatların İslâm'ı yayma gayretleri Seyyid Mahmûd

el-Bağdâdî, Muhammed Cûbû, İmam Barguma ve Abba Çillum ile devam etti. Halen Kur'an okulları, modern medreseler ve Nijer İslâm Üniversitesi ülkede dinî-İslâmî hayata önemli katkılar sağlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Chailley, Les grandes missions françaises en Afrique occidentale, Dakar 1953, s. 47-60; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 190-198; J. Ki-Zerbo, Histoire de l'Afrique noire, Paris 1978, s. 143-150, 168, 436, 518; H. T. Norris, The Tuaregs: Their Islamic Legacy and its Diffusion in the Sahel, Warminster 1975, tür.yer.; a.mlf., "A la recherche de Sidi Mahmud el-Bagdadi", Islam et sociétés au sud du Shara, sy. 3, Paris 1989, s. 128-158; a.mlf., "Niger", EI² (Fr.), VIII, 17-19; M. Hiskett, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 129, 230, 242; Ch. Harrison, France and Islam in West Africa: 1860-1960, Cambridge 1988, s. 48-56; E. Grégoire, Touaregs du Niger, Paris 1989, tür.yer.; a.mlf., "Accumulation marchande et propagation de l'Islam en milieu urbain: le cas de Maradi (Niger)", Islam et sociétés au sud du Shara, sy. 5 (1991), s. 43-55; Maikorema Zakari, "Medḫal", el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye fi'n-Nîcer (trc. Muhammed Vakīdî), Rabat 1415/1994, s. 13-31; a.mlf., "l'Islam au Niger", La civilisation islamique en Afrique de l'ouest (ed. S. Dieng), Istanbul 1999, s. 79-102; Ahmet Kavas, "L'activité des Turcs au Tchad et au Niger de 1850 à 1913", a.e., s. 283-299; a.mlf., "Osmanlı-Tîbû Münasebetleri: Büyük Sahrâ'da Reşâde (Çad) ve Kavar (Nijer) Kazalarının Kurulması", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 4, İstanbul 2000, s. 69-104; J. L. Triaud, "L'université islamique du Niger", Islam et sociétés au sud du Shara, sy. 2 (1988), s. 157-165.

Ahmet Kavas

NİJERYA

Batı Afrika'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Afrika'nın Atlas Okyanusu'nda kıyısı bulunan ülkelerindendir; kuzeyde Nijer, kuzeydoğuda Çad, doğuda Kamerun, güneyde Gine körfezi, batıda Benin Halk Cumhuriyeti ile komşudur. Resmî adı Nijerya Federal Cumhuriyeti (Federal Republic of Nigeria) olup eskiden İngiliz sömürgesi iken 1 Ekim 1960'ta bağımsızlığına kavuşmuştur. Yüzölçümü 923.768 km², nüfusu 137.253.000 (Temmuz 2004; Afrika'nın en kalabalık ülkesi), başşehri Abuja (372.000), en önemli şehirleri eski başkent Lagos (8.789.000), Kano (3.626.000), İbadan (3.566.000), Kaduna (1.582.000), Port Harcourt (1.149.000), Benin City (1.125.000) ve Maiduguri'dir (1.113.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Ülkede yüzey şekilleri çok çeşitlidir. Güneyde Gine körfezi kıyısında Nijer ırmağının taşıdığı alüvyonlardan oluşan geniş delta düzlükleriyle başlayan Nijerya arazisi kuzeye doğru gidildikçe yükselir ve orta kesimlerdeki Jos yaylasında 1500 metreye kadar çıkar. Ülkenin en yüksek noktası Kamerun sınırındaki Dimlang dağıdır (2042 m.). İklim okyanusa uzaklık ve yakınlıkla yüksekliğe bağlı olarak değişikliğe uğrar. Kıyı bölgesinde iki yağmur mevsimi görülür; burada yıllık yağışın 2500 milimetreyi geçtiği yerler vardır; fakat kuzeye doğru yağış azalır (Kano'da 920 mm.). Kuzeyde kurak mevsim ekimden nisana kadar devam eder. Sıcaklıklar güneyden kuzeye doğru artar ve en yüksek dereceler güneyde 35 iken kuzeyde 41'i bulur. Doğal bitki örtüsü kıyı kesiminde bataklık bitkileriyle başlayıp içerilere gidildikçe tropikal yağmur ormanlarına dönüşür. Kuzeye doğru

savanlar görülür; daha kuzeyde çöl sahasına geçilir. Nijer ve Benue nehirleriyle bunlara karışan küçük ırmaklar akarsu sistemini oluşturur. Nijer nehrinin ülke topraklarındaki uzunluğu 1280 kilometredir ve üzerinde Kainji barajı yer alır. Nehir Benue ile birleştikten sonra yelpaze biçimindeki deltasıyla Atlas Okyanusu'na dökülür; aşağı kesimleri ulaşıma elverişlidir. Benue'nin Nijerya'daki uzunluğu ise 900 kilometredir. Çad gölünün bir bölümü de millî sınırlar içerisinde bulunmaktadır.

Nijerya'da kilometrekareye 149 kişi düşerse de nüfus dağılımı çeşitlilik gösterir. Yer fıstığı ekim alanı ile Kano bölgesi pamuk sahasında yoğunluk kilometrekarede 500 kişi iken Sokota bölgesinde 50-100 kişi kadardır. Nüfusun % 48'i müslüman, % 34'ü hıristiyan, % 18'i animisttir. Etnik gruplar iki büyük kısma ayrılır. 1. Kuzey ile iç kesimin kuzey grupları: Hevsâlar 10 milyon civarında olup Kano, Sokota ve Zaria eyaletlerinde yaşar, genelde tarım ve ticaretle uğraşırlar. Fûlânîler göçebe ve yarı göçebedirler. 2. Güney ile iç kesimin güney grupları. 5 milyon nüfusa sahip olan Yorubalar köylerde yaşamaktadır ve orman kuşağında çok dağınık tarzda yerleşmiştir. Bu kısmın ikinci büyük etnik grubu İbalar'dır (Igba).

Resmî dili İngilizce olan Nijerya'da çok sayıda lehçesi bulunan üç ana dil vardır. Bunlar Yoraba, Hevsâ ve İbo dilleridir. Bu dillerin yanında 300 üzerinde lehçe konuşulur. Nijerya'nın ekonomisi genellikle tarıma, hayvancılığa ve madenciliğe dayanır. Tarım ürünlerinden Japon patatesi, manyok, darı, Hint darısı, mısır, tütün, palmiye cevizi ve yağı, yer fıstığı, kakao, pamuk, kauçuk, pirinç ve çeşitli sebzeler başta gelir. Bunlardan manyok ile Japon patatesi daha çok güneyde; darı, Hint darısı, yer fıstığı ve pamuk kuzeyde; pirinç güneydoğunun bataklık sahalarında ve kauçuk batı bölgesinde üretilir. Sığır, keçi, koyun ve domuz yetiştirilen başlıca hayvanlardır. Ülke hayvan ürünlerinden kösele, koyun, timsah ve yılan derisi ihraç eder. İç sularda ve denizde yürütülen balıkçılık son zamanlarda gelişme göstermeye başlamıştır.

Nijerya'nın en önemli yer altı zenginlikleri kömür, özellikle petrol ve doğal gazdır. Enugu yataklarından çıkarılan

kömürün üretimi petrolün bulunmasıyla azalmıştır. Petrol yatakları Calabar, Oloibiri ve Port Harcourt'ta yer alır. Elektrik üretimi kömür, petrol ve doğal

gaz kaynaklarından elde edilir. Diğer yer altı zenginlikleri kalay, kolombit, kireç taşı, demir ve çinkodur. Ülkede endüstri daha ziyade petrol, kauçuk, maden, gıda ve giyim sektörlerinde yoğunlaşmış ve petrol rafinerisi, kauçuk sütü işleme, otomobil lastiği, asfalt, demir çelik, çimento, tarım aletleri, dikiş makinesi, tekstil, ayakkabı, boya-vernik, plastik yağ (palmiye, yer fıstığı), sabun, konserve (et), tütün, bira, gazoz gibi imalât ve otomobil (Peugot), bisiklet montaj fabrikaları ile çeşitli atölye ve imalâthaneler, küçük çaplı gemi tersaneleri kurulmuştur.

Ulaşım bütün yerleşme merkezlerini birbirine bağlayan asfalt, stabilize ve köy yolu düzeyindeki karayolları ve büyük şehirler arasındaki demiryolları ile yapılmakta, nehir ulaşımı olarak Nijer ve Benue ırmaklarından faydalanılmaktadır. Hava ulaşımı uluslararası iki hava limanı ile sağlanır. Ayrıca ülkede iki büyük deniz limanı vardır: Lagos, Port Harcourt. Başlıca ihracat ürünleri petrol, kakao, yer fıstığı ve kalaydır; bunlar Avrupa Birliği ülkelerine ve Amerika Birleşik Devletleri'ne satılır. İthal malları ise çeşitli makineler, otomobiller, demiryolu malzemeleri, dokuma ve elektrikli aletler başta olmak üzere fabrikasyon eşyadır.

BİBLİYOGRAFYA

H. Laroche, La Nigeria, Paris 1962; Yves Lacoste, Les pays sous-développés, Paris 1966, s. 83; Necdet Tunçdilek, Sıcak Kuşak, İstanbul 1975, s. 77; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 327-342; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 264-276; "Nijerya", Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi, İstanbul 1981, VI, 1681-1704; M. Hiskett, "Nigeria", EI² (Fr.), VIII, 19-23.

Aydoğan Köksal

II. TARİH

Nijerya’nın Jos bölgesinde yapılan arkeolojik kazılarda Afrika’nın Bilâdüssûdan (Sahrâaltı) bölgesinde yaşayan Nok kavmine ait heykeller bulunmuştur. Milâttan önce VI-III. yüzyıllara tarihlenen bu heykellerin bölgede rastlanan en eski insan ürünü olduğu iddia edilmektedir. Çok erken dönemlerde gerçekleşen Bantu kökenli kavimlerin göçleri de bugünkü Nijerya’nın bulunduğu bölgeden yapılmıştır.

Günümüzde Nijerya’nın en kalabalık etnik grubu olan Hevsâlar VII-XI. yüzyıllar arasında ülkenin kuzeyine, Yorubalar ise güneybatısına gelip yerleştiler. Kuzeyde VIII. yüzyıldan itibaren birçok şehir devleti kuruldu. Bugünkü Çad Devleti sınırları içinde kurulan Kânim Sultanlığı, XIV. yüzyılda merkezini Bornu’ya taşıyarak Kânim-Bornu Sultanlığı adını aldı ve yaklaşık altı asır burada hükümran oldu.

Ülkenin kuzeyinde kurulan ilk devletler Kano, Daura, Katsina, Gobir, Zaria, Rano ve Biram adlı Hevsâ şehir devletleri XIII-XV. yüzyıllar arasında İslâm dinine girmeye başladı. Aynı dönemde Mali Sultanlığı’nın ve ardından onun yerini alan Songay Sultanlığı’nın idaresine giren bu devletler, Songay Sultanlığı’nın 1591’de Fas Sultanı Ahmed el-Mansûr tarafından yıkılmasından sonra bağımsız duruma geldiler.

Nijerya’nın kuzeydoğusuna hükümran olan Kânim-Bornu Sultanlığı, Trablusgarp 1510 yılında İspanyollar tarafından alınmadan önce Akdeniz sahillerindeki müslüman emirliklerle yakın ilişkiler içindeydi. 1551’de Osmanlı Devleti bugünkü Libya topraklarını İspanyollar’dan kurtarınca Kânim-Bornu Sultanlığı ile Osmanlı Devleti arasında doğrudan temas kuruldu. 1555-1556’da iki devlet arasında dostluk ve ticaret antlaşması imzalandı. Bilâdüssûdan bölgesinin en güçlü sultanları arasında yer alan Kânim-Bornu Sultanı İdrîs b. Elevmâ b. Ali, Osmanlılar’dan temin ettiği ateşli silâhlarla bölgede gücünü arttırarak bugünkü Çad ve Nijer devletlerinde yaşayan Tîbû ve So kabilesinin yurtları ile Nijerya’daki Hevsâ topraklarından bir süre sonra çekilmek zorunda kaldığı Kano’yu aldı. Sa‘dîler ile de iyi ilişkiler kurdu. Osmanlı Devleti 1571 yılında Kânim-Bornu sınırları içinde yer alan Fizan bölgesini Trablusgarp eyaleti sınırlarına katınca Osmanlı-Bornu ilişkilerinde bir kriz dönemi yaşandı.

Sultan İdrîs, 984'te (1576) III. Murad ile görüşmek üzere el-Hâc Yûsuf başkanlığında beş kişilik elçi heyetini İstanbul'a gönderdi. 987 (1579) yılına kadar İstanbul'da kalan heyet Sahrâ bölgesinde hac ve ticaret kervanlarının emniyet ve asayişinin sağlanmasını, seyahat esnasında ölenlerin mallarının mirasçılarına iade edilmesini istedi. Kânim sultanına iki nâme-i hümâyun gönderildi.

Fas Sa'dî sultanı, Osmanlılar'ın Kuzey Afrika'daki bu gelişmesi karşısında tek çare olarak Bilâdüssûdan'a sahip olmak istedi. 1591'de Songay Sultanlığı'nı yıkarak topraklarını hâkimiyeti altına aldı. Bundan itibaren Kânim-Bornu Bilâdüssûdan'ın tek büyük devleti haline geldi.

Osmanlı Devleti sömürgecilik öncesi dönemde Bilâdüssûdan bölgesiyle münasebetlerini Trablusgarp, Tunus ve Cezayir eyaletleri üzerinden yürütüyordu. Trablusgarp eyaletinin Fizan sancağı, Büyük Sahrâ çölünün güneyinde kalan müslüman sultanlıklarından gelen hac ve ticaret kervanları için bir buluşma yeri idi. Akdeniz sahilinden gelen Avrupa malları ile Nijerya ve çevresinden gelen Bilâdüssûdan malları Fizan'ın Merzûk ve Gāt gibi kasabalarındaki pazarlarda takas ediliyordu.

Osmanlı engeli sebebiyle Kuzey Afrika sahillerinden içerilere geçme imkânı bulamayan Avrupalılar kıtanın batı tarafını dolaşmaya başladı. Bu amaçla Portekizliler'in 1486'da Benin Krallığı ile olan ilişkileri 1553 yılında İngilizler'in onlara ait yerleri almalarıyla son buldu. Ardından İngilizler Benin Krallığı ile temasa geçtiler ve anlaşma neticesinde Nijer nehrinin Atlas Okyanusu'na döküldüğü delta çevresinden köle toplayıp Amerika'daki çiftliklerine taşımaya başladılar. Nijerya sahilindeki bu bölgeye de "Köle sahili" adını verdiler. 1795-1796 yıllarında İskoçyalı Mungo Park, 1830-1831 yıllarında Richard ve John Lander isimli İngilizler Nijer nehrinin döküldüğü yerden içerilere doğru seyahatler yaptılar. XIX. yüzyılda hurma yağı önemli bir ticaret malı haline gelince Avrupalılar bu defa köle ticareti yanında aynı bölgeden yağ almaya başladılar ve bölgeye "Yağ sahilleri" ismini verdiler. 1861'de İngiltere, Lagos adasını alıp burada kendi sömürgesini kurdu. 1886'da Kraliyet Nijer Şirketi kurularak bölgenin idaresi bu şirkete verildi.

Hevsâ devletlerinden Gobir'de doğan Osman b. Fûdî (Osman dan Fodio), 1804'te başlattığı cihad hareketiyle on yıl içinde bütün Hevsâ şehir devletlerini ele geçirdi ve 1812'de Sokota halifeliğinin kuruluşunu ilân etti. Bornu hariç bütün Nijerya müslümanlarını tek idare altında toplamış oldu.

Avrupa sömürgeciliğinin yavaş yavaş Afrika içlerine nüfuz etmeye başladığı XIX. yüzyılın ikinci yarısında telâşa kapılan Bilâdüssûdan müslümanları Osmanlı Devleti'ne daha fazla yaklaşmak için gayret gösterdiler. Osmanlılar'ın da Afrika'daki sömürgeciliğin önüne geçebilmek için onlarla iş birliği yapmaya ihtiyacı vardı. 1882'de Mısır'ı bir oldu bittiyle idaresine alan İngiltere Mısır'a bağlı Sudan'a da el koydu. Burada bulunan yerli askerlerden bir kısmı kumandanları Râbih b. Fazlullah'ın idaresinde Çad gölü havzasına çekildi. Râbih, 1890 yılına kadar bugünkü Nijerya ve Çad topraklarındaki sultanlıkların tamamının yönetimini ele geçirdi; Veday, Bagirmi, Bornu ve Hevsâ devletlerini kendisine bağladı. Dikve isminde bir şehir kurarak başşehir yaptı. 1885'te Berlin'de yaptıkları anlaşmalarla Afrika'nın merkezini kendi aralarında paylaşan İngiltere, Fransa ve Almanya, Râbih'i ortadan kaldırmak için anlaştı. Fransızlar Batı Afrika'da Cezayir ve Ekvator bölgesindeki askerî birliklerini buraya sevketti. 1900 yılı Nisan ayında Nijerya'nın kuzeyindeki Kuseyri'de saldırıya geçen Avrupalı müttefikler büyük kayıplar vermelerine rağmen Râbih'in ordusunu mağlûp ettiler. Râbih savaş alanında şehid oldu. Oğlu Fazlullah bir yıl daha Kuzey Nijerya'da mücadele ettiyse de o da babası gibi şehid edildi. Savaşlar esnasında esir düşen askerler Fransızlar ve İngilizler tarafından I. Dünya Savaşı'nda zorla cephelere sürüldü.

Fransa, Senegal'den Batı Afrika içlerine doğru genişlerken İngiltere, Royal Niger Company adlı şirketin faaliyetleri neticesinde 1893 yılında Nijerya'nın Atlas Okyanusu sahilini tamamen ele geçirdi. Ardından Kuzey Nijerya'daki bütün müslüman sultanlıkları hâkimiyeti altına aldı. 1914'te bugünkü Nijerya topraklarının tamamına yakını İngiltere'nin eline geçmiş oldu.

II. Dünya Savaşı'nın ardından bütün Afrika'da olduğu gibi Nijerya'da da bağımsızlık mücadelesi başladı. Kuzeydeki Hevsâ ve Fûlânî müslüman toplumunun kurduğu Kuzey Halk Kongresi, güneydoğuda etkili etnik grup olan İbolar'ın Nijerya Vatandaşları Millî Sözleşmesi ve güneybatıda

Yorubalar'ın kontrolündeki Aksiyon grubu ülkenin siyasî hayatına yön vermeye başladı. Hemen harekete geçerek yeni bir anayasa hazırlayan İngiltere kuzey, güney ve doğu bölgelerine belli bir seviyede muhtariyet verdi.

1 Ekim 1954'te kendi himayesinde Nijerya Federasyonu'nun kurulmasını kabul eden İngiltere, 1 Ekim 1960 tarihinde İngiliz Milletler Topluluğu içinde kalmak şartıyla Nijerya'nın bağımsızlığını tanıdı. Bu sırada Nijerya Kuzey Nijerya, Batı Nijerya, Doğu Nijerya ve Lagos Federal Bölgesi olmak üzere dört bölgeden oluşuyordu. Daha önce Nijerya'ya bağlanan Kamerun'un batı bölgesinin kuzey kısmı için eski konumunu sürdürmesi kararı alınırken güneyi Fransız sömürgesi olan Kamerun'a bağlandı. Bağımsızlığın ardından Ebû Bekir Tafava Baleva, kuzey ve doğu bölgeleri adına kurulan koalisyonda başbakan sıfatıyla ülkeyi yönetmeye başladı. 1963 yılında federal cumhuriyet yönetimine geçildi ve Azikiwe ilk devlet başkanı olarak göreve başladı. Başbakan Baleva ile iki bölge idarecisi, Ocak 1966'da İbo asıllı General Johnson Aguiyi-Ironsi tarafından yapılan darbe esnasında öldürüldü. Bu yılın temmuz ayında Ironsi'nin de aynı âkıbete uğramasının ardından Yakunu Govon başbakan oldu. Sömürgecilik döneminde kuzeye gelmiş olan İbolar kendilerine yapılan saldırılar sonucu bu dönemde tekrar güneye göç ettiler ve burada bağımsız Biafra Cumhuriyeti'ni ilân ettiler. 1966-1970 yılları arasındaki askerî darbeler ve iç savaş sırasında yaklaşık 1 milyon Nijeryalı öldü. Biafra Cumhuriyeti kısa bir müddet sonra dağıldı. Ülkede 1971'den sonra petrol gelirleri sayesinde kısa zamanda önemli gelişme sağlandıysa da askerî rejimler sivil hayata geçmek için verdikleri sözleri bir türlü uygulamaya koymadılar. Başbakan Yakunu Govon, 1975 yılında General Murtala Ramat Muhammed ve yardımcısı Olesegun Obasanjo'nun yaptıkları askerî darbeyle iktidardan uzaklaştırıldı. General Murtala R. Muhammed, 1976 Şubatında başlayan ayaklanma sırasında bindiği uçağın düşürülmesi neticesinde öldü. Yerine geçen Olesegun Obasanjo 1979'daki seçimlere kadar ülkeyi yönetti. Aynı yıl kurulan Nijerya Millî Partisi seçimleri kazanınca Elhacı Şeyh Şagari devlet başkanı oldu. Şagari petrol gelirlerinin önemli bir kısmını ülkenin kalkınması için kullandı, ziraatın gelişmesine katkı sağladı. Nijerya Millî Partisi 1983'te yapılan seçimleri büyük bir zaferle kazanmasına rağmen aynı yılın sonunda General Muhammed Buhârî'nin askerî darbesiyle iktidardan uzaklaştırıldı ve bütün siyasî partiler kapatıldı. General İbrâhim

Babangida 1985 yılında yaptığı darbeyle iktidarı ele geçirdi. 1990'da sivil iktidara dönüş süreci başladı, ertesi yıl eyalet sayısı otuza çıkarıldı.

Çok partili sisteme geçilmesinin ardından 1992'de milletvekilliği, 1993'te devlet başkanlığı seçimleri yapıldı. Zengin bir iş adamı olan Moshood Abiola devlet başkanlığı seçimini kazanınca General Babangida sonuçları kabul etmeyip seçimleri iptal etti. Bunun üzerine Savunma Bakanı Sani Abaşa askerî darbeyle geçici hükümeti görevden alıp ülkede siyasî hayatı yeniden durdurdu ve pek çok siyasetçiyi hapse attı. 1998'de tek aday olarak girdiği seçimi kazanan Sani Abaşa'nın bir süre sonra âni ölümü üzerine ülke yeniden bir kriz dönemine girdi. Abaşa'nın yerine geçen Abdüsselâm Ebû Bekir demokratikleşmeyi hızlandırdı ve siyasî mahkûmları serbest bıraktı. 1999 ve 2003'te yapılan seçimleri Olesegun Obasanjo kazandı.

Çok farklı etnik ve dinî toplulukların yaşadığı, dolayısıyla çok kültürlü bir sosyal

yapıya sahip olan Nijerya'da 175 civarında dil konuşulmaktadır. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan müslümanların mevlid kandili, ramazan ve kurban bayramları ile hıristiyanların Paskalya ve Noel bayramları, ülkenin bağımsızlığını elde ettiği 1 Ekim günü, yılbaşı ve 1 Mayıs işçi bayramı resmî tatil günleridir. Kur'an okullarında temel İslâmî eğitim alan müslüman çocukları daha sonra ilk ve ortaöğretim seviyesinde eğitim veren medreselerde öğrenimlerini sürdürürler. Nijerya Afrika ülkeleri içerisinde Fas, Cezayir, Mısır, Sudan ve Güney Afrika ile birlikte en fazla üniversiteye sahip ülkelerden biridir. Ülkedeki ilk üniversite İngilizler tarafından 1948'de İbadan'da açılmıştır. Abubakar Tafawa Balewa University, Pan-African University, University of Abuja, University of Ibadan, University of Ilorin ve Usmanu Dan Fodiyo University diğer üniversiteler arasında sayılabilir.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Nijerya'da İslâmiyet XI. yüzyıldan itibaren Kuzey Nijerya bölgesinde yayılmaya başladı. Bölgedeki Bornu, Kano, Kaduna, Sokoto gibi şehirlerin büyük bir kısmı XVI. yüzyılın başında bulundukları bölgelerin merkezî şehirleri olarak şekillendi ve daha sonraki asırlarda bölgede İslâm

medeniyetinin parladığı yerler oldu. Ülkenin kuzeyindeki bu İslâmlaşma güneydeki İbolar'a ve Yorubalar'a fazla tesir etmedi, hatta onların ciddi direnişiyle karşılaştı. Ancak XVII. yüzyılın ikinci yarısında Yoruba'da da önemli bir müslüman nüfus oluştu. Burada yaşayanların çoğu Osman b. Fûdî'nin faaliyetleri neticesinde müslüman oldu. Müslüman İlorin Emirliği bu dönemde kuruldu. Fakat içlerinde putperestler de vardı. Başta İngiliz misyoner teşkilâtları olmak üzere bunu fırsat bilen hıristiyan dünyası çok sayıda misyoneri Nijerya'ya gönderdi. Ülkede yüzyıl önce kayda değer hıristiyan nüfus yokken bugün nüfusun % 34'ünü teşkil eden hıristiyanlar nüfuz sahibi bir kitle konumundadır. Son iki dönemdir devlet başkanlığı yapan Olesegun Obasanjo da hıristiyandır. Lagos ve çevresi İslâm'ın daha geç asırlarda yayıldığı bir bölgedir.

Nijerya'da İslâmlaşma, bağımsızlık sonrasında ülkenin kuzey bölgesindeki eyalette meclis başkanlığı yapan Ahmedü Bello'nun girişimiyle büyük gelişme kaydetti. Sadece 1963 yılı sonu ile 1964 yılının ilk birkaç ayında bilhassa Gwara bölgesinde 100.000 kişi müslüman oldu. Osman b. Fûdî'nin soyundan gelen Ahmedü Bello ülkede İslâm'ı yaymak için Cemâatü nasri'l-İslâm adlı bir teşkilât kurdu. Faaliyetlerini merkezî hükümet desteklemediği için Küveyt, Katar ve özellikle Suudi Arabistan'dan maddî yardım aldı. Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'nin başkan yardımcılığı görevine getirildi. 1966 yılı Ocak ayında suikast sonucu öldürüldü. Nijerya'da İslâmî hayat üzerinde, geleneklerin yanı sıra Kādiriyye ve Ticâniyye tarikatlarının, bilhassa XX. yüzyılın ikinci yarısında etkili olan yeni İslâmî akımların tesiri oldukça fazladır. Aynı zamanda bir devlet adamı olan Muhammed Bello, Âdem (Adama) el-İlûrî gibi birçok âlimin yetiştiği ülkenin kuzey bölgesinde nüfusun çoğunluğunu müslümanlar oluşturmaktadır.

İngiliz sömürgeciliği döneminde daha ziyade güneydeki putperestlerle bunların hıristiyanlaştırılan çocuklarına modern eğitim verilirken kuzeydeki müslüman bölgelerinde sadece ileri gelen müslümanların çocukları modern eğitim imkânından yararlanıyordu. Müslüman halk ise uzunca bir süre başlangıç seviyesinde Kur'an eğitimi veren okullar ve daha üst seviyede eğitim veren geleneksel kurumlarla yetinmek zorunda kaldı. Müslümanlar kendi modern okullarını 1930'lardan sonra açmaya başladılar. İlk defa 1934'te Kano'da açılan Kano School of Law and Arabic Studies'i, 1954'te Lagos'ta açılan The Arabic and Islamic Training Centre Agege ve diğer

okullar takip etti. Bu yeni okullarda geleneksel dinî eğitimin yanında modern eğitim de alan müslüman gençler dış dünyaya daha rahat açılma imkânı buldular. Lise öğrenimini tamamlayıp Arap ülkelerinde yüksek öğrenime devam eden gençler özellikle Suudi Arabistan'ın dinî düşünce yapısından etkilendi. Bu yüzden toplum içinde Vehhâbîleşme eğilimi giderek arttı. 1978'de Jos şehrinde emekli bir asker olan İsmâil İdrîs tarafından kurulan Cemâatü izâleti'l-bida' ve ikāmeti Ehli's-sünne, Kādiriyye ve Ticâniyye gibi köklü geleneğe sahip tarikatlarla mücadeleye girişti.

Batı eğitimi alan müslüman gençler farklı alanlarda dernekler kurarak faaliyetlerini sürdürdüler. 1954'te kurulan The Muslim Students' Society of Nigeria (MSS). otuz yıl gibi bir sürede ülkenin her tarafında yaygınlaşarak şubeler açtı ve İslâm dünyasında bütün kuruluşlarca tanındı. Ayrıca Council of Muslim Youth Organisations (COMYO), Young Muslim Brothers and Sisters of Nigeria (YOUMBAS) ve Leage of Imams and Alfas at Ibadan gibi teşkilâtlar da faaliyete geçirildi. Ancak bu kuruluşlar arasında zaman zaman şiddete varan fikir ayrılıkları eksik olmadı. Halen

ülkenin seçkin devlet adamları arasında yer alan Umsan Bugage'nin başkanlığındaki Islamic Trust of Nigeria ve Counsil of Ulama farklı grupların önde gelen aydınlarını bir arada toplamaya özen göstermektedir.

Sömürgecilik öncesinde Nijerya'nın pek çok şehri birer İslâm kültür merkezine dönüşmüş ve aralarında hanımların da bulunduğu birçok âlim yetişmiştir. Saidu Zungur, İbrâhim Süleyman, Mulazu Hadeja, Aminu Kano, Akolu Aliye ve Aliyu Namandji bunlar arasında sayılabilir.

İngiliz sömürgeciliği döneminde müslümanların dinî inançlarına uygun bir hayat sürmelerine pek çok alanda müsaade edilmedi. Özellikle Sokoto halifeliğinin yürüttüğü zekât müessesesi ve Arapça eğitim yasaklandı, İngilizce'nin kullanılması zorunlu hale getirildi. Aynı şekilde Osman b. Fûdî'nin öğrencilerinden Muhammena Birnin Gwara'nın Arap harfleriyle yazılı dil haline getirdiği Hevsâ dilinin yazımı durduruldu. Getirilen sınırlamalar yüzünden bağımsızlık öncesine kadar sadece birkaç bin kişi hacca gitme imkânı bulurken 1973'te bu sayı 49.000'e, 1976'da 106.000'e ulaştı. Ülkenin 1986 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye olması

hıristiyan çevrelerce tepkiyle karşılandı.

1999 yılı sonu ile 2000 yılının ilk aylarında müslümanların çoğunlukta olduğu on dokuz eyalette ülkenin anayasasındaki “ahvâl-i şahsiyye”ye dair şer‘î hükümler diğer alanlara da uygulanmaya başlandı. Hıristiyanlar bu uygulamaya şiddetle tepki göstererek ülkeyi büyük bir karışıklığa sürüklediler. Çıkan olaylarda çok sayıda insan öldü. Nijerya’da şer‘î hükümlerin günlük hayatın her alanında temsil edilmeye başlanması bölgedeki diğer ülkelerde de yakından takip edilmektedir. 2004 yılında, nüfuslarını olduğundan daha çok göstererek yönetimde müslümanlardan daha fazla söz sahibi olmak isteyen hıristiyanlarla müslüman halk arasında devam eden çatışmalarda 1000’den fazla insan hayatını kaybetti.

BİBLİYOGRAFYA

R. W. July, Histoire des peuples d’Afrique norie (trc. P. Adodo v.dğr), Issoudun 1977, II, 25-40; J. Ki-Zerbo, Histoire de l’Afrique noire, Paris 1978, s. 151-164, 496-497; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 244-250; Âdem Abdullah el-İlûrî, el-İslâm el-yevm ve ġaden fî Nîcîryâ, Kahire 1405/1985, s. 47, 57, 59, 60, 66-68; E. M’Bokolo, Afrique noire, histoire et civilisations, Paris 1992, II, 51-52; M. A. de Montclos, Le Nigeria, Paris 1994; B. Nantet - R. Bazenguissa, L’Afrique: mythes et réalités, Paris 1995, s. 102-103, 123, 224; Cengiz Orhonlu, “Osmanlı-Bornu Münasebetlerine Ait Belgeler”, TD, sy. 23 (1969), s. 111-130; S. U. Balogun, “Arabic Intellectualism in West Africa: The Role of the Sokoto Caliphate”, JIMMA, VI/2 (1985), s. 394-411; Abdur Rahman I. Doi, “Islamic Education in Nigeria 11th Century-20th Century”, Muslim Education Quarterly, II/2, Cambridge 1985, s. 68-81; R. O. Abubakre, “The Role of Muslim Youth in the Propagation of Islam in Nigeria”, Islam and the Modern Age, XVII/4, New Delhi 1986, s. 257-270; J. Hunwick, “Neo-Hanbalism in Southern Nigeria: The Reformist ideas of al-Hajj Adam al-Ilûrî of Agege”, Islam et sociétés au sud du Sahara, sy. 3, Paris 1989, s. 18-26; Ousmane Kane, “Les mouvements religieux et le champ politique au Nigeria septentrional: le cas du réformisme musulman à Kano”, a.e., sy. 4

(1990), s. 7-24; Ahmet Kavas, “Afrika’nın Sömürgeleştirilmesi Öncesinde Rabih b. Fazlullah’ın Kurduğu Son Biladu’s-Sudan Devleti ve Fransa’yla Mücadelesi”, Osm.Ar., XX (2000), s. 9-35; M. Hiskett, “Nigeria”, EI^2 (Fr.), VIII, 19-23.

Ahmet Kavas

NİKÂB

(bk. PEÇE).

NİKĀB

(النقاب)

Kul ile Hak arasına giren, âşıkı mâşuktan ayıran engel; ilâhî hakikatlerin sâlikin kalbinde tecelli etmesini önleyen maddî sûretlerin izi anlamında tasavvuf terimi

(bk. HİCAB).

NİKÂBET

(bk. NAKÎBÜLEŞRAF).

NİKÂH

(النكاح)

Sözlükte “birleştirme, bir araya getirme; evlenme, evlilik; cinsel ilişki” gibi anlamlara gelen nikâh kelimesi fıkıh terminolojisinde, şer‘an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisini ifade eder. Arapça’da zevâc kökünden türeyen kelimeler de “evlenmek, evlendirmek, evlilik, evliliğin taraflarını oluşturan eşler” mânalarında yaygın biçimde kullanılır (Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerdeki örnekleri için bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “zvc” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “zvc” md.).

Ailenin temelini teşkil eden evlilik bütün ilâhî dinlerde, kadın ve erkeğin kendilerine özgü bir mahremiyet ve paylaşım alanı oluşturmalarına ve insan soyunun devamına katkı sağlamalarına imkân veren yegâne meşrû ilişki olarak kabul edilmiştir (meselâ bk. el-A‘râf 7/80-81; er-Ra‘d 13/ 38; İslâm’dan önceki din ve topluluklarla İslâm’daki aile telakkisi hakkında bilgi için bk. AİLE). İslâm’da hayatın çeşitli alanlarına dair pek çok düzenleme Kur’an ve Sünnet’te ortaya konan genel ilkeler ve amaçlar çerçevesinde ihtiyaçlara, zaman ve şartlara göre İslâm toplumunun takdirine bırakılırken evlenme ve aile ile ilgili belli başlı hükümlerin doğrudan Kur’an tarafından belirlenmiş olması ve bu hükümlerin Hz. Peygamber tarafından genişçe açıklanıp uygulanması İslâm dininin evlilik ve aile kurumuna atfettiği önemin bir ifadesidir.

Kur’ân-ı Kerîm’de nikâh kelimesi ve türevleri genellikle evlenme akdini belirtmek üzere on dokuz âyette geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nkḥ” md.). Bunların bir kısmı bağlam dikkate alınarak “cinsel ilişki” ve “bulûğ” gibi anlamlarda da yorumlanmıştır. Bazı âyetlerde canlı varlıkların çift olarak yaratıldığına değinilirken “zevc” kelimesi kullanılmakla birlikte bunun tekil veya çoğulunun (ezvâc) isim tamlaması içinde başkasına / başkalarına izâfe edilerek kullanımının sadece aralarında evlilik bağı bulunan insanlar hakkında olması dikkat çekicidir. Kur’an’da, insanlar için

kaynaşıp huzur bulacakları kendi türünden eşler yaratıp aralarında sevgi ve merhamet meydana getirmesi Allah'ın kudretinin kanıtları arasında sayılmış (er-Rûm 30/21), mecazi bir anlatımla eşlerin birbiri için elbise konumunda olduğu belirtilmiş (el-Bakara 2/187), çeşitli şekillerde evlilik teşvik edilmiş (en-Nahl 16/72; en-Nûr 24/ 32), neslin bozulmasına yol açacak gayri meşrû ilişkiler yasaklanmıştır (el-İsrâ 17/ 32). Diğer taraftan Kur'an'da nikâh akdi erkek tarafından kadına verilen sağlam bir teminat olarak nitelenmiş (en-Nisâ 4/21), evlenemeyenlerin bu imkânı buluncaya kadar iffetlerini korumaları istenmiş (en-Nûr 24/33), böylece evliliğin büyük sorumluluk gerektiren bir kurum olduğuna dikkat çekilmiştir. Kur'an'da, nikâh akdinin kuruluşundan evliliğin taraflara getirdiği hak ve vecîbelere ve evlenmenin sona ermesine kadar bir dizi hükme yer verilmesi evlenmeye atfedilen önemin diğer bir göstergesidir. Bu çerçevede, Câhiliye döneminde uygulanan nikâh-ı makt (üvey anne ile evlenme) yasaklanarak ve evlenilmesi haram olan kadınlar sayılarak evlenmeye ilişkin bazı sınırlamalar getirilmiş (en-Nisâ 4/22-24), erkeklerin kadınlar üzerinde

olduğu gibi kadınların da erkekler üzerinde mâruf ölçüsü içinde haklarının bulunduğu, ailenin geçiminden sorumlu olan kocanın evin reisi konumunda olduğu (el-Bakara 2/228, 233; en-Nisâ 4/34; et-Talâk 65/6-7), mehrin kadın için bir hak olarak görülmesi gerektiği ve malları üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceği belirtilip kadınlarla iyi geçinilmesi istenmiş (el-Bakara 2/237; en-Nisâ 4/4, 19, 32-33), nikâhın karı kocayı birbirine bağlaması yanında taraflar ayrılsa bile onların kan yakınları arasında devam edecek sıhrî hısımlık meydana getiren bir bağ olduğuna dikkat çekilmiştir (en-Nisâ 4/23; el-Furkān 25/54). Öte yandan karı-koca arasında çıkacak anlaşmazlıkların olabildiğince aile mahremiyeti içerisinde çözümlenip evlilik birliğinin korunması, buna imkân bulunamaması halinde nikâh bağına iyilikle son verilmesi ve bu durumun ortaya çıkaracağı hak ve yükümlülüklere riayet edilmesi istenmiştir (el-Bakara 2/229; en-Nisâ 4/ 35; et-Talâk 65/1-7).

Nikâh kelimesi ve türevlerinin hadislerde de genellikle "evlenme akdi" anlamında kullanıldığı görülür (Wensinck, el-Muʿcem, "nkḥ" md.). Evliliği kendisinin ve önceki peygamberlerin sünneti olarak niteleyen Resûl-i Ekrem (Buhârî, "Nikâḥ", 1; Tirmizî, "Nikâḥ", 1) imkânı olanları evlenmeye teşvik etmiş, evliliğin iffeti korumada ve neslin devamında önemini

vurgulamış (İbn Mâce, “Nikâḥ”, 8; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 1), evliliğin kalıcı olması ve mutluluk içinde sürmesi için eşler arasında denkliğe dikkat edilmesini ve evlenmeden önce eşlerin birbirlerini görmelerini tavsiye etmiş (Buhârî, “Nikâḥ”, 15; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 6), velisiz nikâh yapılmamasını (Buhârî, “Nikâḥ”, 36), fakat mutlaka kadının da rızasının alınmasını istemiş (İbn Mâce, “Nikâḥ”, 11) ve evlilik ilişkisinin ciddi bir sebep bulunmaksızın sona erdirilmesinden Allah’ın hoşnut olmadığını belirtmiştir (Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 3; Nesâî, “Ṭalâḳ”, 34). Sünnette, en az iki şahit huzurunda alenî olarak (Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 19) gerçekleştirilmesi istenen nikâh akdi belli bir merasime tâbi tutulmamış, ancak evliliğin ilân edilmesi, bir konuşma yapılması, bu vesileyle dost ve akrabaya ziyafet verilmesi, def vb. aletlerle eğlenilmesi tavsiye edilmiştir (Buhârî, “Nikâḥ”, 67, 68, 71; Müslim, “Nikâḥ”, 96-98; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 32; Tirmizî, “Nikâḥ”, 6). Hz. Âişe’nin konuya ilişkin açıklamasından, Câhiliye dönemindeki dört çeşit nikâhtan sadece birinin İslâm’ın tasvip ettiği evlilik türü olduğu, diğerlerinin Resûl-i Ekrem tarafından yasaklandığı anlaşılmaktadır (Buhârî, “Nikâḥ”, 36; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 33).

Hz. Peygamber döneminden itibaren müslüman toplumlarda aile ve evlilik kurumuna büyük önem atfedilmiş, fakihler tarafından aile hukukunun en temel ve en önemli konusu olan nikâhın dinî hükmü, mahiyeti, unsur ve şartları, evliliğin sonuçları vb. hususlar ayrıntılı biçimde ele alınıp incelenmiş, bazı konularda görüş birliğine varılırken bazılarında aynı mezhep içinde bile farklı görüşler ileri sürülmüştür. Farklı görüşlerin ortaya çıkmasında ilgili nasların yoruma açık olması yanında evlilik konusunun dinî, ahlâkî, ekonomik ve sosyal yönlerinin bulunması, dolayısıyla geniş İslâm coğrafyasında yaşayan değişik ırk ve kültürlere mensup toplulukların aile hayatına ilişkin telakkileri ve bunların tarihî süreç içerisinde şartların değişmesine paralel biçimde değişikliğe uğraması etkili olmuştur (Osmanlılar’da bu alanda yürürlüğe konan ilk kanun ve etkileri için bk. HUKŒK-ı ÂİLE KARARNÂMESİ).

Meşruiyeti Kur’an ve Sünnet’in yanı sıra icmâ ile de desteklenen nikâh, fıkıh literatüründe hukukî bir muamele olarak ele alınıp hükümleri buna göre belirlenmekle birlikte evlenmenin ibadet yönünün bulunup bulunmadığı tartışılmıştır. Bir grup Şâfiî fakihi ibadetin Allah için yapılan bir amel olduğunu, cinsel isteklerin teskinini sağlayan evlenmenin ise alım

satım gibi dünyaya ait bir iş olup ibadet yönünün bulunmadığını ileri sürmüştür. Peygamberlerinin getirdiği dine inanmayan kimselerin nikâhlarının geçerli addedilmesi (el-Kasas 28/9; Tebbet 111/4), müslüman bir erkeğin Ehl-i kitap bir kadınla evlenmesinin câiz olması ve gayri müslim bir kişinin müslüman olması halinde nikâhının geçerli sayılması bu görüşü destekleyen deliller arasında zikredilir. Buna karşılık içlerinde bazı Şâfiîler'in de bulunduğu fukaha çoğunluğuna göre evlenip yuva kurmak, aile sorumluluğunu üstlenip topluma yararlı çocuklar yetiştirmek Allah'ın hoşnut olduğu işlerden olduğu için geniş anlamıyla ibadet kapsamındadır; hatta evlenmenin sevabı nâfile ibadetlerle meşgul olmak için bekâr durmanın sevabına nisbetle daha üstündür (ayrıca bk. A'ZEB; MÜCERRED). Nikâhın müslüman ve gayri müslimler için geçerli olması dünyadaki kamu düzeniyle ilgili bir hükümdür. Nitekim yol ve köprü yaptırmak gibi hayır işleri müslüman bakımından bir yönüyle dünya hayatının dirliğiyle alâkalı iken bir yönüyle de ibadet niteliğindedir; halbuki gayri müslim için bunlar ibadet sayılmamaktadır. Bu bakış açısı farklılığı neticesinde nikâhın dinî hükmü konusunda başlıca iki tavır ortaya konmuştur. İmam Şâfiî gibi fakihlere göre normal şartlarda evlenmenin hükmü mubah, diğerlerine göre vâcip (farz) veya menduptur. İkinci grupta yer alanlardan Zâhirîler bunu namaz ve oruç gibi farz-ı ayın sayarken fakihlerin büyük çoğunluğu mendup / sünnet-i müekkede olarak nitelemektedir. Bazı fakihler, evlenmenin cenaze namazı gibi farz-ı kifâye veya selâmı alma gibi kifâî vâcip olduğu, toplumda bir kesimin evlenmesiyle diğerlerinden uhrevî sorumluluğun düşeceği, hiç kimsenin bu görevi yapmaması halinde toplumun uhrevî bakımdan toptan sorumlu tutulacağı kanaatindedir. Normalin dışındaki şartlarda ise evlenecek kişinin durumuna göre farz / vâcip, mendup / sünnet, mekruh veya haram olabileceği belirtilmiştir. Meselâ evinin geçimini sağlayacak derecede ekonomik gücü olup evlenmediği takdirde zinaya düşeceği kesin olan bir kimsenin evlenmesinin farz olduğu söylenirken eş ve çocuklarına zulüm ve işkence edeceği bilinen bir kimsenin evlenmesi bazı fakihlerce haram, bazılarınca mekruh sayılmıştır (Alâeddin es-Semerkandî, II, 157-158; Kâsânî, II, 228-229; Mv.F, XLI, 210-216).

Klasik fıkıh literatüründe nikâh kelimesi hem evlenme akdini hem bu akidle kurulan evlilik bağını ve eşler arasındaki hukukî ilişkiyi ifade etmek üzere kullanılmıştır. İlk dönem fıkıh kitaplarında nikâhın sosyal ve hukukî bir

kurum olarak önem ve mahiyetinden, bir akid türü olarak unsur ve şartlarından, buna bağlanan sonuçlardan ve evliliği sona erdiren durumlardan geniş bir şekilde bahsedilmekle birlikte muhtemelen anlam ve mahiyetinin çok iyi bilinmesi sebebiyle nikâh akdinin terim tanımı yapılmamıştır. XII. yüzyıl sonrasına ait eserlerde ise nikâhın terim anlamına açıklık getirilirken hukuk tekniği ve mantığı mülâhazalarına ağırlık verilerek daha çok "eşlerin meşrû ölçüler içerisinde birbirinden cinsel bakımdan faydalanmasını helâl kılan akid" veya "erkeğe kadından cinsel olarak istifade hak ve yetkisini veren akid" şeklinde tanımların yapıldığı, bu arada nikâhın amaç ve hikmetlerinden geniş biçimde söz edildiği görülür. Meselâ Serahsî, fakihlerin nikâh akdinin mahiyetiyle ilgili bakışlarına ışık tutan açıklamalarında sözlük anlamıyla bağlantı kurmak suretiyle nikâhın cinsel ilişkiye meşruiyet kazandıran bir akid olduğunu, hayat ortaklığı meydana getirmek üzere eşleri tek bir vücut gibi birbirine bağladığını

ifade ettikten sonra nikâhın taraflar için maddî ve mânevî yararlar sağlama amacının bulunduğunu ve cinsel arzuları tatminin nikâhın öncelikli hedeflerinden olan neslin sürdürülüp korunması gayesine hizmet eden bir vasıta olduğunu belirtmiştir (el-Mebsûṭ, IV, 192; XVI, 123). Yine birçok fakih tarafından nikâh akdiyle meydana gelen evlilik birliğinin, eşlerin karşılıklı sevgi ve saygıya dayalı hayat arkadaşlığı anlayışı ve süreklilik esası üzerine kurulu olması gerektiği, bu sebeple İslâm'ın geçici evlilik uygulamasına nihayet verdiği (bk. MÜT'A) ve zorunluluk bulunmadıkça evliliğin sona erdirilmesinin câiz olmadığı vurgulanmıştır. Bundan dolayı günümüz İslâm hukukçularından bazıları fıkıh eserlerindeki yaygın nikâh tanımını esas alırken çağdaş eserlerde ve yasama metinlerinde "neslin sürdürülmesi ve korunması", "hayat ortaklığı", "hayat arkadaşlığı", "eşlerin karşılıklı hak ve yükümlülükleri" gibi unsurları da içeren nikâh tanımları yapılmıştır (nikâh akdinin mahiyetiyle ilgili bazı çağdaş yazarlarca ileri sürülen görüşler ve tartışması için bk. Aydın, Türk Hukuk Tarihi, s. 282-283; Cin, s. 51-58).

İslâm hukukunda nikâh akdinin geçerliliği için diğer akidlerden farklı olarak şahitler huzurunda akdedilmesi şartı aranır; fakat bunun dışında nikâhın din adamı veya başka bir kimsenin huzurunda kıyılması ya da dinî merasim icra edilmesi gibi bir şekil zorunluluğu bulunmamaktadır. Bununla birlikte müslüman toplumlarda başlangıçtan itibaren sosyal hayattaki önemi

sebebiyle nikâh akdinin aile büyükleriyle imam, müftü, kadı gibi toplumun itibar ettiği din âlimlerinin huzurunda kıyılması, akid sırasında evlilik birliğinin önemiyle ilgili bir konuşma yapılması, eşlerin mutluluğu için dua edilmesi, bu arada düğün yemeği verilmesi geleneği sürdürülmüştür. Böylece bir taraftan nikâh şartlarının akid sırasında hazır bulunanlar tarafından denetlenmesi ve onların hayır dualarının alınması, diğer taraftan nikâhın toplum nezdinde aleniyet kazanması sağlanmıştır. Kaynaklarda, ilk dönemlerden itibaren nikâh akidlerinin -doğrudan müdahale biçiminde olmaksızın-devletin denetimine tâbi tutulup şartlarını taşımayan evliliklere özellikle kadılar tarafından müdahale edildiği, isteyenlerin bir tedbir olarak diğer bazı akidler gibi nikâh akidlerini de kâtib-i adillere (noter) yazı ile tevsik ettirdikleri, hatta bazı bölgelerde kâtib-i adillerin “akkādü’n-nikâh” (nikâh kıyıcı) olarak isimlendirildiği belirtilmekte, velisi olmayan kimsesizlerin evlendirilmesi kadıların görevleri arasında sayılmakta ve kadı menşurlarında XII. yüzyıldan itibaren bazı kadılara nikâh akdetme görevinin verilmiş olduğu görülmektedir. Osmanlı Devleti’nde nikâhın devletin kontrolünde kadılar tarafından veya onların bilgisi dahilinde kıyılıp yazılı belgeye bağlanması uygulaması tarihî süreç içerisinde yaygınlaştırılarak sürdürülmüş ve 1917 tarihli Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi’yle nikâhların tescil edilmesi esası getirilmiştir (md. 37; ayrıca bk. Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, s. 86-89). Günümüz İslâm ülkelerinde nikâhın devletin denetimi altında yapılması ve nüfus kütüklerine tescil edilmesi ilkesi benimsenmiştir.

Nikâh Akdinin Unsur ve Şartları. Evlilik öncesinde tarafların birbirlerini görüp tanımaları ve bu arada evlilik için gerekli hazırlıkların yapılması yararlı görülmekle birlikte bu aşama nikâh akdinin bir parçası kabul edilmez (bk. NİŞAN). Nikâh akdinin kurulması ve geçerli sayılması için birtakım rükün ve şartları taşıması gerekir. Rükün kavramıyla ilgili görüş ayrılığına bağlı olarak nikâh akdinin rüknünün icap ve kabülden ibaret olduğunu söyleyen Hanefîler akidle ilgili diğer gereklilikleri in‘ikad, sıhhat (cevaz), nefâz ve lüzum şartları olmak üzere dört gruba ayırır. İcap ve kabul “tarafların birbiriyle uyumlu irade beyanı” anlamına geldiğinden Hanefîler’e göre de taraflar olmaksızın nikâh akdinin varlığından söz edilemez; fakat Hanefî müellifleri, daha çok ehliyetle alâkalı olduğu için taraflarla ilgili meseleleri in‘ikad şartları arasında incelemiştir. İn‘ikad ve sıhhat şartları konusunda fıkıh eserlerinde bazı farklılıklar bulunmakla

birlikte genellikle ehliyet, meclis birliği, evliliğin kuruluşunun şarta bağlanmaması ve üzerinde ittifak edilen evlenme engelinin bulunmaması in‘ikad, şahitler ve hakkında ihtilâf edilen evlenme engelinin bulunmaması sıhhat şartları arasında zikredilir. Tarafların veya velilerinin rızasının alınmasının gerekli olduğu hallerde bu rızanın alınması nefâz şartı, bazı durumlarda evliliğin bağlayıcı sayılması için aranan şartlar lüzum şartıdır. Sîga (irade beyanı) ve karı koca diğer üç mezhebe, veli Mâlikîler’e ve Şâfiîler’e, şahitler Şâfiîler’e göre nikâh akdinin rükünleridir (Mv.F, XLI, 233). Cumhur in‘ikad ve sıhhat şartları arasında bir ayırım yapmamış, bu şartları taşıyan akdi sahih, bunlardan birini taşımayan akdi bâtıl (fâsid) olarak nitelemiştir (Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 99; Abdurrahman es-Sâbûnî, s. 54, 56). Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre mehir nikâh akdinin rüknü veya sıhhat şartı değil nafaka gibi evliliğin hükümlerindendir.

İrade Beyanı. Aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının veya temsilcilerinin hukuken geçerli iradelerini birbirine uygun biçimde açıklamalarıyla (icap ve kabul) nikâh akdi meydana gelir. Hanefîler’e göre akdi meydana getiren irade beyanlarından ilki icap, diğeri kabul adını alır. Hanbelî ve Mâlikîler’e göre ise icap kadının velisi veya vekili tarafından erkeğe yapılan evlenme teklifi, kabul de erkeğin buna verdiği olumlu cevaptır. Nikâh meclisinde hazır bulunan tarafların iradelerini sözlü olarak açıklamaları gerekir. Gaipler arasında evlenme iradesi yazıyla beyan edilebilir; evlilik iradesini içeren mektup diğer taraf ve şahitler huzurunda okunur, bu tarafın kabulü ile nikâh akdi tamamlanır. Fakat iki gaip arasında teâti edilen mektuplarla nikâh akdi gerçekleşmez. Dilsizlerin mâlûm işaretleriyle veya nikâh meclisinde yazılı beyanlarıyla nikâh akdi yapılabilir. Şâfiî ve Hanbelîler, Kur’ân-ı Kerîm’de nikâh akdini ifade etmek üzere sadece “nikâh” ve “tezvic” lafızlarının kullanılmış olduğu gerekçesiyle evlilik akdinin ancak bu kelimelerle meydana gelebileceğini ileri sürmüşler, Hanefîler ise dille ilgili örfe göre evlenme iradesini ortaya koyan başka lafızlarla da bu akdin kurulabileceğini savunmuşlardır. Ancak onlar da nikâhın süreklilik ifade eden bir akid olduğunu dikkate alarak (Kâsânî, II, 230) kinayî lafızlar söz konusu olduğunda icâre, rehin, vedîa gibi süreli akidleri değil mülkiyetin nakli sonucunu hemen doğuran hibe, sadaka, temlik gibi akidleri ifade eden kelimelerin kullanılabileceğini söylemişlerdir. Mâlikîler’in bu konudaki görüşleri Hanefîler’inkine yakındır (İbn Rüşd, II, 5). Diğer taraftan fıkıh âlimleri, kendi dönemlerinde

nikâhları kayda geçirme uygulamasının yaygın olmaması ve Arap dilinin özellikleri gibi âmillerin de etkisiyle icap ve kabulün sîgaları üzerinde geniş biçimde durmuşlar, her ikisinin mâzi (geçmiş zaman) sîgasıyla olması halinde nikâh akdinin kurulacağında ittifak ederken bunun dışındaki sîgaları tartışmışlardır. Meselâ bazı fakihler düğün hazırlığı, mehrin konuşulması ve şahitlerin hazır bulundurulması gibi tarafların evlenme iradelerini gösteren karînelerin varlığı halinde muzâri (şimdiki zaman / geniş zaman) sîgasıyla da nikâh akdinin kurulacağını ileri sürmüşlerdir. Bunlardan çıkan sonuç, evlenme iradesinin tereddüde meydan bırakmayacak bir kesinlikte ortaya konduğunun taraflar ve şahitlerce anlaşılmasına imkân veren ifadeler

kullanılması gerektiği şeklinde özetlenebilir. Tarafların irade beyanlarının, araya başka bir iş veya icaptan dönüşü ifade eden bir davranışın girmediği aynı toplantıda ortaya konması gerekir. Buna meclis birliği denir. Mektup veya elçi göndermek suretiyle yapılan icaplarda meclis birliği mektubun okunduğu yahut elçinin görevini ifa ettiği mecliste sağlanır.

Nikâh akdinin geciktirici (ta‘likî) veya bozucu (infisahî) bir şart içermemesi gerekir. Diğer bir ifadeyle nikâh akdinin kurulması yahut bozulması müstakbel bir hadiseye veya zamana bağlanamaz. Buna karşılık evliliği belirli kayıtlar altına alan şartlar (takyidî şart) ileri sürülmesi mezheplerin kuralları çerçevesinde mümkündür. Evliliğin mahiyetine ve hedeflerine uygun olup nasların açık hükümleriyle çelişmeyen şartları geçerli, böyle olmayanları geçersiz sayan Hanefîler’in bu konuda çerçeveyi daha dar tuttukları, özellikle, “Müslümanlar şartlarına bağlıdır” hadisini (Buhârî, “İcâre”, 14) delil göstererek Allah ve resulü tarafından açıkça yasaklanmamış, taraflardan birine yarar sağlayan şartları geçerli kabul eden Hanbelîler’in ise daha geniş bir yorumu benimsedikleri görülür (mezheplerin bu konudaki yaklaşımları için bk. M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 80-89; Vehbe ez-Zühaylî, VII, 53-59). Takyidî şartlar bağlamında önemli bir yeri olan, kadının kendisiyle evli olduğu sürece kocasının ikinci bir evlilik yapmamasını şart koşması meselesinde son dönemlerde bu şartı geçerli sayan Hanbelî mezhebinin görüşü benimsenmiştir (Aydın, Türk Hukuk Tarihi, s. 286-287; ayrıca bk. ÇOK EVLİLİK). Takyidî şartla ta‘likî ve infisahî şart arasındaki temel fark şudur: Takyidî şartın geçersiz olması durumunda bu şart yok sayılmakta ve akid geçerli olarak varlığını sürdürmekte, geçerli olan şarta riayetsizlik karşı tarafa geriye yürümeyen

bir fesih hakkı sağlamaktadır; ta‘likî ve infisahî şartlar ise akdin kuruluşunu engellemekte ya da bozmaktadır. Öte yandan Ca‘ferîler dışındaki fıkıh âlimlerine göre icap ve kabulde nikâhın geçici olduğunu belirten bir kaydın bulunması durumunda akid veya süre kaydı geçersiz sayılır. İrade beyanının rıza temeline dayalı olmasını sıhhat şartı olarak kabul ettikleri için Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler’e göre cebir ve baskı altında yapılan nikâh akdi geçersizdir. Hanefîler ise bu konuda bir hadisi (Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 9) delil göstererek zorlanan kişinin (mükreh) nikâhını geçerli saymışlardır. 1917 tarihli Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi cumhurun görüşünü esas alıp zorlanan kişinin nikâhını fâsid olarak nitelemiştir (md. 57).

Ehliyet ve Veli. Nikâh akdine gerek kendisi gerekse velâyet veya vekâlet ilişkisine dayanarak başkası adına katılan kişinin cumhura göre âkıl ve bâliğ, Hanefîler’e göre temyiz gücüne sahip olması gerekir. Fakihlerin çoğunluğu, gayri mümeyyiz çocuklarla akıl hastalarının velileri tarafından evlendirilmesini tecviz etmekle birlikte bunların kendileri için evlenme iradesi açıklama veya başkasını vekil kılma ehliyetlerinin bulunmadığı, âkıl ve bâliğ erkeklerin bu ehliyete sahip olduğu hususunda mezhepler arasında görüş birliği vardır; hür, âkıl ve bulûğa ermiş kadınlarla mümeyyiz çocukların ise bu ehliyete sahip olup olmadıkları tartışmalıdır.

Kanunî temsilci sıfatıyla başkasını evlendirme yetkisine sahip olan kişiye “veli”, bu yetkiye “velâyetü’n-nikâh” denir. Âkıl ve bâliğ erkeklerin veli muvafakati olmaksızın evlenebileceğinde ittifak bulunduğundan bunlar hakkında velâyet yetkisi söz konusu değildir. Velinin kanunî temsilcisi olduğu kimseyi rızasını almaksızın evlendirme yetkisine “velâyet-i icbâr” denir, Hanefîler’den Muhammed b. Hasan bunun için “velâyet-i istibdâd” tabirini kullanır. Fıkıh âlimlerinin büyük çoğunluğu, velinin velâyeti altındaki -mümeyyiz olsun olmasın-küçüğü onun yararına olmak şartıyla rızasını almaksızın nikâhlayabileceğini ileri sürmüş, ancak fiilen evlilik hayatı başlatılamayacağından bulûğ çağına ulaşıncaya kadar kendi ailesinin yanında kalacağını belirtmiştir (el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 287). Abdullah b. Şübrüme, Osman el-Bettî, Ebû Bekir el-Esam gibi bazı ilk dönem fakihleri ise çocukların evliliğin anlam ve mahiyetini bilmedikleri ve evliliğe de hiçbir şekilde ihtiyaçlarının bulunmadığı gerekçesiyle velilerin küçükleri evlendirme yetkilerinin bulunmadığını söylemiştir (Serahsî, IV, 212). 1917 tarihli Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi’nin 7. maddesinde bu görüş

tercih edilmiştir. Akıl hastalarından belli şartları taşıyanların velileri tarafından zarurete dayalı olarak evlendirileceğini kabul eden fakihler yanında bunların evlendirilmesini hâkim iznine bağlayan, hatta evlendirilmesine tamamen karşı çıkan fakihler de bulunmaktadır. Meselâ Züfer, bulûğdan sonra akıl hastası olan kimsenin velisi tarafından evlendirilemeyeceği görüşündedir.

Nikâh velâyeti konusunda uygulama açısından daha çok öneme sahip olan görüş ayrılığı bulûğ çağına ermiş kadının durumuyla ilgilidir. Özellikle konuya ilişkin hadislerin yorumundaki ihtilâf sebebiyle Hanefîler bu hususta cumhurdan farklı bir sonuca ulaşmışlardır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, bulûğ çağına erişmiş kadının tıpkı bâliğ erkek gibi velisinin aracılığına gerek olmaksızın evlenebileceği kanaatindedir; ancak velisinin rızasını alması müstehap olup velinin bu konumuna “velâyet-i nedb / velâyet-i istihbâb” denir. Dengi olmayan bir erkekle evlenmesi durumunda belirli düzeyde yakınlığı olan veliye itiraz hakkı tanınması ise akdin bağlayıcılığıyla (lüzum) alâkalıdır (aş. bk.). Muhammed b. Hasan’a göre bulûğ çağındaki kadın velisinin iznini almadan evlenemeyeceği gibi veli de rızasını almaksızın onu evlendiremez; buna “velâyet-i şirket” adı verilir. Diğer üç mezhep ise bulûğa ermiş de olsa kadının ancak velisi tarafından evlendirilebileceği hususunda fikir birliği içindedir. Bu mezheplerde velinin yakınlık derecesine ve kadının durumuna göre rızasının alınmasının gerekli veya mendup sayılmasıyla ilgili bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte dul olması halinde muvafakatinin alınması gerektiğinde ittifak vardır. Kadının rızasının şart olduğu durumlarda evlendirme yetkisine “velâyet-i ihtiyâr, velâyet-i şirket” tabir edilir (Kâsânî, II, 241-247, 252; İbn Rüşd, II, 7; Vehbe ez-Zühaylî, VII, 179-195). Bir kadın dengi olan bir erkekle evlenmek istediğinde velisinin onu evlendirmekten imtina etmesi “adl” terimiyle ifade edilir. Bu durumda kadının evlenme iznini almak üzere hâkime başvurma hakkı doğar. Hâkim durumu inceler, velisini haksız bulursa kadının evlenmesini sağlar (Bilmen, II, 8, 57; Turaykî, sy. 31 [1427], s. 96; Mv.F., XXX,143-145). 1917 tarihli Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi on sekiz yaşını bitirmiş erkeğin kendi iradesiyle evlenebilmesini, kız on yedi yaşını bitirmişse hâkim tarafından velisinin itirazının olup olmadığının sorulmasını, on iki-on sekiz yaş arasındaki erkekle dokuz-on yedi yaş arasındaki kızın hâkim izniyle evlenebilmesini, ayrıca kızlar için veli izni alınmasını hükme bağlamıştır (md. 4-8).

Evlenme Engelinin Bulunmaması. Bazı fakihler evlenme engelinin bulunmamasını akdin sıhhat şartlarından, bazıları in‘ikad şartlarından sayarken bir kısmı, üzerinde ittifak edilen ve edilmeyen evlenme engelleri ayırımı yaparak birinci grup engellere riayeti in‘ikad, ittifak edilmeyen engellere uyulmasını sıhhat şartı olarak değerlendirmiştir. Belirli derecedeki kan, süt ve kayın hısımlığı devamlı evlenme engeli niteliğindedir. Din farklılığı, kadının

evli olması veya iddet süresi içinde bulunması gibi durumlar geçici evlenme engelleri kabul edilir; bunlar devam ettiği sürece belirtilen kimselerle evlenmek yasaktır (bk. MUHERREMÂT).

Şahitler. Nikâha şeklî akid karakteri veren husus bu akdin sıhhati için şahitlerin hazır bulunması şartının aranmasıdır. Eşler için bazı hak ve vecîbelerin kaynağı olması ve kadın-erkek arasındaki ilişki için meşruiyet kriteri sayılması sebebiyle evlenme akdinin gizli kalmayıp topluma ilân edilmesi gerekli görülmüştür. Akid esnasında iki şahidin hazır bulunması ilân için yeterlidir. Mâlikî mezhebindeki hâkim görüşe göre şahitlerin hazır bulunması nikâh akdinin sıhhat değil tamam olmasının şartıdır (İbn Rüşd, II, 19). Ancak akdin şahitlerin huzurunda yapılması, düğün, yemek ikramı vb. yollarla topluma duyurulması müstehap olup şahitlerin hazır olmadığı bir mecliste yapılmışsa akdin şartlarının tamamlanması zifaftan önce bu akdin yapıldığına dair şahit tutulmasına bağlıdır. Öte yandan nikâh akdinin eşlerin haklarının koruma altına alınması için yazılı belgeye bağlanması tavsiye edilmiştir. Nikâh akdinde şahitlik için ücret alınması câiz olmamakla birlikte akdin yazımı için ücret alınmasına cevaz verilmiştir. Nikâh akdinde şahitlerin hür, müslüman, erkek, âkıl ve bâliğ olması gerekir. Hanefîler bir erkekle iki kadının şahitlik yapabileceği, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf evlenecek kadının Ehl-i kitap bir gayri müslim olması durumunda şahitlerin Ehl-i kitap’tan olabileceği kanaatindedir.

Nefâz Şartları. Eksik ehliyetli bir kişinin bizzat akdettiği nikâhta velisinin muvafakatini alması ve velinin velâyet hakkına sahip olduğu tam ehliyetli kişi adına taraf olduğu nikâhta onun rızasını alması bir nefâz şartı olup nikâh akdinin işlerlik kazanması bu muvafakat ve rızanın alınmasına bağlıdır.

Lüzum Şartları. Nikâh akdi esas itibariyle bağlayıcı (lâzım) akidlerden olup eşlerin veya velilerinin bu akdi bozma yetkileri bulunmamaktadır. Ancak bu akdin gerek eşler gerekse velileri açısından bağlayıcı olmaması durumu istisna teşkil eder ve bazı sebeplere dayanır. Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre bulûğ çağına gelmiş kadın velisinin rızasını almadan evlenebilirse de erkekle kendi ailesi arasında denklik (kefâet) bulunmaması halinde velisi bu evliliğe itiraz edip akdi feshettirebilir. Ancak velinin bu sebeple akdi fesih hakkı kadın hamile kalıncaya veya çocuk doğuncaya kadardır. Fıkıh literatüründe kefâet erkeğin karısının ailesine dinî, ekonomik ve sosyal seviye bakımından denk veya yakın olmasını ifade eder. Evliliğin sağlıklı, uyumlu ve sürekli olması için fakihlerin büyük bir çoğunluğu tarafından gerekli görülen kefâetin hangi konularda aranacağı hususu tartışılmıştır. Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî, Kerhî, Tahâvî gibi fakihler, İslâm'ın getirmiş olduğu eşitlik anlayışına aykırı olduğu düşüncesiyle kefâete karşı çıkmışlardır. Kefâetin bulunmasını bazı mezhepler nikâh akdinin sıhhat şartı olarak saymışlarsa da Mâlikîler ve çoğu durumlarda Hanefîler bunu bir lüzum şartı olarak kabul etmişlerdir (ayrıca bk. KEFÂET). Zorlayıcı velâyet altında bulunup baba veya dedesi dışındaki bir veli tarafından evlendirilen çocuk bulûğ çağına ulaştığında, akıl hastası ve ma'tuh şifa bulduğunda akdi bozma hakkına sahip olur. Bunlardan ilkine "hıyârü'l-bulûğ", ikincisine "hıyârü'l-ifâka" denir (Kâsânî, II, 315; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, s. 122).

Nikâhın Çeşitleri ve Hükümleri. Hanefîler rüknünü, in'ikad ve sıhhat şartlarını taşıyan nikâh akdini sahih, in'ikad şartları eksik olanı bâtıl, sıhhat şartları eksik olanı fâsid, nefâz şartları eksik olanı mevkuf ve lüzum şartları eksik olanı gayri lâzım nikâh olarak nitelendirirler. Bunların her biri farklı hükümlere tâbidir. Cumhur ise rükünleri ve şartları tamam olan nikâha sahih, bunlardan biri eksik olana bâtıl / fâsid nikâh adını verir.

Sahih Nikâh. Rüknü, in'ikad ve sıhhat şartları tamam olan nikâh akdi sahih olduğu gibi başkasının icâzetine bağlı (mevkuf) nikâh bu icâzet verildiğinde ve bir tarafın fesih hakkının bulunması sebebiyle bağlayıcı olmayan (gayri lâzım) nikâh bu hakkın kullanılmaması durumunda sahih hale gelir. Sahih nikâh karı-koca ilişkisinin helâl olması, mehir, nafaka, hürmet-i musâhere, nesep, mirasçılık gibi evliliğin bütün sonuçlarını doğurur. Geçerli bir nikâh

akdi bu hukukî sonuçlar yanında karı kocaya hukukî yönü de bulunan karşılıklı birtakım ahlâkî / dinî haklar sağlar ve onlara bazı ödevler yükler. Bunların başında eşlerin birbirine sevgi ve saygı göstermeleri, evlilik hukukunun kendilerine yüklediği sorumluluğa riayet etmeleri, hayatın iyi ve kötü yönlerini birlikte omuzlamaları gelmektedir.

Fâsid Nikâh. Rüknü ve in‘ikad şartları tamam olmakla birlikte şahitsiz evlenme gibi sıhhat şartlarında eksiklik bulunan nikâhtır. Özellikle kadın ve doğacak çocuk lehine birtakım haklar sağladığından müctehidler arasında geçerlilik durumu ihtilâflı olan bazı evlilikler bir kısım Hanefîler’ce fâsid nikâh grubu içinde mütalaa edilmiştir. Bununla beraber nikâhta bâtıl ve fâsid sınırı kesin çizgilerle ayrılmış değildir. Esasen fesad geçersizliğin bir ifadesi olup fâsid evliliğe nikâh akdinin hukukî sonuçları bağlanmaz; tarafların hemen ayrılmaları gerekir, ayrılmazlarsa mahkemece ayrılmaları sağlanır. Ancak zifafın meydana gelmesi halinde bu nikâha mehir, iddet, nesep ve hürmet-i musâhere hükümleri bağlanır. Diğer Hanefî fakihleri ise satım, kira vb. akidlerden farklı olarak nikâhta bâtıl-fâsid ayırımına yer vermeyip ibadetlerde olduğu gibi bâtıl ve fâsid terimlerini eş anlamlı olarak kullanmışlardır (ayrıca bk. FESAD).

Bâtıl Nikâh. Rükünlerinde veya in‘ikad şartlarında bir eksiklik bulunan nikâhtır, meselâ gayri mümeyyiz çocuğun yahut akıl hastasının akdettiği nikâh böyledir. Butlân mutlak bir geçersizlik ifadesi olup tarafların hemen ayrılmaları gerekir ve zifaf olsa bile buna nikâh akdine ait hiçbir sonuç bağlanmaz; bu yönüyle fâsid nikâhtan ayrılır. Ancak bazı fakihlere göre bâtıl bir nikâhta zifaf gerçekleşmişse kadına mehr-i misle denk bir tazminatın (ukr) ödenmesi gerekir. Ayrıca böyle bir kadın için iddet gerekmemekle birlikte bir hayız süresince veya iddet müddeti kadar beklemesi uygun olur.

Mevkuf Nikâh. Rüknü, in‘ikad ve sıhhat şartları tamam olmakla birlikte nefâz şartlarında eksiklik bulunan nikâhtır. Böyle bir nikâh icâzet yetkisine sahip olan kişinin onayından önce fâsid hükmünde kabul edilirken bu onayın verilmesiyle sahih hale gelir.

Gayri Lâzım Nikâh. Lüzum şartlarında eksiklik bulunan nikâhtır. Fesih hakkına sahip bir kimse tarafından zifaftan önce feshettirilmesi halinde

böyle bir nikâha hiçbir hukukî sonuç bağlanmaz. Ancak fesih zifaftan sonra olursa feshe kadar geçen sürede sahih nikâhın sonuçlarını doğurur.

Fıkıh eserlerinde, müslümanlar bakımından câiz ve sahih bir nikâh akdi yaparak evlenmiş olan -Ehl-i kitap olsun olmasın-gayri müslimlerin müslüman olmaları halinde bu nikâhlarının geçerliliğini koruyacağı belirtilir. Buna göre söz konusu nikâhın yapıldığı esnada İslâm'ın öngördüğü velâyet, şahitlik gibi şartlara riayetsizlik dikkate alınmayıp müslüman olduğu anda nikâhın devamına engel bir durumun

bulunup bulunmadığına bakılır. Eğer nikâhın devamına engel bir durum yoksa evlilik devam eder, sürekli evlenme engeli varsa eşlerin hemen ayrılması gerekir. Geçici evlenme engelinin bulunması durumunda belirli bir prosedür uygulanarak engel aşılmaya çalışılır, bu mümkün olmazsa yine eşlerin ayrılması icap eder (el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 337). 1917 tarihli Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde yahudi ve hıristiyanların nikâh akdinde uymaları gereken şart ve esaslara da yer verilmiştir (md. 3, 12, 20-32, 40-44, 51, 59-68, 78-79, 91).

Nikâh İlişkisinin Sona Ermesi. Evlilik birliğinin eşlerin ölümüne kadar devam etmesi esas olmakla birlikte bazan akiddeki bir eksiklik veya sonradan meydana gelen bir durum yüzünden, bazan da eşlerden birinin veya her ikisinin isteği üzerine nikâh ilişkisi sona erdirilebilir. Bunlardan ilki fesih adını alır. Evliliğin hangi sebeplerle feshedileceği hususunda mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Bazı durumlarda nikâhın feshi için hâkimin hükmüne ihtiyaç yokken bazılarında akdin feshi ancak hâkimin hükmüyle mümkün olur ve hâkimin hükmüne kadar evlilik bütün muteber sonuçlarını doğurur. Nikâh ilişkisinin eşlerden biri veya her ikisinin iradesine dayalı olarak sona ermesi halleri ise talâk, muhâlea ve kazâî tefrik olmak üzere üç grupta incelenebilir. Talâk kocanın (tefvîzü't-talâk durumunda kadının) tek taraflı iradesiyle, muhâlea tarafların anlaşmasıyla, tefrik ise hâkimin hükmüyle nikâh ilişkisinin sona erdirilmesini ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, II, 1376-1377; Wensinck, el-Muʿcem, “nkḥ”, “zvc” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nkḥ”, “zvc” md.leri; Buhârî, “Nikâḥ”, 1, 15, 36, 67, 68, 71, “İcâre”, 14; Müslim, “Nikâḥ”, 96-98; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 6, 8, 11; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 1, 19, 32, “Ṭalâḳ”, 3, 9, 33; Tirmizî, “Nikâḥ”, 1, 6; Nesâî, “Ṭalâḳ”, 34; Şâfiî, el-Üm, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), V, 13-20; VI, 249; Sahnûn, el-Müdevvene, Beyrut 1415/1994, II, 102, 105, 131; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, VIII, 158; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1414/1993, II, 79-80, 611; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), IX, 3-4, 26-27, 38; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, III, 264, 296; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 192-195, 212; V, 2-3, 10-14, 38, 107-108; XVI, 123; Nesefî, Ṭılbetü'ṭ-ṭalebe fi'l-ıṣṭılâḥâti'l-fıḳhiyye, İstanbul 1311, s. 38, 48; Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ, Beyrut 1974, II, 157-162, 181-186, 204-210; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1408/1988, I, 218, 256, 292-294, 356, 405, 411; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 228-336; Kādîhan, el-Fetâvâ, I, 320-334; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Bulak 1316, III, 184-185; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 3-19; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), VII, 4-10, 28, 63; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 175; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾîḳ, Bulak 1313, II, 94; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 252-253; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Beyrut 1407/1987, III, 167-216; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, V, 145-179; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr içinde), III, 183-189; Ebû Bekir el-Haddâd, el-Cevheretü'n-neyyire, İstanbul 1316, II, 2-27; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, III, 184-185, 256-260; Molla Hüsrev, Dürerü'l-ḥükkâm, İstanbul 1310, I, 326-338; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1376/1957, VIII, 4-5, 45-100; Mevvâk, et-Tâc ve'l-iklîl, Beyrut 1398, III, 403 vd.; IV, 1-18; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, VI, 238-591; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, III, 82-118; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, Kahire 1315, VII, 186-187; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 200-280; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VI, 176-180; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, V, 5-8, 37-54; Abdurrahman Şeyhizâde, Mecmaʿu'l-enhur, İstanbul 1309, I, 316-332; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 267-

270, 287, 337; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 157, 164, 172; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 244, 300; IV, 120; V, 184, 215; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 3-85; Mehmed Zihni Efendi, Nimet-i İslâm, İstanbul 1986, s. 813; Bilmen, Kamus, II, 5, 8, 12, 14-76, 165-171, 180-181; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 40-63, 107, 118, 122, 128; a.mlf., el-Muḥâḍarât fî ʿaḳdi'z-zevâc, Kahire 1391/1971, s. 10-50; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Muḥâḍarât fi'l-fıḳhi'l-muḳāren, Dımaşk 1981, s. 80-98; M. Muhyiddin Abdülhamîd, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Beyrut 1404/ 1984, s. 12-233; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VII, 7-249; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 12-35, 86-89, 182-200; a.mlf., Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2005, s. 281-304; Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Menhecü's-sünne fi'z-zevâc, Kahire 1988, s. 87, 139; Halil Cin, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Konya 1988, s. 50-60; Zekiyyüddin Şa'bân, el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye li'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Bingazi 1989, s. 9-358; Abdüsselâm et-Termânînî, ez-Zevâc ʿinde'l-ʿArab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Küveyt 1989, s. 17-45; M. K. Abdüssamet Bakkaloğlu, Cahiliye Dönemi Aile Hukuku (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 42-80; Abdurrahman es-Sâbûnî, Niẓâmü'l-üsre ve ḥallü müşkilâtihâ fî ḍavʾi'l-İslâm, Dımaşk 1422/2001, s. 53-60; H. Mehmet Günay, "Bulgaristan Müftülüğü'nce Hazırlanan 1924 Tarihli Münâkehât ve Müfârekât Talimatnamesi ve Bulgar Şer'iye Mahkemelerinde Uygulanışı", Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Adapazarı 2001, s. 163-196; Abdurrahman b. Ali et-Turaykī, "Taʿnîsü'n-nisâʾ bi-ʿażli'l-evliyâʾ", el-ʿAżl, sy. 31, Riyad 1427, s. 78-124; "ʿAżl", Mv.F, XXX, 143-145; "Nikâḥ", a.e., XLI, 204-355; Hamza Aktan, "Nikâḥ", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 485-488.

Fahrettin Atar

NİKBİNLİK

(bk. İYİMSERLİK).

NİKOGOS AĞA

(1820-1890)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

İstanbul'da doğdu. Ermeni asıllı olup asıl adı Nikogos Melkonyan'dır. İlk mûsiki bilgilerini Balatlı Karabet Ağa'dan aldıktan sonra Markar Ağa ve Hamâmizâde İsmâil Dede Efendi ile Dellâlzâde İsmâil Efendi'den istifade ederek kendini yetiştirdi. Meşketmek üzere kendisine ilk başvurduğunda Hamâmîzâde Dede Efendi'nin Türkçe'yi iyice öğrendikten sonra gelmesini söylemesi üzerine şivesini düzelterek tekrar Dede Efendi'ye başvurdu. Aksânını Türk mûsikisi okuyuşuna uydurabilmek için Ahmed Vefik Paşa'dan üç yıl süreyle edebiyat dersi aldı. Sultan Abdülmecid döneminin sonlarına doğru Dellâlzâde vasıtasıyla Enderûn-ı Hümâyun'a mûsiki hocası olarak alındı. Bir ara Bîrun'da görev yaptıysa da tekrar Enderun'a döndü. Enderun'da Dellâlzâde ve Hâşim beylerle birlikte hocalık yaptı. Devrin önemli nota koleksiyoncusu Damad Müşir Edhem Paşa ile Sadrazam Âlî Paşa'dan yakın ilgi gördü. Edhem Paşa koleksiyonundaki pek çok eseri Nikogos Ağa'nın okuyuşundan notaya aldırmış, böylece birçok eseri doğrudan İsmâil Dede ile Dellâlzâde'den meşkeden Nikogos Ağa, bu eserlerin özelliklerini kaybetmeden gelecek nesillere aktarılmasında sağlam bir köprü vazifesi görmüştür. Leon Hanciyan, Edhem Paşa'nın hazırlattığı koleksiyonda kendisinden faydalanmak üzere Nikogos Ağa'yı dairesine davet ettiğini, Edhem Paşa'nın dairesine giderken yolda İhtisap Nâzırı Hüseyin Bey'in oğlu Ali Bey'in ağır yürüyen Nikogos Ağa'ya çabuk yürümesi için bir tokat vurduğunu ve buna çok üzülen Nikogos Ağa'nın kısa süre sonra öldüğünü anlatır. Nikogos Ağa'nın Kapril ve Nişan adlı iki kardeşi olup birincisi bestekârlığı ikincisi de sînekemânîliği ile bilinmektedir.

Nikogos Ağa güzel sesi ve parlak okuyuşu ile mûsiki toplantılarının vazgeçilmez okuyucularındandı. Dinî mûsikiye de ilgi duymuş, meşkettiği pek çok dinî eserin tavrını öğrenmek maksadıyla mevlevîhânelere devam

etmiştir. Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz'in huzurunda okuduğu eserlerle dikkati çeken Nikogos Ağa'nın

bir defasında Sultan Abdülmecid'in arzusuyla ezan okuduğu söylenir.

Daha çok şarkı bestekârı olarak bilinen Nikogos Ağa'nın eserlerinde ağır başlı bir üslûp dikkati çeker. Zengin melodik yapının yanında düzgün bir prozodi ve sağlam bir tekniğin gözlendiği bestelerinde lirizm daima ön plana çıkar. Bazı makamların melodik karakterlerine verdiği renk onun orijinal yönlerinden biridir. Nikogos Ağa 200'den fazla eser bestelemişse de bunlardan ancak yetmiş kadar şarkısı günümüze ulaşmıştır. Öztuna yetmiş iki şarkısının listesini verir (bk. bibl.). Bunlar arasında, "Ey çeşm-i âhû mehlikâ" mısraıyla başlayan acem-aşiran; "Sevdi gönlüm ey melek-sîmâ seni" ve "Bâri felek ben yüzüne söyleyim" mısralarıyla başlayan acem-kürdî; "Hoş yaratmış bâri ezel" mısraıyla başlayan ferahnâk; "Niçin a sevdiğim niçin" mısraıyla başlayan hicaz; "Akşam olur güneş gider şimdi buradan" mısraıyla başlayan hicazkâr", "Var mı hâcet söyleyim ey gül-tenim" mısraıyla başlayan muhayyer-kürdî şarkıları en çok sevilen eserlerindendir. Aynı zamanda iyi bir tamburî ve mûsiki hocası olan Nikogos Ağa'nın yetiştirdiği talebeler arasında, tambur hocalığı yaptığı Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Mehmed Celâleddin Dede ile Leylâ Hanım (Saz) en tanınmışlarıdır.

Nikogos Ağa'nın pek çok yerli kaynakta, Ermenice mûsiki dergileri ve notalar neşreden, 1873'te Patrik IV. Kevork'un daveti üzerine Ermenistan'a giderek kilise ilâhilerini notaya alan ve 1879'da İstanbul'a döndüğünde Kumkapı'daki Meryem Ana Kilisesi'nde başmugannî olan Hasköylü Nikogos Taşcıyan ile (ö. 1885) karıştırıldığı görülmektedir. Ayrıca Nikogos Ağa'nın bazı eserlerinin yine aynı dönemde yaşamış, Kemânî Sebûh'un talebelerinden "Hüdâverdi" lakabıyla tanınmış Kemânî Nikogos'un (ö. 1884) eserleriyle zaman zaman karıştığı söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 439-440; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 233-234; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 89-97; Sadun Kemali Aksüt, 500 Yıllık Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1967, s. 37-38; a.mlf., Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 168-172; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 373-375; Ruşen Ferit Kam, "Türk Azınlık Musikicileri 3: Nikoğos'tan Bimen Şen'e Kadar", Radyo, sy. 70, Ankara 1947, s. 7; Kevork Pamukciyan, "Nivak Osmanyan Musiki Dergisi'nin Onuncu Sayısı", TT, XIV/82 (1990), s. 22-23; Öztuna, BTMA, II, 121-122; Mehmet Güntekin, "Nikoğos Ağa", DBİst.A, VI, 75-76.

Nuri Özcan

NİKRİZ

(نكريز)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Türk mûsikisinin en eski makamlarındandır. Seydî'nin el-Matla'ında nîrîzî, Abdülbâki Nâsır Dede'nin Tedkīk u Tahkīk'inde nîrîz diye geçer. Rast perdesinde karar eden, inici-çıkıcı veya çıkıcı seyir karakterinde olan birleşik makamlardan biri olup yiğitlik, kahramanlık gibi hamâsî duyguları ifadeye çok elverişlidir.

Dizisi rast perdesindeki (yerinde) bir nikriz beşlisine nevâda rast ve bûselik dörtlülerinin eklenmesinden meydana gelmiştir. Sekiz sesli bir dizi ile gösterilebilmesi ve güçlüsünün beşli ile dörtlünün ek yerinde olması gibi basit makam şartlarını taşımasına rağmen nikriz basit değil birleşik makamlar sınıfındandır. Çünkü nikriz beşlisinin dörtlüsü tam değil 26 komalık bir "artık dörtlü"dür. Beşlisi de dörtlünün sonuna bir (T) tanini ilâve edilerek değil, bir (S) küçük mücennep eklenerek yapılmıştır. Bitme / karar bütünlüğü de diğer basit makamlar gibi tam olmayıp güçlü üstü de iki çeşnilidir.

Nikriz makamının güçlüsü beşli ile dörtlünün ek yerindeki nevâ perdesi olup bu perde üzerinde rast ve bûselik dörtlüleri bulunur. Bu sebeple güçlüde yarım karar bu çeşnilerden biriyle yapılır. Nevâdaki yarım karar hangi çeşni ile yapılmışsa yine bu perdede diğer çeşni ile yapılan karar asma karardır. Genellikle çıkıcı nağmelerde nevâ üzerinde rast çeşnisini, inici nağmelerde bûselik çeşnisini kullanmak uygundur.

Nikriz beşlisinin durak perdesinin bir tanini üstünde yani dügâh perdesi üzerinde hicaz dörtlüsü yer alır. Bu sebeple nikrizin hicaz makam ailesiyle büyük bir yakınlığı vardır. Zaten güçlü üstündeki buselik ve rast çeşnileri hicaz ailesinin üst bölgeleridir. Bu yakınlık dolayısıyla seyir sırasında hicaz, uzzâl ve hümâyun makamlarına geçkiler yapılır. Dügâh perdesindeki asma kalışla birlikte nevâda rastlı kalınırsa hicaz, yine aynı şekilde nevâda

bûselikli kalınırsa hümâyun ve hüseynîde uşşaklı kalınırsa uzzâl makamlarına geçkiler yapılmış olur. Bu perdelerin her biri birer asma karar perdesidir. Bunlardan başka yine hicaz ailesi makamlarında olduğu gibi nîm-hicaz ve dik kürdî perdelerinde çeşnisiz, dügâh perdesinde de hicaz çeşnili asma kararlar yapılır.

Nikriz çeşni veya makamının rast ve uşşak çeşni ve makamlarına kolayca geçme kabiliyeti vardır. Bu sebeple seyir sırasında nîm-hicaz ve dik kürdî perdeleri atılıp yerine çârgâh ve segâh perdeleri kazanılarak yerinde (rastta) rast, yerinde (dügâhta) uşşak, yerinde (segâhta) segâh çeşnili asma kararlar yapılır. Hatta rast çeşnisiyle karar eden nikriz eserler vardır. Makamın yedeni bakiye diyezli fa (ırak) perdesidir ve karar sırasında önemi büyüktür. Nota yazımında donanımına si için bakiye bemolü, fa ve do için bakiye diyezi konulur ve gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir.

Nikriz makamı hamâsî yapısına uygun olarak en çok pest taraftan genişletilmiştir. Bu genişleme güçlü nevâ üzerinde bulunan rast dörtlüsünün simetrik olarak aynen yegâh perdesine göçürülmesiyle yapılır:

Yegâh perdesine göçürülen rast simetrik çeşnisi beşli gibi düşünülürse -tabii dügâhı önemli kılarak-burada da bir basit sûzinak dizisinin oluştuğu söylenebilir. Tiz taraftan pek genişlemeyen nikriz makamının bu tiz bölgede de genişletilmesine ihtiyaç duyulursa nevâ perdesi üzerindeki rast ve bûselik dörtlülerini beşli haline koyup muhayyer perdesine bir bûselik veya kürdî dörtlüsü getirilerek nevâda acemli rast veya yine nevâda bûselik dizisi halinde uzatmak mümkündür. Ancak bu tiz bölgenin fazla kullanılması makamın karakterine uygun değildir.

Nikriz makamının seyrine güçlü veya durak perdesi civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık gezinilip nevâda rast veya bûselik çeşnileriyle yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilerek asma kararlar ve geçkiler gösterilip istenirse genişlemiş bölgede dolaşıldıktan sonra rast perdesinde nikriz çeşnisiyle ve genellikle yedenli tam karar yapılır.

Kemal Batanay'ın devr-i kebîr usulündeki peşrevi; Refik Fersan'ın saz semâisi; Tanbûrî Cemil'in nîm-sofyan usulündeki longası; Buhûrîzâde Mustafa Itrî'nin muhammes usulünde, "Cânı kullâb-ı ser-i zülfün çeker

senden yana” mısraıyla başlayan bestesi; Kassamzâde Mehmed Efendi’nin, “Meclisi meyde sâkıyâ bana ne gül ne lâle ver” mısraıyla başlayan nakış yürük semâisi; Cevdet Çağla’nın sofyan usulünde, “Karanlık rûhumu aydınlatacaksın sandım”, Selâhattin İçli’nin Türk aksağı usulünde, “Bir destan dolaşır Bolu dağının” mısraıyla başlayan şarkıları; Kemal Batanay’ın Mevlevî âyiniyle, “Devrân içinde durdum” mısraıyla başlayan ilâhisi ve Derviş Ali Şîruganî’nin düyek usulünde, “Ey tarîkat (hakîkat) erenleri” mısraıyla başlayan ilâhisi bu makamın en güzel örnekleri arasında sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 13a, 33a, 37a; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/ I, vr. 15b, 18a; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 23; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 96; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 38, 117-121; IV, 222-223; Özkan, TMNU, s. 413-416; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 199-200.

İsmail Hakkı Özkan

NİKSAR

Tokat iline bağlı ilçe merkezi, tarihî bir kasaba.

Yeşilırmak'ın en büyük kolu olan Kelkit çayı vadisinin sağ kenarında denizden yaklaşık 350 m. yükseklikte yer alır. Şehrin eski nüvesini Kelkit çayına karışan Çanakçı deresiyle ona Niksar'ın içinde kavuşan Maduru dereleri arasında yer alan tepe üzerindeki kalesi oluşturur. Zamanla kale dışına taşarak güney, batı ve doğu yönlerinde yayılmıştır. Kale ve çevresinde ilk iskân hakkında kesin bilgiler yoktur. Bölgenin Antikçağ'da Hitit, Frig, Med, Pers, Pontus, Grek ve Roma idareleri altına girdiği, daha sonra Doğu Roma idaresine geçtiği belirtilir. Pontus Krallığı döneminde Kaberia (Cabira) adıyla anılan Niksar, Mithridates'in müstahkem başşehirlerinden biri olarak zikredilmiştir. Romalılar devrinde General Pompeius (m.ö. 66-62) şehri yeniden inşa ederek adını Diaspolis olarak değiştirmiştir. İmparator Tiberius zamanında (m.s. 14-37) şehre Neo-Caesarea (yeni Kayseriye) denmiştir. Bizanslılar döneminde Neo-Caesarea'nın yanı sıra Harsanisiya adı da kullanılmıştır. Dânişmendnâme'de hem Harsanosiyye hem de Niksar adlarıyla kaydedilmiştir. Anadolu Selçukluları döneminde Niksar (Nekîsâr) şehrinin unvanı "Dârülikbâl" idi.

Türkler 1068 yılında Anadolu'ya gerçekleştirdikleri akınlar sırasında Niksar önlerine kadar gelmişler, hatta bazı tarihçilere göre şehri ele geçirip yağma etmişlerdir (Yinanç, s. 65). Malazgirt Savaşı'nın hemen ardından Dânişmendli Türkleri tarafından Bizans'tan alınan Niksar onların merkezi oldu. Bizans kuvvetleri zaman zaman şehri ele geçirmek için hücuma geçtilerse de başarılı olamadılar. Dânişmendli Beyi Gümüştegin Gazi 1100'de Antakya Haçlı Prinkepsi Bohemund'u esir alarak Niksar Kalesi'ne kapattı. 1101 yılı Haçlı seferine katılan Başpiskopos Anselm'in idaresindeki Lombard ordusu İstanbul'a geldiğinde esir düştüğünü öğrendikleri Bohemund'u kurtarmak amacıyla Niksar üzerine yürümeye karar verdiler. Ancak I. Kılıcarslan, Gümüştegin Gazi, Harran Emîri Karaca ve Halep Selçuklu Meliki Rıdvan'ın kumandasındaki 20.000 kişilik Türk ordusu tarafından Amasya yakınlarında bozguna uğratıldılar (Ağustos 1101).

Bohemund 1103 yazında fidye karşılığında serbest bırakıldı. II. Ioannes Komnenos kumandasındaki Bizans ordusu 1140 yılı kış aylarında Dânişmendli Melik Muhammed tarafından takviye edilmiş olan Niksar'a saldırmış, ancak netice alamadan geri dönmüştü. Sultan I. Mesud'un son zamanlarında Niksar kendisine tâbi olan damadı Nizâmeddin Yağıbasan'ın elindeydi (İbn Bîbî, I, 13). 570'ten (1175) sonra Niksar Selçuklular'ın eline geçti. Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan ülkeyi oğulları arasında taksim edince Niksar'ı Nâsırüddin Berkyaruk Şah'a verdi (a.g.e., I, 40). Ancak 593'te (1196) Anadolu Selçuklu tahtını ele geçiren II. Süleyman Şah burayı da topraklarına kattı. Muînüddin Süleyman Pervâne, 656 (1258) yılında Moğollar'la iş birliği yaparak Hülâgû'nun kendisine verdiği 10.000 kişilik kuvvetle harekete geçip Erzincan'a geldi ve burada bulunan Sultan IV. Kılıcarslan'ı yanına alarak II. Keykâvus'un hâkimiyetindeki Niksar'ı bir gün içerisinde zaptetti. Niksar ileri gelenleri onu törenle karşılayıp şehre götürdüler ve orada tahta çıkardılar. IV. Kılıcarslan, Niksar serleşkerliğini İbn Bîbî'nin kaleme aldığı bir menşurla Muînüddin Pervâne'ye verdi. Ardından şehir 675-707 (1277-1308) yılları arasında Moğollar'ın baskısına mâruz kaldı. İrencin Noyan, Niksar'ı kışlak tutup şehrin bütün vergi ve gelirlerine çeşitli bahanelerle el koydu, yaptığı zulüm ve haksızlıklar yüzünden mülkiyet sahipleri mülklerinden vazgeçmek zorunda kaldılar ve şehir büyük bir yıkıma uğradı (Aksarâyî, s. 250). Bu arada 666'da (1268) vuku bulan deprem ve 688'de (1289) geçirdiği büyük bir sel felâketi sonucu tahribata uğradığı anlaşılan Niksar'ı Hamdullah el-Müstevfî

orta büyüklükte bir şehir olarak anar (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 99).

Anadolu'da Moğol baskısı kalktıktan sonra kısa bir müddet Tâceddinoğulları Beyliği'nin hâkimiyetine giren şehir onların merkezi oldu. 781'de (1379), Eretna Devleti'ne vergi verme yükümlülüğünü yerine getirmeyen Tâceddin Bey'i cezalandırmak için Eretna Emîri Ali Bey ve veziri Kadı Burhâneddin'in buraya düzenlediği sefer başarısızlıkla neticelendi. 796 (1394) yılında Kadı Burhaneddin, Osmanlı Devleti'ne temayül eden Tâceddinoğulları Beyliği'nin Niksar bölgesindeki hâkimiyetine son verdiyse de bu durum kısa sürdü. Yeniden Niksar'ı ele geçiren Tâceddinoğulları 800'de (1398) Osmanlılar'ın hâkimiyetini kabul etti. Ankara Savaşı'nın ardından Timur'un himayesine giren Niksar, Alparslanoğlu Hüsâmeddin Hasan Bey'in idaresine geçti.

II. Murad döneminde Amasya beylerbeyi olan Yörgüç Paşa'nın faaliyetleri karşısında zor duruma düşen Hüsâmeddin Hasan Bey ülkesinin anahtarlarını 830 (1427) yılında ona teslim etti, böylece Tâceddinoğulları'nın Niksar ve çevresindeki hâkimiyeti sona erdi. XV. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı-Akkoyunlu devletlerinin sınır bölgesinde yer alan şehir, 1473'te Otlukbeli Meydan Savaşı'nın ardından Osmanlı toprakları içinde kaldı ve sınır bölgesi olmaktan kurtuldu. II. Bayezid devrinin sonlarına doğru (917/1511-12) Safevî taraftarlarınca yağma ve tahrip edildi.

Şehrin Osmanlı idaresi altına girdiği sırada burası özellikle son derece müstahkem kalesiyle öne çıkmıştı. Roma döneminde bir akropol olan, zamanla Bizanslılar ve Türkler döneminde genişleyen kale üç kısımdan oluşuyordu. İç kalede bir cami, medrese ve hamam bulunmaktaydı. Bu durum ilk iskânın burada toplandığını gösterir. Orta kale varoşu oluşturuyordu. Yamaca doğru uzanan bu kesimde bir kilise harabesi ve hamam kalıntısının mevcudiyeti hıristiyan unsurların varoşta yaşamakta olduğuna işaret eder. Daha alt kesimdeki kısım ise Türk iskânının genişlemesiyle meydana gelmişti ve burada da bir cami kalıntısı vardı. Dışkale sur dışı sahayı teşkil ediyordu. Burada ulucami, Dânişmend Gazi Türbesi ve Zâviyesi, Aşağı Çarşı ve zâviyelerin yer alması kasabanın genişlemesiyle ve iskânın yönlendirilmesiyle ilgilidir.

Niksar'ın fizikî durumu ve nüfusu konusunda bilgi veren en eski tahrir kaydı 859 (1455) yılına aittir. Buna göre kasabada on dokuz mahalle mevcuttu; bunların on yedisi Türkler'e, biri Ermeniler'e, biri de Rumlar'a aitti. Müslüman mahallelerinde yaklaşık 2000 kişi ikamet ederken hıristiyanların nüfusu 200 dolayındaydı. 1455 yılı tahrir verilerine göre şehirde mevcut on dokuz mahalleden dördünün (Kemal, Kadı Seydioğlu, Hacı Eskici ve Yâkub Şah Mescidi) adlarını burada bulunan mescidden ve birinin de kiliseden aldığı görülmektedir. Şehirdeki Melik Dânişmend, Ahî Pehlivan, Ahî Şâhin ve Hankah mahalleleri ise adlarını zâviyelerden almıştır. 921 (1515) yılı tahrir sonuçlarına göre şehirdeki mahalle sayısının on dörde düştüğü, nüfusun da yaklaşık % 45 oranında azaldığı (1200 dolayında müslüman, 300 hıristiyan olmak üzere 1500 kişi) dikkati çeker. Bu durum Niksar'ın 1455'ten sonra Akkoyunlu sınır hattında kalması ve sık

sık tahribata uğraması, ayrıca Safevîler'in 1511-1512 yıllarındaki yağma ve tahribatı ile ilgili olabilir. Ayrıca 862 (1458), 1482 ve 1498 yıllarındaki depremlerin bölgede büyük yıkıma yol açtığı bilinmektedir. Söz konusu tahribatın izleri 859'da (1455) kaydedilen on dokuz mahalleden on üçünün adına 1515, 1520 ve 1574 tarihli tahrirlerde bir daha rastlanmamasıyla ortaya çıkar. On üç mahallenin yerine daha sonraki yıllarda on farklı mahalle kurulmuştur. Bunlar Kutbüddin, Sinan Bey Mescidi, Hatib, Ali Fakih, Hacı Seydi, Ellibaş, Yûsuf Şah, Hacı Yahya, Mübârek Şah ve Bazarlı adını taşıyordu. 926 (1520) yılına ait kayıtlar 921 (921) yılı rakamlarıyla benzerlik gösterir; ancak nüfusta düşüşün sürdüğü (% 11) anlaşılır (219 hâne müslüman, 39 hâne hıristiyan).

Şehrin bu durumu XVI. yüzyılın son çeyreğine doğru (1574) değişti. Aradan geçen 50 yıllık süre içerisinde mahalle sayısı on beşe çıkarken toplam nüfus 3700'ü aştı. Bunun 3000 kadarını Türkler, 500'ünü Ermeniler, 200 kadarını Rumlar oluşturuyordu. Niksar XV ve XVI. yüzyıllarda ekonomik bakımdan da faal bir merkez konumundaydı. 1455'te burada küçük bir sanayi işletmesi olarak bir boyahâne mevcuttu. XVI. yüzyılın başlarında ise yetmiş sekiz dükkân, iki bozahâne, üç dibekhâne, birer boyahâne, tabakhâne ve başhâne varken yüzyılın son çeyreğinde tabakhâne ve boyahâne sayısı üçe çıkmış, bir bedesten, kervansaray ve hanın bulunduğu kaydedilmiştir. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi, Niksar Kalesi ve şehri hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Ona göre Niksar Kalesi surlarının çevrelediği alanda 300, esas yerleşimin olduğu kale dışındaki yerleşim alanında toplam kırk üç mahallede 2700 ev mevcuttur. Burada özellikle XVI. yüzyıl verilerine göre mahalle sayısındaki artış kale-şehrin fizikî açıdan genişlediğine işaret eder ve ev sayısından hareketle bu sıralarda nüfusun 10.000'e ulaştığı tahmin edilebilir. Evliya Çelebi ayrıca dükkân sayısını 500 olarak kaydeder.

XV-XVII. yüzyıllar arasında şehirde fizikî gelişmenin durumunu tarihî eserlerin mevcudiyeti de gösterir. 1455'te beş mescid, on bir hankah, dört medrese varken 1515-1520'de bir cami, bir mescid, beş zâviye, iki hamam, bir mektep kaydedilmişti. Bu rakamlar, 1455 ile 1515 yılları arasında şehirde büyük yapısal değişikliklerin olduğunu ortaya koyar. 1574'te on zâviye, bir kalenderhâne, on bir mescid, iki cami, bir medrese, bir muallimhâne, iki hamam ve üç çeşme; XVII. yüzyılın ortalarında dokuz

cami, elli bir mescid, üç hamam, kırk beş saray hamamı, yedi tekke ve yetmiş kadar mektep mevcuttu.

XIX. yüzyılda Niksar şehrinin fizikî ve demografik yapısında bazı gelişmeler oldu. 1256 (1840) tarihli Temettuât Defteri'ne göre Niksar'da yirmi dokuz mahallede toplam 855 hâne bulunuyordu. Şehrin tahminî nüfusu 4325 kişiydi ve büyük bir bölümü müslümanlardan oluşmaktaydı. Az sayıda gayri müslim nüfus Matori, Koz ve Kazgancı / Kazancı mahallelerinde

oturuyordu. XIX. yüzyıl ortalarında Niksar şehrindeki yirmi dokuz mahalleden ikisinin XV. yüzyıl ve diğer ikisinin XVI. yüzyılda görülüp geriye kalan yirmi beş mahallenin adına rastlanmamış olması önemli fizikî değişikliklerin bir göstergesidir. Bu sayımlara göre şehrin merkez mahallelerinde esnaflık ve ticaret, kenar mahallelerde ise tarımsal faaliyetin söz konusu olduğu dikkati çeker. Şehirde dericilik, süpürgecilik, demircilik, dikicilik ve odunculuk önemli iş kollarındandır. Esnaf kolları içinde manav, berber, semerci, terzi, attar, bükücü, kahveci, nalbant, yemenici, bezzâz, saraç, eskici, tütüncü, ekmekçi, urgancı, sığırcı ve koyuncular vardır. XIX. yüzyılın sonlarında şehirde 280 dükkân, iki han, dört hamam, yedi sekiz değirmen, beş pirinç ve beş çam kabuğu dinkhânesi bulunmaktaydı. 1890 yılı Sivas Salnâmesi'ne göre Niksar şehrinde 720 hâneden oluşan yaklaşık 3600 kişi; 1901'de 3330 Türk, 1900 Ermeni ve 250 Rum olmak üzere yaklaşık 5500 kişi; 1916'da toplam yirmi üç mahallede 7798 kişi (4916'sı müslüman, 2398'i Ermeni ve 484'ü de Rum) yaşıyordu. Benek, Bengiler Elekçileri ve Derebağ mahalleleri 1840'lardan sonra kurulmuştu. Hıristiyanlar Bengiler, Cedîd, Koz, Kazancı, Kaleiçi ve Matori mahallelerinde müslümanlarla birlikte yaşamaktaydı. Derebağ mahallesinin nüfusu yalnız Rumlar'dan oluşmaktaydı. Bengiler Elekçileri mahallesinde de yalnız Kıptîler bulunmaktaydı.

Şehrin fizikî yapısının değişmesinde 1873, 1875, 1890 ve 1913'teki depremlerin yanı sıra Kırım ve Doksanüç harplerinin sonucunda Kafkasya ve Balkanlar'dan gelen göçmenlerin etkisinin olduğu düşünülmektedir. Niksar, I. Dünya Savaşı sonrasında işgale uğramayan sınırlı sayıdaki yerlerden biridir. Bu dönemde de özellikle Ruslar'ın zulmünden kaçarak Kafkasya'dan gelen göçmenlerin iskân merkezi oldu. 1917'de Kosova'dan

göçmek zorunda kalan Türkler'in bir bölümü Niksar'a yerleştirildi. 1924'te yapılan mübâdelede Selânik'ten gelen Türkler'in bir kısmı Niksar'da Rumlar'ın boşalttıkları köylere iskân edildi. Millî Mücadele döneminde İzmir'in işgali üzerine Niksar'da Redd-i İlhak Cemiyeti kurulduğu, cemiyetin 20 Haziran 1919'da Niksar'da büyük bir protesto mitingi düzenlediği bilinmektedir.

Osmanlı idaresi döneminde Sivas sancağına bağlı bir kaza merkezi konumunda olan, 1870-1880 yıllarında Canik'e, 1881'de Tokat sancağına bağlanan Niksar bugün Tokat ilinin bir ilçe merkezi durumundadır. 1927'de yapılan sayıma göre şehrin nüfusu 6373 iken 1960'ta 10.000'i geçmiştir (10.534). 2000 yılı sonuçlarına göre şehrin nüfusu 44.808'dir. Günümüzde yirmi iki mahalleden oluşan Niksar'ın yirmi bir mahallesi Kelkit ırmağının sağ yakasında, sadece bir mahallesi Kelkit'in sol yakasındadır (Hamidiye mahallesi). Şehrin kaleye yakın olan Yusufşah, Melikgazi, Kılıcarslan, Çepni gibi mahalleleri en eski mahallelerdir. Ovaya doğru düzlükte gelişen mahallelerden bazıları 1950'den (Bağlar mahallesi gibi), bazıları 1970'ten (Bahçelievler mahallesi) sonrasına aittir. Son yıllarda mekân üzerinde genişlemeye devam eden Niksar'da 1980, hatta 1990'dan sonra gelişen mahalleler de vardır (Ayvaz ve Akpınar mahalleleri gibi). Niksar'da sanayi alanında da önemli ilerlemeler sağlanmıştır. Özellikle gıda, konfeksiyon, dokuma ve ağaç işleme sanayiinde gelişmeler olmuştur. Bugüne ulaşan tarihî eserler içinde öncelikle harap haldeki kalesi, Dânişmendliler'den kalma Melik Gazi Camii adıyla da anılan ulucami (540/1145), Yağıbasan Medresesi, Cin Camii (555/1160), Çöreğibüyük Camii, Melik Ahmed Dânişmend Gazi Türbesi, XIII. yüzyıla ait Kırkkızlar Türbesi, Kulak Kümbeti, Işık Tekkesi, Akyapı Kümbeti sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 41, s. 3, 5, 28; nr. 54, s. 96-150; nr. 95, s. 66; nr. 98, s. 4, 179; nr. 339, s. 1-2, 224; nr. 387, s. 547-561; nr. 1083, s. 1-102; nr. 1084/2, s. 7, 40, 42; BA, MD, nr. 4, s. 138, hk. 1409; nr. 8, s. 129, hk.1475; nr.19, s. 176, hk. 370; nr. 26, s. 216, hk. 612; nr. 28, s. 373, hk. 965; nr. 36, s. 332, hk.

878; nr. 46, s. 294, hk. 675; nr. 50, s. 25, hk. 106; nr. 61, s. 83, hk. 206; BA, MAD, nr. 29, s.10a-b; nr. 3158, s. 148; nr. 3841, s. 40; nr. 3850, s. 34; nr. 22214, s. 6-7; TK, TD, nr. 10, s. 7b-65b; nr. 583, s. 51b-58a; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 88, 90; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 13, 40; II, 44, 101-102, 153; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 13, 20, 23, 62, 63, 69, 250; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 99; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 145-148, 302, 313-315, 402-403, 408; II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 8, 21, 32, 78-79, 92, 94, 125, 126; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 99; Devlet Salnâmesi (1312), s. 705; Devlet Salnâmesi (1326), s. 673; Salnâme-i Vilâyet-i Sivas: 1308-1890 (haz. Fikri Karaman), İstanbul 2001, s. 107; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 65, 190; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 286-287; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970, s. 73, 186; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 45, 108, 122, 124, 211, 220, 237, 258; Yaşar Yücel, Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti (1344-1398), Ankara 1983, s. 89; a.mlf., Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1989, II, 122-123; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 134-135, 176; Bayram Kodaman, "XX. Yüzyıl Başlarında Sivas Vilayeti (1901)", Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986), Ankara 1987, s. 170-183; Baki Canik, "Tokat'ın Depremselliği ve Tarihte Geçirdiği Depremler", a.e., 238-250; Bahaeddin Yediyıldız, "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dârü's-Sulehâsı", a.e., s. 281-290; Niksar: Dün, Bugün, Yarın (Niksar Belediyesi), İstanbul 1988; Halit Çal, Niksar'da Türk Eserleri, İstanbul 1989; Huricihan İslamoğlu-İnan, Osmanlı İmparatorluğun'da Devlet ve Köylü, İstanbul 1991, s. 100, 105, 167-169, 171, 175-176, 178, 191, 235; Niksar'ın Fethi ve Dânişmendliler Döneminde Niksar Bilgi Şöleni Tebliğleri (8 Haziran 1996), Niksar 1996, s. 61-66; Hasan Akar - Müjdat Özbay, Milli Mücadele Yıllarında Niksar, Niksar 1998; Kamil Şahin, Danişmendliler Döneminde Niksar (1071-1178), Niksar 1999; Coşkun Çakır, 19. Yüzyılda Bir Anadolu Şehri Niksar (Ekonomik ve Sosyal Yapı), İstanbul 2001; Hasan Akar - Necati Güneş, Niksar'da Vakıflar ve Tarihi Eserler, [baskı yeri yok] 2002 (Niksar Kaymakamlığı - Niksar Belediyesi); Muharrem Kesik, Türkiye

Selçuklu Devleti Tarihi: Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155), Ankara 2003, s. 5, 7, 44-45, 55, 57-60; Mevlüd Oğuz, "Taceddinoğulları", DTCFD, VI/5 (1948), s. 469-487; M. Zeki Oral, "Selçuklu Devri Vesikaları: Ahi Ahmet Nahcivanî Vakfiyesi", AÜİFD, III-IV (1954), s. 57-65; M. Tayyib Gökbilgin,

"XV ve XVI. Asırlarda Eyâlet-i Rûm", VD, VI (1965), s. 51-61; Tuncer Baykara, "Niksar, Kalesi ve Tarihi", TKA, XXIV/2 (1986), s. 77-95; Nazif Öztürk, "Vakıflar Arşiv Kayıtlarına Göre Niksar Vakıfları", VD, XXII (1991), s. 45-68; M. Hanefi Bostan, "XV. Asrın Ortalarında Niksar Şehrinin Sosyal ve İktisadi Hayatı", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, I, İstanbul 2000, s. 187-208; a.mlf., "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetiminde Niksar Şehri (1455-1574)", TTK Bildiriler, XIII (2002), III, 1485-1511; Besim Darkot, "Niksar", İA, IX, 273-275; F. Babinger, "Nīksār", EI² (İng.), VIII, 36.

M. Hanefi Bostan

NİKSAR ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

NİKSÂRÎ

(نكساري)

(ö. 901/1495)

Tefsir ve kelâm âlimi.

Asıl adı Muhyiddin Muhammed olup Niksarlı İbrâhim Efendi'nin oğludur. Tokatlı Molla Hüsâmeddin Çelebi, Yûsuf Bâlî b. Muhammed Fenârî ve Molla Yegân gibi âlimlerden Arapça ve dinî ilimler okudu. Kadızâde-i Rûmî'nin talebesi Fethullah eş-Şirvânî'den astronomi ve mantık dersleri aldı. Daha çok tefsir ilmiyle meşgul oldu ve bu yönüyle tanındı. İlk defa, İsfendiyaroğulları'ndan İsmâil Bey'in Kastamonu'da inşa ettirdiği medresede ders verdi. II. Bayezid'in tahta geçmesinden sonra onun isteği üzerine İstanbul'a giderek Ayasofya'da ve Fâtih camilerinde vaaz verdi, tefsir okuttu; Ayasofya'daki derslerine padişahın da devam ettiği belirtilmektedir (Mecdî, I, 292). Tefsir dersleri için kendisine günlük 50 dirhem ücret bağlandı (Taşköprizâde, s. 274). Bu derslerde bir hâşiye yazdığı, Kādî Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'ini okuttuğu anlaşılmaktadır. Güzel ahlâkı ile tanınan Niksârî, tefsirini tamamlayıncaya kadar kendisine ömür vermesini Allah'tan niyaz etmiş ve eserini bitirdikten sonra vefat etmiştir. Kabri Şehzadebaşı Camii civarında bulunan Şeyh İbnülvefâ Türbesi yanındadır.

Eserleri. 1. Tefsîru sûreti'd-Duḫân. II. Bayezid'e takdim edilen eserin Süleymaniye (Ayasofya, nr. 421), Beyazıt Devlet (Veliyyüddin Efendi, nr. 269) ve Tire (Diğer Vakıflar, nr. 40) kütüphanelerinde nüshaları vardır. 2. Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî. 3. Tefsîr-i Sûre-i İhlâs. Türkçe olarak kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 386). 4. Şerḥu ʿAḳāʾidi'n-Nesefî. 5. Şerḥu Ḳaṣîdeti Bedʾi'l-emâlî. Ûşî'nin kelâma dair manzum eserinin şerhidir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 729/ 3, 732/3, Mehmed Âsım Bey, nr. 244; Amasya İl Halk Ktp., nr. 88, 890, 900, 962, 1327). 6. Şerḥu ʿUmdeti'l-ʿaḳāʾid. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin eserine bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5362/2; Lâleli, nr. 2314). 7. Ḥâşiye ʿalâ

Şerḥi'l-Viḳāye. Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye fî mesâʾili'l-Hidâye adlı eseri üzerine Sadrüşşerîa tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 536, Kadızâde Mehmed, nr. 133; TSMK, nr. 3694). 8. Şerḥu'l-Îżâḥ el-İfṣâḥ ʿale'l-Îżâḥ. Hatîb el-Kazvînî'nin el-Îżâḥ fi'l-meʿânî ve'l-beyân adlı kitabının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1014; Cârullah Efendi, nr. 1757). 9. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mülaḫḫaṣ. Çağmînî'nin el-Mülaḫḫaṣ fi'l-heyʾe'sine Kadızâde-i Rûmî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2656). 10. Risâle-i İslâm (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1096). 11. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti'l-Lârî ʿalâ Şerḥi'l-Meybüdî li-Hidâyeti'l-ḥikme (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1039).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 273-274; Mecdî, Şekāik Tercümesi, I, 292; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 211; II, 450, 1146, 1168, 1350, 2022; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 9; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 155; Sicill-i Osmânî, IV, 340-341; Osmanlı Müellifleri, II, 16; Îżâḥu'l-meknûn, I, 142; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 218; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 196; XII, 81; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 458; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 621-622; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 353, 356.

Hasan Gökbulut

NİL

(النيل)

Mısır'ın hayat kaynağı olan nehir.

Afrika'nın kuzeydoğusunda yer alan, kaynağından itibaren döküldüğü Akdeniz'e kadar dünyanın en uzun nehri olarak 6648 km. kateden ve dokuz ülkeden (Burundi, Ruanda, Tanzanya, Uganda, Kenya, Zaire, Etiyopya, Sudan, Mısır) geçen Nil tarih boyunca özellikle Mısır'ın dinî, kültürel, siyasal, ekonomik ve sosyal hayatında büyük rol oynamıştır. Yunanlı tarihçi Herodotos onun hakkında, "Mısır Nil'in armağanıdır" demektedir. Nîl ismi Yunanlılar tarafından kullanılan, "nehir vadisi" anlamındaki neliostan gelir. Eski Arap edebiyatına da giren nil kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmemiştir; ancak müfessirlere göre iki yerde geçen (Tâhâ 20/39; Kasas 28/7) "yemm" kelimesinden anlaşılan bu nehirdir.

Kaynaklarda büyüklüğü sebebiyle "bahr" (deniz) olarak da anılan Nil İslâm literatüründe önemli bir yer tutar ve bunun büyük bir kısmını coğrafya-tarih kitaplarıyla seyahatnâmeler ve bu bölgedeki idare-vergi sistemi üzerine yazılmış eserler oluşturur. İslâm coğrafya literatüründe Nil hakkında verilen bilgilerin ve özellikle Nûbe sınırından itibaren nehrin aşağı mecrasıyla (kuzey) ilgili kısmı gözleme dayandığından doğruya yakındır. Fakat nehrin kaynağı, yukarı mecrasına (güney) dair bilgiler daha çok Batlamyus ve Strabon'un kitapları gibi Grekçe eserlere dayanmakta ve efsanevî bir mahiyet arzetmektedir. Batlamyus'un Nil'in kaynağının Cebelikamer olduğu yolundaki rivayeti İslâm âleminde XIX. yüzyılın ikinci yarısına, Nil'in gerçek kaynaklarının bulunmasına kadar geçerliliğini korumuştur. İlk defa Batlamyus'un Coğrafya'sından Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin naklettiği bu rivayete göre sular öncelikle, Ekvator'un güneyinde yer alan Cebelikamer'deki küçük nehirler vasıtasıyla birkaç gölde toplanmakta ve bunlar daha sonra Nil'in kaynağını oluşturmaktadır (Ṣûretü'l-arż, s. 106-109). Bu bilgi pek çok İslâm coğrafyacısı tarafından tekrar edilmiştir (İbn Havkal, s. 148-149; Şerîf el-İdrîsî, I, 32-33). IV ve V. (X-XI.) yüzyıllarda müslümanların askerî seferler, tüccar ve seyyahlar aracılığıyla Batı Afrika

hakkında bilgi edinmelerinin ardından bazı müslüman müellifler Nil nehrinin kaynağını yanlışlıkla Senegal ve Nijer nehirleri şeklinde göstermişlerdir (İbnü'l-Fakīh, s. 64; Bekrî, I, 229). Bu arada Mısır'ın faziletiyle ilgili kitaplardaki efsanevî bilgiler de kullanılmıştır. Bu tür eserlerde nehrin kutsal olduğu ve

cennetten çıktığı, Mihran ile (İndus) aynı kaynaktan beslendiği ve bütün akarsuların ona döküldüğü gibi rivayetler önemli bir yer tutmaktadır (Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, s. 40-44; İbn Zûlâk, s. 74-79).

Müslüman coğrafyacılar Nil'in Asvan ile Fustat arasındaki mecrası hakkında bilgiler verirken her iki yakasında yer alan Üdfû, İsnâ, Uksur (Luksor), Kūs, Kıft, İhmîm, Asyût, Üşmûneyn, Ensinâ, Tahâ, Ehnâs ve Behnesâ adlı şehirlerle bunlar arasındaki mesafeleri de kaydetmişlerdir. Ayrıca nehrin bu bölgedeki kıvrımlı mecrasından haberdar olduklarını belli eden müellifler, kıyılarında yapılan tarım ve bölgede mevcut bitki ve hayvanlar hakkında bilgi aktarırlar. Bu bilgiler arasında Fustat'ın kuzeyinden başlayan delta ve kanallar hakkında olanlar daha ayrıntılıdır. Nil nehrini Kızıldeniz'e bağlamak amacıyla Hz. Ömer'in emriyle Amr b. Âs tarafından açtırılan ve halifeye nisbetle Halîcü emîri'l-mü'minîn adıyla anılan kanal, Fustat'ın güneyinden başlamakta ve küçük gemiler vasıtasıyla Hicaz bölgesine tarım ürünleri yollanmasına imkân sağlamaktaydı (Makrîzî, II, 143). Nil'in ana kolları arasında yer alan çok sayıdaki göl, ırmak ve kanaldan da ayrıntılı biçimde bahsedilmiştir.

Nil'in yukarı mecrası ve kaynakları hakkında bilinenler uzun süre Ortaçağ İslâm müelliflerinin verdiği bilgilerle sınırlı kalmış, çok daha sonraları Avrupalı seyyahlar nehrin kaynaklarını ve bunlara depo hizmeti gören büyük gölleri keşfetmiştir. Aslında gerçekleştirilen seyahatler Nil bahanesiyle Afrika'ya yöneltilen misyonerlik faaliyetleriydi. XV ve XVI. yüzyıllarda Portekizliler'in Etiyopya'ya yaptığı seferler sonunda bu konuda daha kesin bilgiler sağlanmış, 1613 yılında Portekizli papaz Pedro Paez ilk defa Mavi Nil'in (Bahrülezrak) kaynağını görmüştür. James Bruce 1770'te kaynağı inceleyerek Tânâ gölüne kadar gitmiş, John H. Speke 1858'de Victoria gölünü keşfedip Nil'in asıl kaynağının bu göl olduğunu belirtmiştir. Speke aynı zamanda Ruwenzori dağlarının kaynaklarda adı geçen Cebelikamer olduğunu da tesbit etmiştir. Albert gölü 1864'te Samuel

Baker, Edward gölü 1877'de Henry M. Stanley tarafından bulunmuş, nehrin geri kalan bölümlerinin keşfi ise XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında İngiliz, Amerikan ve İtalyan coğrafyacıları tarafından tamamlanmıştır.

Nil nehri Mısır topraklarına girdikten sonra çok dar bir vadiden geçmekte ve bu vadinin doğu ve batısında yüksek yamaçlar bulunmaktadır. Mecra bu şekilde Kahire'ye kadar ulaşır ve orada genişleyerek delta oluşturmaya başlar. Deltanın kıyıya yakın kesimlerinde Maryût, Edkû, Burullus, Menzile gibi birçok küçük göl (lagün) bulunmaktadır. Deltanın meydana gelmesinde kalker yapılı birtakım adacıklar mesnet hizmeti görmüş ve nehrin taşıdığı alüvyonlar bu adacıkların aralarını doldurarak seviyeyi yükseltmiştir. Deltanın en geniş yeri olan İskenderiye ile Port Said arasındaki kısmın eni 260 km., güney-kuzey doğrultusunda boyu 160 kilometredir. Eski metinlerde nehrin çeşitli kollar halinde denize ulaştığı zikredilirse de bu ağızların çoğu kapanmıştır; halen nehir başlıca ikiye ayrılarak Dimyat ve Reşîd'de son bulur.

Mısır ekonomisinin can damarı olan tarım Nil sularından yararlanarak gerçekleştirilmektedir. Mısırlılar bu amaçla en eski dönemlerden itibaren sulama kanalları ve barajlar yapmışlar, özellikle nehrin taşması sayesinde (bk. MİKYÂSÜ'n-NÎL) toprağın sulanmasını sağlamışlardır. Bu sulama, toprakların bir kısmının havuzlara dönüştürülüp taşan suların buralara doldurulması ve sonra kanallarla araziye dağıtılması suretiyle yapılmaktadır.

Tarih boyunca Nil Mısırlılar'ın sosyal hayatıyla özdeşleşmiş, bu nehirle ilgili çeşitli bayramlar ve törenler düzenlenmiştir. Bunların en ünlüsü firavunlar döneminden kalan ve İslâm'ın fethine kadar devam eden "Nil gelini töreni"dir. Buna göre Nil'e genç ve güzel bir kız atılarak nehrin rızasının kazanılması ve ardından suyun zararsız bir ölçüde taşması beklenirdi. Bundan başka Kıptîler'in yaptıkları ve Fâtımî halifelerinin de bizzat katıldıkları "suya gömülme gecesi" de önemli bir törendi; o gece Kıptîler'in çoğu suya gömülür ve bunun kendilerini hastalıklardan koruyacağına inanırdı. Memlükler devrinde önemini yitiren bu gelenek günümüzde sadece Kıptîler arasında devam etmektedir. Nehrin yüksekliğinin 16 zirâa ulaştığı günlerde kutlanan "Nil'in taşması bayramı"

da önemliydi.

BİBLİYOGRAFYA

Hârizmî, Ṣûretü'l-arż (nşr. Hans von Mÿik), Leipzig 1926, s. 106-109; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 149-151; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1885, s. 64; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 331-334; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 57-58; Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, Fežâʾilü Mıṣri'l-maḥrûse (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1997, s. 40-44; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 145, 147-150, 153; İbn Zûlâk, Fežâʾilü Mıṣr ve aḫbâruhâ ve ḫavaṣṣuhâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1420/2000, s. 74-79; Bekrî, el-Mesâlik, I, 228-230; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 32-37, 322, 324; Yâkūt el-Hamevî, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1986, V, 334-339; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840 → Frankfurt 1992, s. 44-46, 107; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr (nşr. Abdullah b. Yahyâ es-Süreyhî), Ebûzabî 1424/2003, I, 99-106; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ (nşr. M. G. Wiet), Kahire 1922 → Frankfurt 1995, II, 143; III, 252 vd.; İbn Zahîre, el-Fežâʾilü'l-bâhire fî meḥâsini Mıṣr ve'l-Ḳāhire (nşr. Mustafa es-Sekkā - Kâmil el-Mühendis), Kahire 1969, s. 157-177; Omar Toussoun, Mémoire sur l'histoire du Nil, Le Caire 1925, I-III; Muhammed Avad Muhammed, Nehrü'n-Nîl, Kahire 1965; M. Hamdî el-Menâvî, Nehrü'n-Nîl fi'l-mektebeti'l-ʿArabiyye, Kahire 1966; P. Sanders, Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo, Albany 1994, s. 99-119; The Nile: Histories, Cultures, Myths (ed. H. Erlich - I. Gershoni), Boulder 2000; R. Guest, "The Delta in the Middle Ages", JRAS (1912), s. 941-964; İbrâhim Ahmed Rüzkāne, "Nehrü'n-Nîl kemâ verede fî maḫṭûṭ maʿzuv ilâ İbn Serâbiyûn", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XII, Kahire 1950, s. 187-204; J. H. Kramers, "al-Nīl", EI² (Fr.), VIII, 38-43; a.mlf. - Besim Darkot, "Nil", İA, IX, 275-284 (Nil'e ait müslüman haritaları için bk. Mappae Arabicae [ed. K. Miller], Stuttgart 1926-30).

Eymen Fuâd Seyyid

NİLÜFER HATUN

(ö. 781/1380 civarı)

I. Murad'ın annesi.

Orhan Bey'in hanımı olup hayatı hakkındaki bilgiler, ilk Osmanlı kaynaklarından Âşıkpaşazâde ve onu aynen tekrarlayan Neşrî'ye dayandırılır. Bu kaynaklarda Bursa civarındaki Yarhisar tekfurunun kızı olarak geçer ve adı Lülüfer (Ülüfer) şeklinde de belirtilir. Bazı araştırmalarda asıl adının Holophira (Olievera) olduğu ve Nilüfer isminin bundan geldiği ileri sürülür. Ancak Türkçe'ye Farsça'dan geçen nilüfer kelimesi de Grekçe asıllıdır. İbn Battûta, İznik'te gördüğü Orhan Bey'in hanımının adını "Bîlûn" (Biliven / Niliven) imlâsıyla yazar. Bu kelimenin yazılışı araştırmacılar arasında tartışmaya yol açmış, bazıları bunun Nilüfer olduğunu belirtirken bazıları da başka biri (İmparator III. Andronikos'un kızı Asporça Hatun) olabileceğini ifade etmiştir. Ancak bu kelimenin yazılış tarzı Nilüfer ile (Niliven / Biliven) büyük bir benzerlik gösterir. Böylece bir istinsah hatasının söz konusu olduğu ve İbn Battûta'nın onunla görüştüğü ortaya çıkar.

Âşıkpaşazâde ve ondan istifade eden Osmanlı kroniklerinde Nilüfer Hatun, Bilecik tekfurunun nişanlısı iken Osman Bey'in Bilecik'i zaptı sırasında buraya yakın Kaldırak / Kaydırak deresinde yahut Çakırpınarı'nda düğün alayını bastığı ve gelini esir alıp oğlu Orhan ile evlendirdiği bilgisi bulunur; hadisenin 699 (1299-1300) yılında meydana geldiği belirtilir. Ancak bu bilgi Bizans kaynaklarıyla teyit edilmediği gibi bunlarda Nilüfer Hatun ile ilgili herhangi bir mâlûmata rastlanmaz. Ayrıca Âşıkpaşazâde, Nilüfer Hatun'un Orhan Bey ile olan evliliğinden I. Murad'ın ve Süleyman Çelebi'nin dünyaya geldiğini söyler. Onun I. Murad'ın annesi olduğu kesinse de Süleyman'ın annesi olma ihtimali yoktur (Süleyman'ın annesi Efendi / Efendize'dir). Nitekim 724 (1324) tarihli Orhan Bey vakfiyesinde I. Murad'ın adı geçmez, içlerinde Süleyman'ın da bulunduğu diğer üç şehzadeden söz edilir. I. Murad'ın 726 veya 727'de (1326-1327) doğduğu kabul edildiğine göre Nilüfer Hatun'un Âşıkpaşazâde'nin naklettiği

Yarhisar tekfurunun kızı olması ihtimali ortadan kalkar. Söz konusu bilginin, I. Murad'ın annesi olması dolayısıyla Orhan Bey ile ilgili evlilik faaliyetlerini Nilüfer Hatun'un şahsında toplama gayretinden kaynaklandığı düşünülebilir. Bu durumda onun Bursa'nın alınışı sırasında Orhan Bey'in hanımları arasına katılmış olabileceği anlaşılır. Adından hareketle câriye olarak Orhan'ın haremine girdiği bilgisi ise (Peirce, s. 43) ilk dönemlerdeki bey ailesinin konumu ve evliliklerin aynı zamanda siyasî bir yönünün bulunması dolayısıyla zayıf bir ihtimaldir. İbn Battûta'nın, fethinden birkaç yıl sonra geldiği (1332-1333) İznik'te gördüğü, huzuruna kabul edilip ihsan ve ikramlarına nâil olduğunu belirttiği, "sâliha ve fâzıla" unvanlarıyla andığı hanımın Nilüfer Hatun olduğu hakkında şüpheye (a.g.e., s. 44-45) mahal yoktur. Bu durumda Nilüfer Hatun'un İznik ile bir ilgisinin olabileceği akla gelir. Hayatının daha sonraki safhaları hakkında ise hiçbir mâlûmat yoktur. Birçok hayratı olduğu ve bu yönüyle tanındığı anlaşılan Nilüfer Hatun, yine Âşıkpaşazâde'nin naklettiğine göre Bursa ovasından geçen bir çay üzerine köprü yaptırmıştır; bu sebeple çay onun adıyla anılır. Ayrıca Bursa Hisarı'nda Kaplıca Kapısı yanında bir tekke, Darphane mahallesinde bir mescid inşa ettirdiği belirtilir (Hoca Sâdeddin, I, 21). İznik'in 1331'de alınışının ardından uzun süre burada oturduğu anlaşılan Nilüfer Hatun adına oğlu I. Murad bir imaret yaptırmıştır (Cemâziyelevvel 790 / Mayıs 1388; bk. NİLÜFER HATUN İMARETİ). Bundan hareketle ölüm tarihinin de bu imaretin inşasından biraz öncesine (1380 dolayı) indiği ileri sürülebilir. Mezarı Bursa'da Orhan Gazi Türbesi'ndedir.

İmaretine ait vakıf kayıtlarında burası Zâviye-i Nilüfer Hatun şeklinde anılır ve burada fakirlere yemek dağıtıldığı, ayrıca "vâkıfenin kulları" olduğu notu düşülen şahısların (içlerinde üç de kadın vardır) bulunduğu belirtilir. Vakfa gelir kaydedilen Hatuniye köyünün, adını Nilüfer Hatun'dan aldığı düşünülebilir. Vakfın diğer gelirleri İznik'ten hamam kirası, kapan vergileri, bağlar, Bursa'da Tahılpazarı'nda bir kervansaray ve on yedi dükkân kirasından temin ediliyordu (BA, MAD, nr. 22, s. 162). Bu tahsisatın, sağlığında Nilüfer Hatun'a ait gelirleri teşkil etmiş olma ihtimali yüksektir. Ayrıca Şile'de daha sonra sattığı bir mülkü bulunduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 22, s. 162; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 342; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 101-102; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 31; II, 40-41; Hoca Sâdeddin, Tâcüt-tevârîh, İstanbul 1279, I, 21; Hammer (Atâ Bey), I, 91; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1999, s. 42-45; A. Refik, "Fatih Zamanında Kocaeli", TTEM, IX/49 (1340), s. 34; Fr. Taeschner, "Das Nilüfer Imaret in Isnik und seine Bauinschrift", Isl., XX (1932), s. 127-138; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi", TTK Belleten, V/19 (1941), s. 277-288; İsmet Parmaksızoğlu, "Nilüfer Hatun", TA, XXV, 280; C. Baysun, "Nilüfer Hatun", İA, IX, 284; F. Babinger, "Nīlūfer Khātūn", EI² (İng.), VIII, 43.

Feridun Emecen

NİLÜFER HATUN İMARETİ

İznik'te XIV. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen yapı.

İznik'te şehrin doğusunda Lefke Kapısı yakınında yer alan bina, kapı üzerindeki kitâbesine göre 790 (1388) yılında I. Murad tarafından annesi Nilüfer Hatun için yaptırılmıştır. Bazı araştırmacıların yanlışlıkla hamam, kilise, aşevi şeklinde nitelendirdikleri yapı, erken Osmanlı mimarisi içinde sıkça görülen ve zâviyeli / tabhâneli cami diye adlandırılan binalar grubunda yer alır. Yapının almaşık örgülü duvarları üç sıra tuğla, bir sıra düzgün kesme köfeki taşı dizisiyle inşa edilmiştir. İtinalı bir işçilik gösteren cephelerde yer yer tuğlaların

değişik istifiyle süslemeli alanlar, özellikle rozetler oluşturulmuş, az da olsa küçük parçalar halinde renkli sır ve sır altı tekniğinde çiniler bu duvarlarda süsleme unsuru şeklinde yerini almıştır. Çift sıra pencereli olarak düzenlenen yapıda alt sıra pencereler sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler dikdörtgen veya kare açıklıklıdır. Duvarların üstünde üç sıra, örtü sisteminde iki sıralı kirpi saçak dizisi bulunmaktadır.

Doğu yönünde yer alan ve oldukça geniş tutulan (8 m.) revak pâye ve sütunların taşıdığı beş sivri kemerle öne, ikişer sivri kemerle yanlara açılmaktadır. Dikdörtgen alanlı beş birimden oluşan revakın yanları ikişer aynalı tonozla, ortası iki yandan prizmatik üçgenlerle dolgulanmış ve yüksek tutulmuş onikigen kasnaklı bir kubbe ile örtülmüştür. Revak cephesinde kapı ekseninde yer alan orta kemer diğerlerinden daha yüksek olup oturduğu iki pâyenin ön cephesi yarım daire şeklinde dışa taşkın altı yuvarlak yivle hareketlendirilmiş ve bu yivlerin üstü koni biçimli yarım külâhla sonlandırılmıştır. Yanlarda yer alan sütunların başlıkları mukarnaslı olup üstteki kemer araları tuğlaların değişik istifiyle süslenmiştir. Yapıya geçişi sağlayan kapı bursa kemeri şeklinde açıklığa sahiptir; üzerindeki sivri kemerli alınlıkta koyu renkli bir taşa (mermer) üç satır halinde celî sülüs hatla yazılı inşa kitâbesi yer almaktadır. Kapı üstünde dikdörtgen açıklıklı bir pencere ile iki yanda sivri kemerli alınlıkları farklı dolgulanmış olan dikdörtgen açıklıklı birer pencere vardır.

İçeride sofa diye adlandırılan ve kenarları yaklaşık 10,20 m. olan kare planlı orta mekânın üstü içten kuşak halinde prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan, dıştan ise onikigen kasnaklı kubbe ile örtülmüştür. Sofa mekânında doğu yönünde revaka açılan pencerelerin dışında kubbe kasnağında yer alan kuzey ve güney yönünde sivri kemerli, batı yönünde dikdörtgen açıklıklı tepe pencerelerine sahiptir. Ayrıca kubbenin üstünde her yüzü sivri kemerli pencereli sekizgen kasnaklı bir aydınlık feneri yer almıştır. Sofanın kuzeyinde ve güneyindeki yan odalar dikdörtgen açıklıklı birer kapı ile orta mekâna bağlanmaktadır. Kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı bu mekânlar iki yönde geniş tutulmuş Bursa kemerleriyle desteklenmiş olup ortaları birer kubbe ile örtülmüştür. Orta mekâna bitişik olan kemerlerin üstünde birer baca deliği bulunmaktadır. Her iki odanın kapının karşısında ve batı yönünde altlı üstlü dikdörtgen açıklıklı birer penceresi, doğu yönünde altta birer nişle üstte birer küçük mazgal penceresi vardır.

Sofanın batısında yer alan mekân yaklaşık 50 santimetrelik sekiyle sofanın zemininden ayrılmış olup büyük bir sivri kemerli açıklıkla sofaya bağlanmaktadır. Bu mekân doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen bir alana sahiptir ve yapının mescid bölümü olarak düzenlenmiştir. Ortada kuzey-güney yönünde atılmış bir kemerle üst örtüsü iki birimli olarak ele alınan bu mekânda her iki birim dikdörtgen planlı olup farklı karakterlerde birer kubbeyle örtülüdür. Doğu yönündeki birim zengin mukarnas dolgularla ortada içten sekizgen planlı ve sekiz dilimli, batıdaki birim ise üçgenlerden oluşan bir dolgu ile altıgen tabana oturan ve dıştan her ikisi de onikigen kasnak üzerine ve farklı görünümlerde olan birer kubbeyle örtülmüştür. Güney duvarında iki kademeli bir niş şeklinde ele alınmış olan mihrabı tam eksende olmayıp biraz sola kaydırılmıştır. Yapının müzeye dönüştürülmesi esnasında mihrap nişi kısmen değişikliğe uğramıştır. Güney ve kuzey yönünde altlı üstlü ikişer, batı yönünde yine altlı üstlü birer pencere yer almaktadır. Ayrıca batı yönündeki birimin kubbe kasnağında batıya açılan üçüncü bir pencere daha vardır. İç mekânda duvarları sıvalı olan yapıda süsleme yok denecek kadar azdır. Sofa mekânında duvarların üst kısmında ve revaktaki orta kubbenin eteğinde alçı sıva ile yapılmış alternatif dizili palmet sırası tek süsleme olarak günümüze ulaşmıştır. Bu yapıdaki duvar tekniği, tuğla süsleme ve rozetler ile demet biçimindeki pâyeler o yıllardaki Bizans mimarisinde rastlanan özellikler olduğuna göre binanın yapımında

İznik'te kalan Bizanslı ustaların çalışmış oldukları söylenebilir. Uzun yıllar harap bir durumda kalan, hatta mescid kısmının bir duvarından dışarıya bağlantı sağlamak üzere büyük bir gedik açılan bu Osmanlı devri Türk mimarisinin en eski ve en önemli eseri ancak 1955 yılında esaslı bir onarım geçirmiş olup halen İznik Müzesi olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

A. D. Mordtmann, Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859 (ed. Fr. Babinger), Hannover 1925, s. 71; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 180; K. Otto-Dorn, Das Islamische İznik, Berlin 1941, s. 52-59; Nezih Fıratlı, İznik: Tarihi ve Abideleri Hakkında Muhtasar Rehber, İstanbul 1959, s. 12; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 320-328; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 52; Yıldız Demiriz, Erken Osmanlı Mimarisinde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 587-593; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 9; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 239-242; Bedri Yalman, İznik, [baskı yeri ve yılı yok], s. 187-190; Abdülhamit Tüfekçioğlu, Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı, Ankara 2001, s. 68-70; Semavi Eyice, İznik: Tarihçesi ve Eski Eserleri, İstanbul 1988, s. 40-41; a.mlf., "İki Türk Abidesinin Mahiyeti Hakkında Notlar: İznik'te Nilüfer Hatun İmareti ve Kayseri'deki Köşk Medrese", AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, II, Ankara 1957, s. 107-110; C. Gurlitt, "Die Islamitischen Bauten von Isnik (Nicaea)",

OA, III (1912), s. 54; Fr. Taeschner, "Beiträge zur Frühosmanischen Epigraphik und Archaeologie: Das Nilüfer-İmaret in Isnik und seine Bauinschrift", Isl., XX/2 (1932), s. 127-137; Ali Saim Ülgen, "İznik'te Türk Eserleri", VD, I (1938), s. 65-66; Afife Batur, "Osmanlı Camilerinde Almaşık Duvar Üzerine", Anadolu Sanatı Araştırmaları, II, İstanbul 1970, s. 147-148; Seyfi Başkan, "İznik'te Nilüfer Hatun İmareti", Türkiyemiz, sy. 48, İstanbul 1986, s. 18-20; Faruk K. Şahin, "İznik Nilüfer Hatun İmareti Duvarındaki Çiniler Üzerine", Arkeoloji ve Sanat, sy. 119, İstanbul 2005, s.

79-84.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

NÎMÂ YÛŞÎC

(نیما یوشیج)

Alî İsfendiyârî-yi Nîmâ Yûşîc (1897-1960)

Modern İran şiirinin kurucusu.

11 Kasım 1897'de Mâzenderan'ın Âmül şehrine bağlı Yûş köyünde doğdu. Bölgenin soylu bir ailesine mensup olan babası İbrâhim Han Nûrî bir çiftçiydi. Okuma yazmayı köyünde öğrenen Nîmâ, ilkokulu ailesiyle birlikte gittiği Tahran'da bitirdikten sonra girdiği Saint Louis Lisesi'nden 1917'de mezun oldu. Fransızca'nın yanı sıra Arapça'yı da öğrendi. Bu arada tanıştığı şair Nizâm Vefâ'nın teşvikiyle şiir söylemeye başladı. İlk görevi Maliye Bakanlığı'nda düşük ücretli bir memuriyettir. Bu görevi sırasında Tahran'da edebî çevrelerle ilişkilerini geliştirdi. Meliküşşuarâ Bahâr, Ali Asgar Hikmet ve Mirza Ahmed Han Eşterî gibi önde gelen isimlerin meclislerinde bulundu. Ardından Reşt, Astara ve Tahran'da öğretmenlik yaptı. 1939'da Millî Eğitim Bakanlığı'nca yayımlanan Mûsiḳī dergisinin yayın kurulu üyeliğine getirildi ve derginin yayımına son verdiği 1941 yılına kadar bu görevini yürüttü. Dergide çok sayıda şiiri ve makalesi neşredildi. Ardından bir süre işsiz kalan Nîmâ, 1947 yılından sonra Millî Eğitim Bakanlığı Basın Yayın Dairesi'nde çalışmaya başladı. 4 Ocak 1960 tarihinde ölümüne kadar bu görevini sürdürdü.

Önceleri klasik tarzda özellikle Horasan üslûbunda şiirler yazan Nîmâ daha sonra başladığı serbest stille modern şiirin İran'daki kurucusu sayılmış, ilk şiirleri Nevbahâr ve Ḳarn-ı Bîstum gibi dergilerde, ardından Peyâm-i Nev, Nâme-i Merdüm, Endîşe-yi Nev ve Kevîr gibi dergilerde yayımlanmıştır. Kendisinden sonra birçok şairi etkileyen Nîmâ "Hande-i Serd", "Ey Âdemhâ", "Nâkūs", "Mürg-ı Âmîn", "Gurâb", "Gul-Mehtâb" gibi şiirleriyle şöhret kazanmıştır. Rubâîleri Ömer Hayyâm'ın düşüncelerine yakın fikrî ve felsefî konuları içermesi bakımından önem taşır. Ayrıca Mâzenderan'ın mahallî dilinde şiirler yazmıştır.

Eserleri. 1. Ḳıṣṣa-i Reng-i Perîde. Mesnevi formunda olup toplumsal bozuklukları dile getirdiği 500 beyitlik ilk manzum eseridir (Tahran 1300 hş.). 2. Hânevâde-i Serbâz. Bazı şiirlerini ihtiva etmektedir (Tahran 1305 hş.). 3. Efsâne (Tahran 1329 hş.). Nîmâ, Farsça şiirde modernizmi başlatmasının müjdecisi olan bu eserinde aruz ve kurallarından kopmaya çalışırsa da bunu henüz tam olarak uygulayamadığı görülmektedir. Kişisel gözlemlerinden kaynaklanan hayalî kullanımıyla olduğu kadar konuya empresyonistik yaklaşımıyla da tek ve emsalsizdir.

Diğer eserleri arasında Dünyâ H̱âne-i Men Est (Tahran 1375 hş.), Nâmehâ-yı Nîmâ Yûşîc (Tahran 1363 hş.), Nâḳūs (Tahran 1375), Ḥarfhâ-yı Hemsâyehâ (Tahran 1351 hş.), Feryâdhâ-yı Dîger ve ʿAnkebût-i Reng (Tahran 1363 hş.) ve Merḳad Āḳā (Paris 1368 hş.) yer alır. Şiirleri Sîrûs Tâhbâz tarafından Mecmûʿa-i Kâmil-i Eşʿâr-i Nîmâ Yûşîc adıyla toplu olarak yayımlanmıştır (Tahran 1370). Tâhbâz mektuplarını da toplu olarak Nâmehâ adıyla neşretmiştir (Tahran 1368 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım Cennetî Atâî, Nîmâ: Zindegânî ve Âs̱âr-ı Û, Tahran 1334 hş.; M. Bâkır-ı Burkāî, Süẖanverân-ı Nâmî-yi Muʿâṣır, Tahran 1351 hş., s. 265-270; Yahyâ Âryanpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., II, 466-479; Gulâm Hüseyin Yûsufî, Çeşme-i Rûşen: Dîdârî Bâ Şâʿirân, Tahran 1369 hş., s. 476-492; Hüseyin-i Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 43-44; İsmâil Hâkimî, Edebiyyât-Muʿâṣır-ı Îrân, Tahran 1374 hş., s. 69-78; M. Caʻfer Yâhakkī, Çûn Sebû-yi Teşne, Meşhed 1374 hş./1995, s. 88-100; Ali Mîr Ensârî, Kitâbşinâsî-yi Nîmâ Yûşîc, Tahran 1375 hş.; Fâtıma Reşvend, Zindegî-yi Nîmâ, Tahran 1377; Mansûr Servet, Naẓariyye-i Edebî-yi Nîmâ, Tahran 1377 hş.; Emîr İsmâilî, Nîmâ Yûşîc, Tahran 1378 hş.; M. Şems Lengrûdî, Nîmâ Yûşîc, Tahran 1380 hş.; Munibur Rahman, "Nīmā Yūs̲h̲īd̲j̲", EI² (İng.), VIII, 43-44.

Saime İnal Savi

NÎM-BEREFŞAN

(نيم بافشان)

Türk mûsikisi usullerinden.

Türk mûsikisinin büyük usullerinden biri olup XV. yüzyıldan beri kullanıldığı tahmin edilmektedir. On altı zamanlı olan nîm-berefşan usulü, otuz iki zamanlı berefşan usulünün zaman bakımından yarısı olduğu ve berefşan usulünü meydana getiren darbların yarı kıymetleri alınarak oluşturulduğu için bu ismi almıştır. Nîm-berefşan usulü, bir üç zaman ve bir beş zamanla iki dört zamandan, diğer bir ifadeyle bir semâi, bir Türk aksağı ve iki sofyanın birbirine eklenmesiyle meydana gelmiştir. Usulün 16/8'lik birinci ve 16/4'lük ikinci mertebesi mevcutsa da daha çok 16/4'lük mertebesi tercih edilmiştir. Peşrev, beste ve bazı ilâhilerde kullanılan bu usulle ölçülmüş eserlerden günümüze sadece Şerîf'in bayatî makamındaki peşrevi ulaşmıştır. Usulün 1. darbı kuvvetli, 2. darbı zayıf, 3. darbı kuvvetli, 4. darbı zayıf, 5 ve 6. darbları kuvvetli, 7. darbı zayıf, 8. darbı yarı kuvvetli, 9. darbı zayıf, 10. darbı kuvvetli, 11. darbı yarı kuvvetli, 12. darbı zayıftır.

16/8'lik 1. mertebesi:

16/4'lük 2. mertebesi:

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 83-84; Özkan, TMNU, s. 643-644.

İsmail Hakkı Özkan

NÎM-ÇENBER

(نيم چنبر)

Türk mûsikisi usullerinden.

“Yarım çember” anlamına gelen nîm-çenber, Türk mûsikisinin yirmi dört zamanlı büyük usullerinden biri olan çenber usulünün zaman bakımından yarısı olup çenber usulünün bazı parçaları da bu

usulün içinde yer alır. On iki zamanlı olan nîm-çenber usulü bir dört zaman, bir altı zaman ve bir iki zamandan, diğer bir ifadeyle bir sofyan, bir yürük semâi ve bir nîm-sofyanın birbirine eklenmesiyle meydana gelmiştir. 12/8’lik birinci ve 12/4’lük ikinci mertebeleri kullanılan bu usulle peşrev, beste ve bazı dinî formlar ölçülmüştür. Usulün 1. darbı kuvvetli, 2. darbı yarı kuvvetli, 3. darbı zayıf, 4. darbı kuvvetli, 5. darbı yarı kuvvetli, 6. darbı zayıf, 7. darbı yarı kuvvetli ve 8. darbı zayıftır. Zurnazen İbrâhim Ağa’nın sünbüle peşrevi 1. ve Muzaffer’in hüseynî peşrevi 2. mertebeye örnek olarak verilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 83; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 111-112; Özkan, TMNU, s. 628-629.

İsmail Hakkı Özkan

NÎM-DEVİR

(نيم دور)

Türk mûsikisi usullerinden.

Türk mûsikisinin büyük usullerinden biri olup XV. yüzyıldan beri kullanılmaktadır. Her ne kadar devr-i kebîr usulünün ikinci dört zamanı ile sonra gelen altı zamanlık bir parçasının çıkarılmasıyla elde edilip nîm-devir (yarım devir) ismini almışsa da devr-i kebîr usulünün zaman bakımından yarısı değildir. Çıkarılan on zamanın dışındaki diğer vuruşlar devr-i kebîr ile aynıdır. On sekiz zamanlı olan nîm-devir usulü bir altı zamanla üç adet dört zamandan, diğer bir ifadeyle bir yürük semâi ile üç sofyandan yapılmıştır. 18/4'lük ikinci mertebesi daha fazla kullanılan bu usul peşrev, beste ve ilâhilerde tercih edilmiştir. Usulün 1. darbı kuvvetli, 2. darbı yarı kuvvetli, 3. darbı zayıf, 4. darbı kuvvetli, 5. darbı yarı kuvvetli, 6. darbı kuvvetli, 7. darbı yarı kuvvetli, 8. darbı kuvvetli, 9. darbı zayıf, 10. darbı yarı kuvvetli ve 11. darbı zayıftır. Nîm-devir usulünün eskiden kullanılan ilk şekli devr-i kebîr usulünde de olduğu gibi sade bir yapıdadır:

Sonraki devirlerde 1. ve 2. dört zaman velvelelendirilerek usul şu şekli almıştır:

Mûsî'nin nişâburek peşreviyle Yahyâ Nazîm'in bayatî makamında, "Değil câm-ı mey açıldı gül-i bâğ-ı tarab şimdi"; Basmacı (Tulum) Abdi Efendi'nin uşşak makamında, "Bakılmaz ârız-ı pür-tâbına ol mâhitâbânın" mısraıyla başlayan besteleri bu usulle ölçülmüş eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 91, 102-108, 113; Özkan, TMNU, s. 649; Sadettin Heper, "Türk Musikisinde Usuller",

MM, sy. 345 (1978), s. 7.

İsmail Hakkı Özkan

NÎM-EVSAT

(نيم اوسط)

Türk mûsikisi usullerinden.

On üç zamanlı olan bu usule yirmi altı zamanlı evsat usulünün zaman bakımından yarısı olduğu için “yarım evsat” anlamında nîm-evsat adı verilmiş ve evsat usulünün beş zamanlı ilk parçası ile sekiz zamanlı son iki parçasının vuruş kalıpları da aynı olmak üzere bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Usulün evsat gibi “düm” darbıyla bitmesi özellik arzeder. Bir nazariyeye göre küçük, diğer bir nazariyeye göre büyük bir usul olan nîm-evsat bir beş zamanla iki dört zamandan, diğer bir ifadeyle bir Türk aksağı ile iki sofyandan yapılmıştır.

13/8’lik birinci ve 13/4’lük ikinci mertebeleri bulunan usul dinî formlardan ilâhî ve tevşîhler başta olmak üzere bazı şarkı ve türkülerde kullanılmıştır. Usulün 1. darbı yarı kuvvetli, 2 ve 3. darbları zayıf, 4 ve 5. darbları kuvvetli, 6. darbı yarı kuvvetlidir. Şeyh Seyyid Efendi’nin nevruz makamında, “Kudûmün rahmeti zevk u safâdır yâ Resûlellah” mısraıyla başlayan tevşîhi; III. Selim’in rast makamında, “Andelîb olmak dilersen ol güle”; Zekâi Dede’nin hicazkâr makamında, “Şöyle sakla sırr-ı aşkı tende cânın duymasın” mısralarıyla başlayan ilâhileri bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 108, 113; Özkan, TMNU, s. 632-633; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 113-114; Sadettin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 345 (1978), s. 6.

İsmail Hakkı Özkan

NÎM-HAFİF

(نيم خفيف)

Türk mûsikisi usullerinden.

On altı zamanlı bir usul olan nîm-hafif usulüne bu isim, Türk mûsikisinin otuz iki zamanlı usullerinden hafif usulünün zaman bakımından yarısı olduğu için verilmiştir. Hafif usulünün ilk iki dört zamanı ile son iki dört zamanının yan yana getirilmesinden oluşturulmuş olan nîm-hafif usulü dört adet dört zamandan, diğer bir ifadeyle dört sofyandan meydana gelmiştir. Bu usul aynı zamanda darb-ı fetih ve hâvî usullerinin son on altı zamanlık bölümlerini oluşturur.

16/4'lük ikinci mertebesi kullanılan bu usul ile kâr, peşrev, beste ve bazı ilâhiler ölçülmüştür. Usulün 1. darbı kuvvetli, 2. darbı zayıf, 3 ve 4. darbları kuvvetli, 5. darbı zayıf, 6 ve 7. darbları kuvvetli, 8. darbı zayıf, 9. darbı yarı kuvvetli, 10. darbı zayıf, 11 ve 12. darbları kuvvetli, 13. darbı yarı kuvvetli, 14, 15 ve 16. darbları zayıftır.

Usulün eski vuruluşu şöyledir:

Zamanla sondaki 4 zaman velvelelendirilmiştir.

Günümüzde bu usulün çok az örneği bulunmaktadır. Münir Nurettin Selçuk'un mâhur makamında, "Vur pençe-i Alî'deki şemşîr aşkına" mısraıyla başlayan mehter marşında; Ahmet Irsoy'un nikriz makamında, "Âşıklar sâdıklar işitmiş olun"; Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin sûzidil makamında, "Ey gönül gûş eyle gel âşıkların güftârını" mısralarıyla başlayan ilâhilerinde bu usul kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 140; Özkan, TMNU, s. 647; Sadettin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 345 (1978), s. 7.

İsmail Hakkı özkan

NÎM-SAKĪL

(نيم ثقيل)

Türk mûsikisi usullerinden.

Türk mûsikisinin yirmi dört zamanlı büyük usullerinden olan nîm-sakīl usulüne bu isim, kırk sekiz zamanlı sakīl usulünün zaman sayısı bakımından yarısı olduğu için verilmiş olup sakīl usulünün ortasından yirmi dört zamanlı bir bölümün çıkartılmasıyla elde edilmiştir. Geriye kalan diğer darblar sakīl ile aynıdır. Nîm-sakīl usulü bir dört, iki altı ve yine iki dört zamandan, diğer bir ifadeyle bir sofyan, iki yürük semâî ve yine iki sofyandan oluşmuştur. 24/4'lük ikinci ve 24/2'lik üçüncü mertebeleriyle kullanılan nîm-sakīl usulünün daha çok 24/4'lük mertebesi tercih edilmiştir.

Usulün 1. darbı kuvvetli, 2. darbı yarı kuvvetli, 3. darbı zayıf, 4. darbı kuvvetli, 5. darbı yarı kuvvetli, 6. darbı zayıf, 7. darbı kuvvetli, 8. darbı zayıf, 9. darbı kuvvetli, 10. darbı yarı kuvvetli, 11, 12, 13 ve 14. darbları zayıf, 15. darbı kuvvetli, 16. darbı yarı kuvvetli, 17. darbı kuvvetli, 18. darbı zayıf, 19. darbı yarı kuvvetli ve 20. darbı zayıftır. Kâr, beste, peşrev ve ilâhi gibi formlarda kullanılmış olan usule örnek olarak Buhûrîzâde Mustafa Itrî'nin nevâ makamında, "Gülbün-i îyş mîdemed sâkī-i gül'izâr kû?" mısraıyla başlayan kârının baş tarafları verilebilir. Bu usul eskiden daha sade darblarla, yani ikinci altı zamanla bunu takip eden dört zamanın vuruşları velvelesiz olarak kullanılırken bu vuruşlar daha sonraki dönemlerde parçalara ayrılarak velvelelendirilmiştir; bugün bu velveleli şekil kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 7; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 153-154; Özkan, TMNU, s. 654-

655; Sadettin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 346 (1978), s. 9.

İsmail Hakkı özkan

NÎM-SOFYAN

(نيم صوفيان)

Türk mûsikisi usullerinden.

Türk mûsikisi usul sisteminde, oluşumuna başka bir usulün girmediği iki basit usulden biridir. Dört zamanlı sofyan usulünün, zaman bakımından yarısı olduğu için "nîm-sofyan" (yarım sofyan) denilmiştir. Türk mûsikisinin en küçük usulü olan nîm-sofyan usulünün 2/8'lik birinci, 2/4'lük ikinci ve 2/2'lik üçüncü mertebeleri varsa da en çok 2/4'lük mertebesiyle kullanılmıştır. 2/4'lük mertebesinin Batı müziğindeki ismi "sebare"dir (C barré).

Daha çok sirto, longa gibi oyun havalarıyla marşlarda ve bazı türkülerde kullanılan nîm-sofyan usulü şarkı ve ilâhilerde az tercih edilmiştir. Bu usuldeki şarkılar da daha çok fantezi türündedir. Usul darblarının birincisi kuvvetli, ikincisi hafiftir. Sultan Abdülaziz'in hicaz, Tanbûrî Kadı Fuad Efendi'nin hicazkâr sirtosu; Tanbûrî Cemil Bey'in hüseynî (Çeçen kızı), Şükrü Tunar'ın hicaz oyun havaları; Santûrî Edhem Efendi'nin şehnaz, Tanbûrî Cemil'in nikriz, Kevser Hanım'ın nihavend longası; Kaptanzâde Ali Rızâ Bey'in, "Ufuklara yaslanmış yorgun dağlar sırayla" mısraıyla başlayan hicaz fantezisi, Sadettin Kaynak'ın,

"Gördüm seni bir gün yeni açmış güle döndüm" mısraıyla başlayan uşşak şarkısı; Bekir Sıtkı Sezgin'in rast makamında, "Bu dervişlik yoluna sıdk ile gelen gelsin" mısraıyla başlayan ilâhisi bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935-40, II, 5; IV, 279-280; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkisi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 81-84; Özkan, TMNU, s. 565, 568-569; Sadettin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 344 (1978), s. 10.

İsmail Hakkı Özkan

NÎM-ZENCİR

(نيم زنجير)

Türk mûsikisi usullerinden.

Yüz yirmi zamanlı zencir usulünün zaman sayısı bakımından yarısı olduğundan “yarım zencir” anlamında nîm-zencir denilen bu usul beş ayrı usulün sıralanması ile oluştuğu için “dizi usuller” sınıfında yer alır. Zencirle benzerliği, sadece zaman sayısı ve zencir gibi farklı usullerin sıralanmasından meydana gelmiş olmasından ibarettir.

Nîm-zencir usûlü bir ağır düyek (8/4), bir lenk fahte (10/4), bir nîm-çenber (12/4), bir âyin devr-i revânı ile (14/4) bir nîm-berefşan (16/4) usullerinin kendi formalarında sıralanmasıyla oluşur. Zencir usulünü meydana getiren usullerin dörder zaman artarak sıralanmasına karşılık nîm-zencir usulünü meydana getiren usuller ikişer zaman artarak sıralanır ve bunlar hep ikinci mertebeleriyle kullanılır. Bu sebeple daha çok peşrev ve bestelerin bestelenmesinde kullanılan nîm-zencir usulünün de 60/4’lük mertebesi tercih edilmiştir. Usuldeki darbların kuvvetli ve hafifliliği usulü meydana getiren usullerdeki gibidir. Bu usulle ölçülmüş eserlerden günümüze ancak Muzaffer’in hüseynî peşrevi ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 164-165; Özkan, TMNU, s. 687.

İsmail Hakkı Özkan

NİMET

(النعمة)

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan kavramlardan biri.

Sözlükte masdar olarak “bolluk ve iyi hal içinde olmak”, isim olarak “maddî ve mânevî imkânlar” anlamına gelen nimet (na‘me) kelimesini (Lisânü’l-ʿArab, “nʿam” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 500). İbnü’l-Cevzî “insana refah ve mutluluk sağlayan meşru şey” (Nüzhetü’l-aʿyün, s. 597), Seyyid Şerîf el-Cürcânî “özel bir amaç veya bedel gözetilmeksizin yapılan iyilik” diye tanımlamıştır (et-Taʿrîfât, “Niʿmet” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de nimet kavramı fiil kalıplarında on sekiz, isim olarak elli dört ve naîm (bol nimet) şeklinde on yedi âyette geçmektedir. Bir âyette fiil kalıbıyla yer alan nimet kavramı Hz. Peygamber’e izâfe edilmekte (el-Ahzâb 33/37), iki âyetin birinde, Firavun’un İsrâiloğulları’nı köle olarak çalıştırmasının kendisi tarafından nimet diye telakki edilmesi Hz. Mûsâ tarafından eleştirilirken kelime ona nisbet edilmekte (eş-Şuarâ 26/22), diğerinde de karşılıksız malî harcama yaparken rabbinin rızâsını talep etmekten başka kimsenin nezdinde şükran beklentisi olmayan iyi insan tipi tasvir edilirken kullanılmaktadır (el-Leyl 92/19). Buna göre Kur’an’da yer alan nimet kavramı üç istisna dışında seksen altı defa Allah’a izâfe edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nʿam” md.). Aslında, “Sizin nezdinizde nimet namına bulunan her şey hiç şüphe yok ki Allah’tandır” meâlindeki (en-Nahl 16/53) ilâhî beyan çerçevesinde sözü edilen nimet istisnalarının ikisi neticede Allah’a nisbet edilmiş olur. Firavun’un tavrında ise nimet niteliği taşıyan bir husus yoktur.

Nimet olarak değerlendirilen şeylerin maddî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılması mümkündür. Maddî nimetler dünyada varlığın devamı için gerekli olan her şeyi içerir: Su, bitkiler, ekin ve meyveler, eşler, oğullar ve torunlar, giyecekler, dağlar, ırmaklar, yollar, yıldızlar, gece ve gündüz, gemilerin denizde yüzmesi ve tabiatın düzenli biçimde işlemesi gibi. Nahl sûresinde bunların çoğuna temas edilir (16/ 5-18, 53, 65-72, 78-83, 114, 121). Bunun

yanında insanların dünya hayatında karşılaştığı çeşitli sıkıntıları Cenâb-ı Hakk'ın gidermesi, dua ve taleplerine icabet etmesi, insanlara yaşama sevinci vermesi gibi sayılamayacak kadar çok nimet mevcuttur. Mânevî nimetlere gelince Kur'an'da nimet kavramı hidayet, iman ve bunların sağladığı ebedî hayattaki mutluluk üzerine yoğunlaşmaktadır. İbnü'l-Cevzî nimet kelimesinin Kur'an'da on mânaya geldiğini, bunlardan yalnızca birinin güzel yaşama imkânları alanına girdiğini, diğerlerinin din, kitap, nübüvvet, Hz. Muhammed'in kendisi, İslâmiyet, lutuf ve ihsan, sevap ve mükâfat gibi mânalara geldiğini belirtir (Nüzhetü'l-aʿyün, s. 597-599). Kur'an'a göre gerçek nimet, Cenâb-ı Hakk'ın "ruhumdan üflediğim" diye nitelendirdiği insanın (el-Hicr 15/29) selim fıtratını bozmayıp O'na bağlanmasıdır. İnsanla yaratıcısı arasındaki bu ilgi âhiret hayatına da taşınarak cennet nimetlerinden övgüyle söz edildikten sonra Allah'ın kulundan memnun oluşunun her nimetin üstünde bulunduğu belirtilir (et-Tevbe 9/72). Kur'ân-ı Kerîm'de âhiret hayatının nimetlerinden söz edilen on altı âyette "naîm" kelimesi kullanılır.

Kur'an'da kendilerine nimet verildiği bildirilenlerin başında peygamberler gelir. Bunların arasında Hz. Süleyman (en-Neml 27/19), Mûsâ (el-Kasas 28/17) ve Îsâ (ez-Zuhruf 43/59) özellikle zikredilir; ayrıca

Meryem sûresinde söz konusu edilen bazı peygamberler de ilâhî nimete mazhar kılınmakla nitelendirilir (19/41-58). Hz. Muhammed ise bizzat nimet olarak anılmıştır (en-Nahl 16/83; krş. İbnü'l-Cevzî, s. 597-598). Peygamberlerden başka kendilerine nimet verilenler sıddîklar, şehidler ve sâlihler olup Allah'a ve resulüne itaat edenlerin de bunlarla birlikte mükâfatlandırılacağı beyan edilir (en-Nisâ 4/69).

Nimet kavramı çeşitli hadis rivayetlerinde de Kur'an'daki kullanılışına paralel biçimde yer almıştır. Wensinck'in el-Muʿcem'inde nimet kavramına yapılan atıflar altı sütunu bulmaktadır (VI, 491-496). Buhârî'nin naklettiği bir rivayete göre ("Meġāzî", 8) Abdullah b. Abbas, "Allah'ın nimetini nankörlükle karşılayan ve sonunda kavimlerini helâke sürükleyenleri görmedin mi?" meâlindeki âyette (İbrâhîm 14/28) yer alan nimet kelimesiyle Hz. Muhammed'in kastedildiğini söylemiştir. Muhtelif hadislerde Allah'ın dünya hayatı için lutfettiği nimetlerin kadrinin bilinmesi, nankör davranılmaması ve sahip olunan imkânların ebedî hayatın

kazanılması yolunda harcanmasının önemi üzerinde durulur (ayrıca bk. İN‘ÂM). Kur’an’da, Rahmân sûresinde otuz bir defa tekrarlanan “âlâ’” kelimesi başta olmak üzere nimet mânasına gelen veya ona yakın bir muhteva taşıyan fazl, ihsan, sevap, rızık, lutuf gibi kelimeler de çokça tekrarlanır.

Kelâma ve tefsire dair eserlerde Allah-insan münasebetleri bağlamında nimet verenin verilen nezdinde teşekkür hakkının bulunduğu ilkesine sık sık temas edilir. Buradaki nimet kul için iki açıdan büyük önem taşır. Bunlardan biri genellikle insan psikolojisine hâkim olan, içinde bulunduğu nimetten gafil olma sınırını aşıp şahsiyet kazanması ve yaşama sevinci taşımasıdır. İkincisi nimeti vereni tanıyıp O’nunla ruhî-mânevî iletişim kurmasıdır. Mâtürîdî, “Allah’ın size lutfettiği nimeti, öğüt vermek için indirdiği kitabı ve hikmeti unutmayın” meâlindeki âyetin (el-Bakara 2/231) tefsirinde buradaki nimetin büyük nimetlerden biri olan Hz. Muhammed’den başka “İslâm dini ve ahkâmı ya da Allah’ın insanlara lutfettiği bütün nimetler” mânasına gelebileceğini belirtir, ardından da ilâhî nimetlerin üç gruba ayrıldığını söyler. Birincisi İslâmiyet olup korunarak devam ettirilmesi gerekir; ikincisi özel nimetler olup şükrü icap ettirir; üçüncüsü diğer bütün nimetler olup tevhid inancını doğurur (Te˒vîlâtü’l-Ḳur˒ân, II, 77).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “nʿam” md.; et-Taʿrîfât, “Niʿmet” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 500; Wensinck, el-Muʿcem, VI, 491-496; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nʿam”, “ely” md.leri; Buhârî, “Meġāzî”, 8; Mâtürîdî, Te˒vîlâtü’l-Ḳur˒ân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 77; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 597-599.

Fatma Candan Günaydın

NİʻMETULLAH el-CEZÂİRÎ

(نعمة الله الجزائري)

Seyyid Niʻmetullāh b. Abdillâh b. Muhammed el-Mûsevî el-Hüseynî el-Cezâirî et-Tüsterî (ö. 1112/1701)

Şiî âlimi.

1050 (1640) yılında İran'ın güneybatısında yer alan Tüster (Şüster) şehri yakınlarındaki Sıbâğıye köyünde doğdu. Cezâirî nisbesini doğduğu yerin Basra körfezindeki adalar bölgesinde (cezâir) bulunması sebebiyle aldığı anlaşılmaktadır. Soyu yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'a ulaşır. Hayatının kırk yılına yakın bölümünü o dönemde kaleme aldığı el-Envârü'n-nuʿmâniyye adlı eserinin sonunda anlatır (IV, 302-326). Buna göre ilk eğitimine köyündeki okulda başladı. Ardından çevredeki Kârûn ve Huveyze'ye giderek öğrenimini ilerletti. 1061'de (1651) Şîraz'da Mansûriyye Medresesi'ne girdi. Burada kaldığı dokuz yıl içerisinde çeşitli hocalardan ders aldı. Ardından İsfahan'a geçerek Erfauddin en-Nâînî, Hüseyin b. Cemâleddin el-Hânsârî ve Allâme el-Horasânî gibi âlimlerin derslerine katıldı. Burada Muhammed Bâkır el-Meclisî ile tanıştı. Ondan dört yıl kadar kelâm ve hadis okudu. Meclisî'nin, Şîa'nın en büyük hadis koleksiyonu sayılan Biḥârü'l-envâr'ının hazırlanmasına önemli katkılarda bulundu. Bu arada İsfahan'da yeni kurulan medreseye hoca tayin edildi ve sekiz yıl burada ders verdi. 1110 (1698) yılında İsfahan'dan ayrılıp Cezayir bölgesine geldi, burada telif çalışmalarını aralıksız sürdürdü. Çeşitli dönemlerde Necef, Meşhed, Sâmerrâ, Kâzımeyn gibi merkezlere ziyarette bulundu. Aralarında Mahmûd el-Meymendî, Ali b. Hüseyin b. Muhyiddin el-Hemedânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali'nin de bulunduğu çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Cezâirî Tüster'de vefat etti.

Niʻmetullah el-Cezâirî daha çok fıkıh ve hadisle meşgul olmuş, özellikle imamlardan nakledilen rivayetlerin incelenmesi ve şerhedilmesi konusunda derinleşmiştir. İmâmiyye fıkhının iki temel ekolünü teşkil eden Ahbâriyye ve Usûliyye'den ilkine mensup olmakla birlikte diğer ekol mensuplarına

karşı eleştirilerinde ölçülü davranmış, iki tarafın birbirini zaman zaman dalâlete nisbet etmesini doğru bulmadığını belirtmiştir. Ahbârî ekolünün temel fikrine uyarak teşrî‘ alanında kelâm, mantık gibi aklî delillere dayalı her türlü yardımcı unsuru reddeden müellif Usûlîler’in öne çıkardığı re’y, kıyas ve istihsan gibi kaidelere itibar edilemeyeceğini, ancak imamlar tarafından ortaya konulan usuller ve genel kurallara göre hüküm verilebileceğini ifade etmiştir. Bu çerçevede önemli tartışma konularından birini teşkil eden, Usûlîler’in bir müctehidin vefatından sonra onun ictihadlarının geçerli olmayacağı şeklindeki yaklaşımlarına karşı çıkmıştır. Ona göre naslara dayanılarak yapılan ictihadlar zan değil hakikat konumunda bulunduğundan şahısların vefatıyla hükmünü yitirmez. Diğer taraftan müellif kelâm konularında aklî temellendirmelerden ziyade imamlardan nakledilen rivayetleri öne çıkaran bir yöntem izlemiş, bu arada tasavvufa karşı çıkmış, tabiat bilimleriyle ilgili tartışmalarda yine rivayetler çerçevesinde görüşler ortaya koymuştur (ilmî kişiliği için bk. Hânsârî, VIII, 150, 152-159; Uyar, s. 232-237).

Eserleri. 1. el-Cevâhirü’l-ġavâlî. İbn Ebû Cumhûr’un hadisle ilgili ʿAvâli’l-leʾâli’l-ʿazîziyye adlı eserinin şerhidir (Âġā Büzürg-i Tahrânî, V, 273-274). 2. el-Envârü’n-nuʿmâniyye. İmamlardan nakledilen rivayetler çerçevesinde inanç konularını ele alan bir çalışmadır. İlki taşbaskı olmak üzere (Tahran 1271) birçok defa basılmıştır (Tahran 1280, 1316, 1319; Tebriz 1301, 1338 hş.; Beyrut 1404/1984). 3. Ġāyetü’l-merâm. Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin Tehẕîbü’l-aḥkâm’ına dair sekiz ciltlik şerhtir. Müellifin Tûsî’nin aynı eserine yazdığı Maḳṣûdü’l-enâm isimli şerhinden sonra kaleme alınmıştır (a.g.e., XXII, 113-114). 4. Maḳṣûdü’l-enâm fî şerḥi Tehẕîbi’l-aḥkâm. Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin eserine yapılan on iki ciltlik şerhtir (a.g.e., a.y.). Tahrânî’ye göre bazı kaynaklarda müellife atfedilen el-Buḥûru’ẓ-ẓâhire bu şerhin diğer bir adı olmalıdır (a.g.e., III, 50). 5. Keşfü’l-esrâr fî şerḥi’l-İstibṣâr. Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin eserine dair üç ciltlik bir şerhtir (a.g.e., XVIII, 17). 6. Ḳıṣaṣü’l-enbiyâʾ (en-Nûrü’l-mübîn, en-Nûrü’l-mübîn fî ḳıṣaṣi’l-enbiyâʾ ve’l-mürselîn). Önsözde kaydedildiğine göre müellifin, on iki imam hakkındaki Riyâżü’l-ebrâr adlı eserinin ardından onu tamamlayıcı bir çalışma olmak üzere peygamberleri âyet ve hadislerde geçen

kıssaları ile ele alan bir çalışmasıdır (Necef 1355, 1374; Beyrut 1417/1997; Beyrut, ts.). 7. Menbaʿu’l-ḥayât. Vefat etmiş bir müctehidi taklit etmenin

cevâzına dairdir (Bağdat 1384/1929). 8. Nûrü'l-envâr. Dördüncü imam Zeynelâbidin'e izâfe edilen dua mecmuası eṣ-Ṣaḥîfetü's-Seccâdiyye'nin şerhi olup Mîr Dâmâd'ın Ḥâşiyetü'ṣ-Ṣaḥîfeti's-Seccâdiyye'si ile birlikte basılmıştır (Tahran 1317; Tebriz, ts.; Muhammed b. Hüseyin el-Ca'bî'nin Ḥadîḳatü'l-hilâliyye'si ile birlikte Tahran 1317). 9. Ḥâşiyetü'l-Câmî. İbnü'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sine Abdurrahman-ı Câmî'nin el-Fevâʾidü'ż-żiyâʾiyye adıyla yazdığı, ancak daha çok şârihinin lakabıyla tanınan şerhin hâşiyesi olup birçok defa basılmıştır (Tahran 1268, 1277, 1293; Tebriz 1280, 1296). 10. Zehrü'r-rebîʿ. Müellifin kendi oğlunu kaybetmesi üzerine kaleme aldığı eser çeşitli zorluklara karşı insana teselli kaynaklarını göstermeyi amaçlamaktadır (Tahran 1292, 1298; nşr. Muhammed Kâzım el-Kütübî, Necef 1954, 1956; müellifin eserleri hakkında ayrıca bk. Tebrîzî, III, 113-115).

BİBLİYOGRAFYA

Ni'metullah el-Cezâirî, el-Envârü'n-nuʿmâniyye, Beyrut 1404/1984, IV, 302-326; ayrıca bk. M. Ali el-Kādî et-Tabâtabâî'nin önsözü, I, s. c-l; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, II, 336; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü'l-baḥreyn (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 111; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 253-256; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, VIII, 150-159; Mirza Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1396, s. 336-353; Browne, LHP, IV, 161-167, 361-367; Hânbâbâ Müşâr, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., s. 101, 276, 285, 309, 507, 664, 913, 969, 970; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz, ts. (Çaphâne-i Şafak), III, 113-115; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1430/ 1983, II, 369; III, 50; V, 273-274; XIII, 375; XVI, 18; XVII, 8; XVIII, 17; XXII, 113-114; Mazlum Uyar, İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârilik, İstanbul 2000, s. 232-237; Bahâüddin Hurremşâhî, "Zehrü'r-rebîʿ", DMT, VIII, 554-556.

İlyas Üzüm

NİʻMETULLAH b. HABÎBULLAH

(نعمة الله بن حبيب الله)

(ö. 1024/1615 [?])

Târîẖ-i Ḫân-ı Cihân adlı eseriyle tanınan Bâbürlü vakʻanüvis.

Bâbürlü Sultanı Ekber Şah’ın otuz beş yıl kadar hizmetinde bulunan Habîbullah Herevî’nin oğludur. Bâbürlü kumandanlarından olup Bâbürnâme’yi Farsça’ya tercüme eden Abdürrahim Hân-ı Hânân’ın özel kütüphanecisi iken 1005 (1597) yılında Cihangir’in hizmetine girdi ve 1018’e (1609) kadar onun vakʻanüvisliğini yaptıktan sonra kumandanlarından Hân-ı Cihân Lûdî’nin hizmetine geçti. Onun teşvikiyle 1021’de (1612) Malkapûr’da yazmaya başladığı Târîẖ-i Ḫân-ı Cihân adlı Farsça eserini Zilhicce 1021’de (Şubat 1613) tamamladı.

Târîẖ-i Ḫân-ı Cihân bir Afgan tarihi olup bir mukaddime, yedi bölüm (bab) ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Geleneksel anlayış çizgisinde Hz. Âdem’le başlayan eserde Delhi Sultanı Behlûl-i Lûdî, Şîr Şah Sur ve Hân-ı Cihân Lûdî’nin hayatları geniş biçimde ele alınmıştır. Son bölümler Afgan kabilelerinin nesepleri ve Cihangir’in saltanatı hakkındadır. Hâtime’de tanınmış pek çok Afganlı meşayihin biyografileri bulunmaktadır. Ekber Şah’ın vefatı, Cihangir’in tahta çıkışı, Şehzade Hüsrev’in taht için isyan etmesi gibi olayların görgü şahidi olan müellif Târîẖ-i Ṭaberî, Târîẖ-i Güzîde, Ekbernâme ve Târîẖ-i Niẓâmşâhî gibi eserlerin yanı sıra Bâbürlü belgelerine dayanarak hadiseleri kronolojik sırayla verir, siyasî olayları ve devlet adamları arasındaki ilişkileri anlatır. Özellikle Afgan tarihi hakkında sıkça atıfta bulunulan eserde yer alan ve zaman içinde çok tartışılan bir iddiaya göre Afganlı Peştunlar Benî İsrâil’e dayanmaktadır. Müellifin bu hususta öne sürdüğü açıklamalar günümüzde artık kabul görmemekle birlikte XX. yüzyıla kadar çok tekrar edilmiştir. Eserin muhtasar nüshası aynı zamanda Maḫzen-i Afġânî olarak da bilinir. Ancak her iki kitabın aynı eser mi yoksa değişik iki eser mi olduğu hususunda farklı görüşler mevcuttur. Meselâ Elliot bunların aynı eser olduğunu söylerken İmâmüddin

iki ayrı kitap olarak kabul eder. Her iki nüsha arasındaki en belirgin fark, Maẖzen-i Afġānî'de Hân-ı Cihân Lûdî'nin hâtıratı ve Cihangir hakkında bilgi bulunmamasıdır. Târîẖ-i Ḫân-ı Cihân'ın bazı bölümlerini Elliot - Dowson İngilizce'ye çevirerek neşretmiştir (History of India as Told by its own Historians, V, 67-116). Maẖzen-i Afġānî ise Bern Dorn tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (History of the Afgans, Translated from the Persian of Neamet Ullah, London 1829-1936). Bu çalışmayı daha sonra N. B. Roy gözden geçirerek bazı tashihlerle birlikte yeniden yayımlamıştır (Makhzan-i-Afghani, Niamatullah's History of the Afghans, Santiniketan 1958). Târîẖ-i Ḫân-ı Cihân Muhammed Beşir Hüseyin tarafından Urduca'ya tercüme edilmiştir (Târîẖ-i Ḫân-ı-Cihânî ve Maẖzan-i Afġānî, Lahor 1978).

BİBLİYOGRAFYA

The History of India (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), London 1873, V, 67-116; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 210, 212; III, 903; Tarīkh-ī Khān Jahani wa Makhzan-i Afghānī (ed. S. M. Imamuddin), Dhaka 1960; M. Gholam Rasul, The Origin and Development of Muslim Historiography, Lahore 1968, s. 105-106; Storey, Persian Literature, I, 393-395; II, 1209-1214; E. Berthels, "Niʿmat Allāh b. Ḥabīb Allāh Harawī", EI² (İng.), VIII, 44.

Azmi Özcan

Nİ‘METULLAH KİŞVERÎ

(نعمة الله كشوري)

XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyılın başlarında yaşayan Âzerî şairi.

Sâm Mirza tezkiresinde Kişverî mahlasıyla kaydedilip Kazvinli olduğu ve çok sayıda şiirinin bulunduğu belirtilen sanatkârla M. Ali Terbiyet'in Dânişmendân-ı Âẕerbâycân adlı eserinde Türkçe ve Farsça şiirlerinin yer aldığı bir divanı olduğunu bildirdiği, Güney Azerbaycan'ın Karadağ bölgesindeki Dîlmekān (Dilmeğan) ilçesinden olan Ni‘metullah Kişverî Dîlmekānî'nin aynı kişi olup olmadığını tesbit etmek mümkün değildir. Elde Türkçe ve Farsça şiirleri bulunan Kişverî'nin, birkaç bölgesinde Dilman (Dîlmegān) adlı şehir veya köy bulunan Azerbaycan'da doğduğu tahmin edilmektedir. Kişverî'nin şair olarak tanınmasından sonra Akkoyunlu Sultanı Yâkub'un saltanatı zamanında (1478-1490) Tebriz'e gidip Habîbî, Hatâî, Ahmedî gibi şairlerle birlikte onun sarayında kaldığı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Ancak Sultan Yâkub'a sürekli kasideler yazmak zorunda kalması üzerine şair saraydan ayrılıp şiirlerinde bir üstat olarak andığı Ali Şîr Nevâî'nin yanına Semerkant'a gitmiştir. Ondan iltifat görmesine rağmen yaşının ilerlemesi ve gurbet sıkıntısı yüzünden Sultan Yâkub'un ölümünün ardından Tebriz'e dönüp birkaç yıl sonra burada vefat etmiştir. Tebriz'e dönüşünden sonra maddî sıkıntılar çektiği ve eski günlerini özlediği şiirlerinden belli olmaktadır.

Ali Şîr Nevâî ve Nesîmî'nin etkisi altında kalan Kişverî'nin şiirlerinde Çağatay Türkçesi'nin özellikleri görülmektedir. Şiirlerinin çoğu âşıkane olup tasavvufî manzumeleri azdır. Çoğu Türkçe şiirlerden meydana gelen Türkçe-Farsça divanında gazel, kaside, rubâî, muhammes, kıta ve dörtlükler halinde güzel şiirler vardır. Bu

şiirlerinden Türk-İslâm kültürünü iyi bildiği anlaşılmaktadır. Kişverî'nin tek eseri olan divanı Azerbaycan'da yayımlanmıştır. Cihangir Kahramanov, Bakü'deki nüshayı (Azerbaycan Elmler Akademisi Respublika, El Yazmaları Fondu, nr. M-27/8408) esas alarak Tahran (Kütübhâne-i Meclis,

nr. 8959), Semerkant (İlmî Araştırma Enstitüsü Ktp.) ve Taşkent (Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkşinaslık Enstitüsü, El Yazmalar Fondu, nr. 652) nüshalarıyla karşılaştırmış, şiirleri türlerine ve kafiyelerine göre klasik tarzda düzenleyerek Kişveri: Eserleri adıyla bastırmıştır (Bakı 1984). Roza Eyvazova Kişveri Divanının Dili adıyla bir eser yayımlamış (Bakı 1983), Jale Demirci Talan ise eser üzerinde bir doktora tezi hazırlamıştır (Kişverî Divanı [İnceleme-Metin-İndeks], 1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Kişverî Şiirleri, Leningrad Şark Müzesi, nr. 297 (Şah İsmâil Hatâî'nin Dehnâme adlı eserinin sonunda Tufeylî ve Nesimî'nin şiirleriyle birlikte); İsmail Hikmet [Ertaylan], Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1928, I, 286-290; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314, s. 315; Elyar Seferli - Halil Yusifli, Gedim ve Orta Eserler Azerbaycan Edebiyatı, Bakı 1998, s. 347-358; Hamid Araslı, "Fuzuli Seleflerinden Kişveri", Azerbaycan Edebiyatı: Tarihi ve Problemleri, Bakı 1998, s. 286-290.

Muharrem Kasımlı

Nİ‘METULLAH b. MAHMÛD

(نعمة الله بن محمود)

Ni‘metullāh b. Mahmûd en-Nahcuvânî (ö. 920/1514 [?])

el-Fevâtiḥu’l-ilâhiyye adlı tefsiriyle tanınan sûfî müellif.

Azerbaycan’ın Nahcıvan şehrinde doğdu. Şeyh Alvân, Alvân el-Akşehrî, Baba Ni‘metullah, Ni‘metullah Sultan ve Baba Ni‘met gibi isim ve lakaplarla tanınır. Soyu, ailesi ve tahsili hakkında bilgi yoktur. Nahcıvan, Tebriz ve Akşehir gibi Türk nüfusunun yoğun bulunduğu bölgelerde yaşadığına bakılarak aslen Türk olduğu söylenebilir. Ni‘metullah tahsilini muhtemelen, Akkoyunlular’dan Uzun Hasan ve oğlu Sultan Yâkub dönemlerinde bir ilim beldesi haline gelen Nahcıvan’da ve tefsirini yazdığı Tebriz’de yaptı. Eserlerinde sûfî yönü belirgin olmakla birlikte hangi tarikata mensup olduğu bilinmemektedir. Müellifi meçhul bir risâlede adı Nakşibendî silsilesinin önemli isimlerinden Ubeydullah Ahrâr’ın (ö. 895/1490) müridleri arasında zikredilmektedir (Silsiletü’t-turuk fi’t-tasavvuf, vr. 606). Bu bilgiden hareketle bazı araştırmalarda ona “Diğer Nakşîler” başlığı altındaki bölümde yer verilmiştir (Tosun, s. 284). 892 (1487) yılında vefat eden Dede Ömer Rûşenî’yi ölümünden kısa bir süre önce Tebriz’de ziyaret eden Ni‘metullah (Lâmiî, s. 567), muhtemelen Sultan Yâkub’un ölümünün (895/1490) ardından taht kavgalarına ve Safevî saldırılarına sahne olan Tebriz’den ayrılıp Anadolu’ya gelerek 905’te (1499) Akşehir’e yerleşti. Ni‘metullah b. Mahmûd’un vefat tarihi konusunda 887 (1482), 901 (1495), 902 (1496), 905 (1499) ve 920 (1514) gibi farklı tarihler verilmektedir. Köyceğiz mahallesinde Akşehir deresine hâkim bir meylin üzerindeki kabrinin çevresi 1995’te Hayra Hizmet Vakfı Akşehir Şubesi tarafından yeniden düzenlenmiştir. 1268 (1852) ve 1307 (1889) tarihli kitâbelerden kabrin daha önce iki defa onarıldığı anlaşılmaktadır.

992’de (1584) III. Murad’ın yaptırdığı tahrirde Ni‘metullāh-ı Nahcuvânî adında bir zâviye ile vakıflar tesis edildiği görülmektedir. Taşköprizâde,

önemli bir tefsiri ve birçok eseri olmasına rağmen Ni‘metullah hakkında çok az bilgi bulunmasının sebebini onun fakirliği zenginliğe tercih etmesine, şan ve şöhretten kaçarak kendisini gizlemesine bağlar. Ni‘metullah eserlerinde, rüşvet karşılığı şer‘î hilelere başvurarak insanlara fetva veren ve dünyalık peşinde koşan fakihleri fâsıklıkla itham etmiş, müslümanları bid‘atlara ve bâtıl isteklere sevkeden, haramları helâl ve dinin emrettiği şeyleri haram kılarak şeyhlik iddiasında bulunan sahte şeyhleri de lânetlemiştir.

Eserleri. Ni‘metullah b. Mahmûd, tefsiriyle İḫvân adlı kitabının dışındaki bütün eserlerini Farsça yazmış, bu eserlerde de yer yer Arapça'yı kullanmıştır. Eserlerinin hemen tamamı tasavvufa dair olmakla birlikte fıkıh, hadis, felsefe, kelâm ve akaid gibi değişik ilim dallarını ilgilendiren konulara da temas etmiştir. 1. el-Fevâtiḥu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtîḥu'l-ġaybiyye el-mûḍıḥatü li'l-kelimi'l-Ḳur᾿âniyye ve'l-ḥikemi'l-furḳāniyye. Müellif, Tebriz'de 901 (1495) yılında tamamlandığı rivayet edilen iki ciltlik tefsirine vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûda dair bir mukaddime ile başlar, Ni‘metullah'ın, Kur'an'ın bütün âyetlerinin tefsir edildiği ilk tasavvufî tefsir olan bu eserini hiçbir tefsire başvurmadan yazdığı söylenir. Müellif her sûreye içeriğine uygun düşen bir girişle başlamış ve sûreyi o sûreden alınacak dersi özetleyen sonuçla bitirmiş, eserinde zâhirî ve tasavvufî (işârî) tefsir eğilimini birleştiren bir metot izlemiştir. Eserin âyetler arasındaki münasebetlere yer vermesi açısından kaynak niteliğinde bir tefsir olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte eser, rivâyet ve dirâyet tefsiri örneklerine az yer verdiği ve her fırsatta vahdet-i vücûd nazariyesini işlediği için tenkit edilmiştir. Ancak müellif eserin girişinde tasavvufî neşvede bir tefsir yazdığını, ondan istifade etmek isteyenlerin bunu göz önüne alarak değerlendirme yapmaları gerektiğini belirtmektedir. Bazı sayfalarda dipnot kullanılması da tefsirin ayrıcalıklarından biri olarak zikredilebilir. Eserin II. cildinin 901 (1495) tarihli müellif hattı nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 61), Tefsîru Niʿmetillâh olarak da tanınan eser basılmıştır (I-II, İstanbul 1326). Müellifin Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'ine bir hâşiye yazdığı da kaydedilmektedir. 2. Şerḥ-i Gülşen-i Râz. Mahmûd-ı Şebüsterî'ye ait eserin

hacimli bir şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 168). 3. Terceme-i Naḳş-i Fuṣûṣ. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserinin Farsça tercümesidir

(Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 615, vr. 32b-48a; Raşid Efendi, nr. 1041, vr. 53b-58b). 4. İḫvân. Tasavvufî meselelerin ele alındığı eserin tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1972). 5. Mecmûʿa-i Leṭâʾif. Bazı âyetlerin işârî yorumlarını içerir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4899, vr. 23b-44b).

Müellifin, vahdet-i vücûd bağlamında tasavvufî konuların ele alındığı birer risâle hacmindeki diğer eserleri de şunlardır. Risâle-i Mükâşefe (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 615, vr. 60b-71a); Iṣṭılâḥâtü'ṣ-Ṣûfiyye (Millet Ktp., Ali Emîrî, Arapça, nr. 4339/4, vr. 28b-34a); Hidâye (Millet Ktp., Ali Emîrî, Farsça, nr. 1028/22, vr. 177a-183a); Risâle-i Taḥḳīḳat (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 615, vr. 78b-82a); Risâle-i Nikât (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 615, vr. 75b-78a); Risâle-i Vücûd-ı Muṭlaḳ (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 615, vr. 59b-60a; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4899, vr. 13b-14b); Risâle-i Esʾile ve'l-ecvibe (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4940, vr. 92b-93a); Risâle-i Ẕikriyye (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4899, vr. 12b-13a). Çok sayıda eseri bulunan Ni'metullāh-ı Velî'nin bazı eserleri isim benzerliğinden dolayı kütüphanelerde Ni'metullāh-ı Nahcuvânî adına kaydedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 567; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 282, 360; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 593-594; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 189; II, 1292, 2028; Silsiletü't-turuk fi't-tasavvuf, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3680, vr. 606; Osmanlı Müellifleri, I, 40; Cevdet Bey, Tefsir Tarihi, İstanbul 1927, s. 132; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 61; İbrahim Hakkı Konyalı, Nasreddin Hocanın Şehri Akşehir: Tarihî-Turistik Kılavuz, İstanbul 1945, s. 477, 676; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 497; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 628; Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, s. 225; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, II, 703; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I, 445; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, IV, 1741; M. Halil Çiçek, Nimetullah en-Nahcivanî ve Tefsirdeki Metodu, Van 1995; Yaşar Kurt,

Nahcuvânî ve Tasavvufî Tefsiri (doktora tezi, 1998), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 284; Kasım Kufralı, “Molla İlâhî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendîye Muhiti”, TDED, III/1-2 (1948), s. 147; Abdülbaki Turan, “Baba Ni‘metullah Nahcivânî ve el-Fevatihu’l-İlâhiyye ve’l-Mefatihu’l-Gaybiyye İsimli Tefsiri”, SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Konya 1985, s. 61-76.

Yaşar Kurt

Nİ‘METULLĀH-ı VELÎ

(نعمة الله ولي)

Şâh Ni‘metullāh-ı Velî Muhammed b. Abdillâh el-Hüseynî el-Kirmânî (ö. 834/1431)

Ni‘metullāhiyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf şair.

14 Rebîülevvel 731'de (26 Aralık 1330) Halep'te doğdu. Soyu İsmâil b. Ca‘fer es-Sâdık'a ulaşan bir seyyid ailesine mensuptur. Seyyid olması ve uzun süre Kirman'da kalmasından dolayı Şah Ni‘metullāh-ı Kirmânî diye tanınır. Ni‘metullah gençlik döneminde tahsil için annesinin memleketi olan Şîraz'a gönderildi. Burada Seyyid Celâleddin Rükneddin Şîrâzî ve Adudüddin el-Îcî'nin talebesi oldu. Yirmi dört yaşlarında iken hac ziyareti sırasında Yâfiiyye tarikatının pîri Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî ile karşılaştı ve kısa bir süre içinde kendisine intisap etti. Yedi yıl kadar Mekke'de onunla birlikte kaldı. Bu sırada, daha önce hocası Rükneddin Şîrâzî vasıtasıyla tanıdığı İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini daha geniş olarak şeyhinden öğrenme imkânı buldu. Seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet almasının ardından Mısır'a giderek Kahire'de Kaygusuz Abdal'ın da ikamet ettiği Mukattam dağındaki mağarada halvete çekildi. Önceleri bir Celâlî-Kalenderî hankahı iken Bektaşî dergâhına dönüşen ve Mısır'da Bektaşîliğin merkezi haline gelen bu dergâhın mensuplarından Hacı Ali Baba ve Hacı Lutfullah Baba gördükleri bazı kerametleri sebebiyle kendisine biat ettiler. Kahire'de geçirdiği üç yıllık dönemde Kalenderî neşvesiyle tanışan Ni‘metullah, ayrıca Bedreddin Simâvî'nin şeyhi olan Seyyid Hüseyin Ahlâtî'den gizli ilimleri öğrendi. Ardından Suriye, Irak, İran ve Azerbaycan şehirlerini dolaşıp Mâverâünnehir bölgesine gitti. Erdebil'de görüştüğü Sadreddîn-i Erdebîlî'den İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin halvet anlayışını öğrendi ve bir şiirinde ona karşı sevgisini dile getirdi (Dîvân, s. 75). Ehl-i beyt muhabbetini yine bu üstatlardan öğrendi. Muhtemelen 765 (1364) yılından sonra bir Yâfiî şeyhi olarak Orta Asya'ya giden Şah Ni‘metullah, Semerkant yakınlarındaki Şehrisebz'e yerleşti. Burada hayatını daha çok halvette geçirdi. İsmi etrafında teşekkül eden bazı olağan üstü haberler

özellikle bölgedeki Türkmen kabilelerinin ilgisini çekti. Onun Türkmenler'in müslümanlaşması ve tasavvufa yönelmesinde büyük emeği geçtiği rivayet edilir. Hakkında bir menâkıbnâme kaleme alan Sun'ullah Ni'metullāhî bir günde yaklaşık 900 Türkmen'in ondan el aldığını söyler (Aubin, s. 165). Nitekim bu durum onun dizelerine, "Yüzbinlerce Türk var bende / Her nereye gitsem sultan gibi giderim" şeklinde yansımıştır (Dîvân, s. 579). Şah Ni'metullah'ın Türkmen kabileleri arasında yayılan ünü, aralarında Nakşibendî meşâyihinden Emîr Külâl'in de bulunduğu rivayet edilen bazı kimselerce siyasî emel peşinde koşmak olarak yorumlanıp Timur'a aktarıldı. Önceleri kendisine karşı saygılı davranan Timur, binlerce Türkmen'in onun etrafında bulunduğu haberinin gerçek olmasından çekinerek ondan Mâverâünnehir'i terketmesini istedi. Şah Ni'metullah bunun üzerine önce Tûs'a, ardından Herat'a gitti. Burada Emîr Hüseynî Herevî'nin oğlu Hamza İmâdüddin'in kızıyla evlendi. Daha sonra İran'a geçip Kirman civarındaki Kûhbenân'a (Kûbenân) yerleşti. Tek oğlu Halîlullāh-ı Kirmânî 775'te (1374) Kûhbenân'da doğduğuna göre Şah Ni'metullah bu tarihten önce İran'a gitmiş olmalıdır. Bu durumda onun Orta Asya'da on yıl kadar kaldığı söylenebilir. Şah Ni'metullah sonraki yıllarda Türkistan'da geçirdiği günleri özlemle anmış (a.g.e., s. 601), Türkistan'daki dostlarına yazdığı bir mektupta da (Hamîd Ferzâm, s. 98) bu özlemini dile getirmiştir.

Şah Ni'metullah, Kûhbenân'dan ayrılıp gittiği Yezd'de dört yıl kadar kaldıktan sonra Kirman'a yerleşti. Kendisine büyük saygı duyan Timur'un oğlu Mirza İskender'in (Şâhruh) Fars bölgesindeki hükümdarlığı sırasında (1409-1413) ve muhtemelen onun davetiyle Şîraz'a gitti. Burada aralarında Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin de bulunduğu çok sayıda mürid edindi. Latîfî, Seyyid Nesîmî'nin onun müridlerinden olduğunu söylüyorsa da bu bilgi diğer kaynaklarca teyit edilmemektedir. Ni'metullah Şîraz dönüşü Kirman'ın 34 km. güneydoğusundaki Mâhân'a yerleşti. 100 yılı aşan hayatının son yirmi küsur yılını burada açtığı dergâhta irşad faaliyetiyle geçirdi ve 22 Receb 834'te (5 Nisan 1431) Mâhân'da vefat etti. Mensuplarından Dekken Behmenî Hükümdarı I. Ahmed Şah tarafından inşasına başlanan türbesi, 840 (1436) yılında Ahmed Şah'ın kardeşi Alâeddin II. Ahmed Şah döneminde tamamlanmıştır. Safevî ve Kaçarlar zamanında yapılan ilâvelerle türbe büyük bir külliyeye dönüşmüş olup bugün İran'ın en önemli ziyaretgâhlarındandır. Ni'metullāh-ı Velî hakkında

Abdülazîz b. Şîr Melik Vâizî Risâle der Siyer-i Şâh Niʿmetullāh-ı Velî, Sun‘ullah Ni‘metullāhî Der Aḥvâl-i Şâh Niʿmetullāh-ı Velî ve Evlâd-ı Ô,

Abdürrezzâk Kirmânî Teẕkire der Menâḳıb-ı Ḥażret-i Şâh Niʿmetullāh-ı Velî adıyla menâkıbnâme kaleme almış olup bu eserler Jean Aubin tarafından bir giriş yazısıyla birlikte yayımlanmıştır (bk. bibl.). Ni‘metullāh-ı Velî'nin Osmanlı kaynaklarında Ahî Evran, Ni‘metullah Mahmud, Ni‘metullāh-ı Nahcıvânî, Emîr Sultan'ın halifelerinden Ni‘metullah Velî gibi benzer isimler taşıyan şahsiyetler ve onların Ni‘metî veya Ni‘metullahî diye anılan mensuplarıyla karıştırıldığı, bazı kütüphane kayıtlarında ona ait eserlerin Ni‘metullāh-ı Nahcıvânî adına kaydedildiği görülmektedir.

Eserleri. Kaynaklarda Ni‘metullāh-ı Velî'nin 500 eseri olduğu kaydedilir. İbnü'l-Arabî ve Fahreddîn-i Irâkī'nin görüşlerinin şerhine dair çoğu risâle hacmindeki 114 eseri İran kütüphanelerindeki yerleri, baskıları ve içerikleriyle birlikte tanıtılmış (a.g.e., s. 472-545), bunlardan yetmişi Resâʾil-i Cenâb-ı Şâh Niʿmetullāh-ı Veliyy-i Kirmânî adıyla neşredilmiştir (nşr. Cevâd Nurbahş, I-VII, Tahran 1337-1348 hş.). Ni‘metullāh-ı Velî'nin kaside, gazel, terciler, na‘t, mesnevi, rubâî ve müfredlerden meydana gelen yaklaşık 12.000 beyit hacmindeki divanının birçok baskısı yapılmıştır (Tahran 1276, 1314 hş.; nşr. Mahmûd Alemî, Tahran 1328 hş.; nşr. Muhammed Dervîş, Tahran 1341 hş.; nşr. Emînü'l-İslâm Kirmânî, Tahran 1337; nşr. Cevâd Nurbahş, Tahran 1378 hş.). Hâfız-ı Şîrâzî'nin divanı gibi tefeül niyetiyle de kullanılan eserde bazı Türkçe kelimelere ve Türkçe-Farsça mülemma‘ beyitlere rastlanmaktadır.

Ni‘metullāhiyye. Tarikatın pîri Şah Ni‘metullāh-ı Velî'nin tarikat silsilesi Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî vasıtasıyla Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin mânen feyiz aldığı şeyhlerden Ebû Medyen el-Mağribî'ye ulaşır. Harîrîzâde, Abdullah el-Yâfiî'ye nisbet edilen Yâfiiyye tarikatının Kādiriyye, Medyeniyye, Ekberiyye, Rifâiyye ve Şâzeliyye'nin bir terkibi olduğunu söyler (Tibyân, III, vr. 263b-265a); ancak Yâfiiyye'nin şubesi olmasına rağmen Ni‘metullāhiyye'den söz etmez. Ma‘sûm Ali Şah ise tarikatı Ma‘rûf-i Kerhî'ye nisbet edilen kollardan sayar. Ni‘metullāhiyye'nin, hem başlangıcında hem sonraki gelişim merhalelerinde birçok tasavvuf neşvesinin kaynaşmasından meydana gelen bir tarikat olduğu

görülmektedir. Her ne kadar ailesi ve kendisi Sünnî ise de İsmâil b. Ca‘fer es-Sâdık soyundan bir seyyid olması tarikatın kendisinden sonraki dönemlerinde Şiî fırkalar arasında kolayca benimsenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Nimetullāhiyye, Ni‘metullāh-ı Velî'nin ölümünün ardından yerine geçen oğlu Şah Halîlullah-ı Kirmānî ve torunu Seyyid Nûrullah'ın faaliyetleriyle İran dışında daha çok Hint alt kıtasında yayılmıştır. Seyyid Nûrullah, Şah Ni‘metullah'ın sağlığında Dekken Sultanı Ahmed Şah Behmenî'nin daveti üzerine Dekken'e giderek irşad faaliyetinde bulunmuş ve hükümdarın kızıyla evlenmişti. Babasının ölümünün ardından oğlu Şemseddin'i Mâhân Hankahı'nda vekil bırakarak diğer iki oğlu Habîbullah ve Muhibbullah ile Dekken'e giden Şah Halîlullah burada vefat etti (860/ 1456). Ni‘metullāhiyye, Hindistan'da babasının ölümünden sonra yerine geçen Muhibbullah ve oğlu Mîr Şah Kemâleddin (ö. 914/1508) tarafından sürdürüldü. Aile mensupları, Behmenî sarayı ile kurdukları akrabalık ilişkisi sayesinde siyasî ve mânevî gücü Behmenîler'in Kutubşâhîler tarafından yıkıldığı 934 (1527) yılına kadar ellerinde tuttular. Ni‘metullāhiyye, Kutubşâhîler döneminde İsmâilîler arasında da yayılmıştır.

Ni‘metullāhiyye, İran'da Şah Halîlullah'ın Hindistan'a gitmeyip Kirman'da kalan oğlu Mîr Şemseddin ve torunları tarafından yayılmıştır. Aile mensuplarının İran'da siyasî hâkimiyeti ele geçiren Safevî hânedanıyla iyi ilişkiler içerisinde olduğu ve iki aile arasında akrabalık tesis edildiği görülmektedir. Şah İsmâil'in Ni‘metullāh-ı Velî'nin soyundan gelen Mîr Nizâmeddin Abdülbâkī'yi "sadr" tayin etmesi bu aileye duyulan saygının bir göstergesidir. Safevîler döneminde tamamen Şiîleşen Ni‘metullāhiyye Haydarî, Safevî ve Kalenderî unsurların kaynaşma mahalli olmuştur. Vahdet-i vücûd görüşünü benimsemeleri, varlık anlayışlarını açıklarken sıkça ilm-i hurûf sembolizmine başvurmaları, halkın kendileri hakkındaki sözlerine önem vermemeleri (Melâmetî tavra sahip olmaları), yerleşik olmaktan çok seyyahlığı tercih etmeleri, on iki imam ve mehdî inancı bu unsurların ortak anlayışları arasında zikredilebilir.

XV. yüzyıldan itibaren Ni‘metullāhîler'in Osmanlı topraklarında da faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. Celâlzâde Mustafa Çelebi, 949 (1542) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın Budin seferinden dönüşte Edirne'de karşılanmasını anlatırken karşılamaya katılan derviş grupları arasında

Ni‘metullāhîler’in de bulunduğunu, Şah Ni‘metullah’ın adından bahseden ilk Osmanlı müellifi Atâî ise Ni‘metullāhî dervişlerinin daha çok gezginci dervişler olduklarını, Mâhân’da merkez tekkedeki şeyhlerin peygamber soyundan geldiklerini söyler. Evliya Çelebi de Ni‘metullāhîler’i fütüvvet grupları arasında sayar ve Şah Ni‘metullāh-ı Velî’nin tacının yeşil renkli ve on iki terkli olduğunu kaydeder. XVII. yüzyılda Osmanlı topraklarında seyahat eden Paul Ricault, Ni‘metullāhîler’in bu topraklara Çelebi Sultan Mehmed zamanında (1413-1421) geldiklerini belirtir. Hammer, Osmanlı Devleti’nin kuruluş dönemlerinde Anadolu’daki derviş grupları arasında Ni‘metullāhîler’i de sayar. M. Fuad Köprülü, Safevî kültürünün Anadolu’da yaygınlaşmasında Ni‘metullāhî dervişlerinin büyük rolü olduğunu söyler (Anadolu’da İslamiyet, s. 77). Bazı Ni‘metullāhî motiflerin bugün Bektaşîlik içinde eridiği görülmektedir. Bektaşî gülbanklarında adları zikredilen pîrler arasında Şah Ni‘metullāh-ı Velî’nin de ismi geçer.

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Ni‘metullāhîler’ce ikinci pîr kabul edilen Ma‘sûm Ali Şah Dekkenî, Hindistan’dan İran’a gelip tarikatı İran’da ihya etmeye çalışmışsa da Şiî ulemâsının tepkisiyle karşılaşmış, kendisi ve yerine geçen Nûr Ali Şah bu süreçte öldürülmüştür. Meczûb Ali Şah tarafından sürdürülen tarikat onun ölümünden (1238/1823) sonra Kevseriyye, Safî Ali Şâhiyye, Şemsiyye, Gunâbâdiyye, Mûnis Ali Şâhiyye

adlı kollara ayrılmıştır. Günümüzde bunlardan son iki kol İran, Amerika Birleşik Devletleri ve bazı Avrupa ülkelerinde faaliyetlerini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ni‘metullāh-ı Velî, Dîvân, Tahran 1328 hş., s. 75, 579, 601; Celâlzâde, Tabakātü’l-memâlik, vr. 348b; Latîfî, Tezkiretü’ş-şu‘arâ ve tabsıratü’n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 524; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 64; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 165, 217; II, 268; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 263b-265a; Ma‘sûm Ali Şah, Tarâ᾽iḳ, III, 1-60, 84; Nasrollah Pourjavady - P. L. Wilson, Kings of Love: The Poetry and History of the Niʿmatullāhī Sufi Order, Tahran 1978; a.mlf.ler, “Ismā‘īlīs and

Ni‘metullāhīs”, St.I, XLI (1975), s. 113-135; Mes‘ûd Hümâyûnî, Târîẖ-i Silsilehâ-yi Ṭarîḳat-i Niʿmetullāhiyye der Îrân, Tahran 1979; Javad Nurbakhsh, Masters of the Path: A History of the Masters of the Nimatullahi Sufi Order, New York 1980; a.mlf., The Path: Sufi Practices, London 2003; J. Aubin, Matériaux pour la biographie de Shah Ni’metullah Wali Kirmani, Tahran-Paris 1982; Abdülhüseyin Zerrinkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 190-222; T. Graham, “Shah Ni’metullah Wali: Founder of the Ni’metullahi Sufi Order”, The Legacy of Medieval Persian Sufism (ed. L. Lewisohn), London-New York 1992, s. 173-190; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 46-50; a.mlf., “Les milieux soufis dans les territories du beylicat ottoman et le problème des ‘Abdalân-ı Rum’ (1300-1389)”, The Ottoman Emirate (trc. E. Zacharidou), Rethymnon 1993, s. 145-158; Ahmet T. Karamustafa, “Early Sufism in Eastern Anatolia”, Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi (ed. L. Lewisohn), London-New York 1993, s. 175-198; a.mlf., God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550, Salt Lake City 1994; Hamîd Ferzâm, Taḥḳīḳ-i der Aḥvâl ve Naḳd-i Âs̱âr u Efkâr-ı Şah Niʿmetullāh-ı Velî, Tahran 1374/1995; Şah Süleyman Safevî, Âyin-i Ḳalenderî, Tahran 1376 hş., s. 183-184; Fuad Köprülü, Anadolu’da İslamiyet (haz. Mehmet Kanar), İstanbul 2002, s. 77; Mahmut Erol Kılıç, “Shâh Ni’matullah Wali in Turkish Literature and Ni’matullahiyya Order in Ottoman Sûfîsm”, Celebrating a Sufi Master: A Collection of Works on the Occasion of the 2. International Symposium on Shah Nematollah Vali, The Netherlands 2003, s. 35-52; a.mlf., “Şâh Ni‘metullāh Velî der Edebiyyât-i Türkî ve Ẓuhûr-i Şâh Ni‘metullāh der Niyân-i Ḳalenderiyân-ı ʿOşmânî” (trc. Vahîd Hâc Muhammedî), Mecmûʿat-i Maḳālât der Bâre-i Şâh Niʿmetullāh Velî, Tahran 2003, s. 223-246; a.mlf., “Taṣavvuf der Asyâ-yi Ṣaġīr ve Balkân”, Dânişnâme-i Cihân-i İslâmî, Tahran 2003, VII, 419-431; Mustafa Âzmâyiş, Silsile-i Niʿmetullāhiyye der Devrân-ı Aẖîr, Tahran 2003; Hamid Algar, “Niʿmat-Allāhiyya”, EI² (İng.), VIII, 44-48; A. A. Godlas, “Niʿmatullāhīyah”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 252; L. Lewisohn, “An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni’metullahi Order”, BSOAS, LXI (1998), s. 437-464.

Mahmut Erol Kılıç

NİʻMETULLĀHİYYE

(نعمة اللهيّه)

Niʻmetullāh-ı Velî'ye (ö. 834/1431) nisbet edilen bir tarikat

(bk. NİʻMETULLĀH-ı VELÎ).

NİNE

Türkçe'de babanın ve annenin annesini, büyük anneyi ifade eder. Arapça'daki karşılığı ceddedir. Torunla nine arasındaki akrabalık ilişkisi dinî ve ahlâkî görevlerin yanı sıra hukukun bazı alanlarında karşılıklı birtakım hak ve vecîbeler doğurmaktadır.

Nine kişinin "usul" (üst soy hısımları) adı verilen yakın akrabası içinde yer alır. Kur'ân-ı Kerîm'de kendileriyle evlenilmesi haram olan kadınlardan (muharremât) bahseden âyette geçen (en-Nisâ 4/23) "anne"nin hem anneyi hem baba tarafından nineleri kapsadığı konusunda görüş birliği vardır. Dolayısıyla hangi cihetten ve hangi dereceden olursa olsun nine devamlı evlenme engelinin söz konusu olduğu yakınlardandır; mahremiyet ve tesettür açısından anne hükmündedir. Süt hısımlığı sebebiyle evlenilmesi haram olan kadınlar arasında ise sütanne ve sütbaba tarafından bütün nineler, eşin sütnineleri ve süt üvey nineler yer almaktadır. Evlilikten doğan hısımlık bağı sebebiyle kişinin evlenmesi yasak olan yakınları arasında usulün eşleri de bulunmaktadır. Nitekim üvey anneyle evlenme yasağına dair âyette yer alan (en-Nisâ 4/22) "babalarınızın evlendiği kadınlar" ifadesindeki "baba" kelimesi yukarıya doğru bütün dedeleri kapsadığı için bir erkek dedesinin eşi konumundaki üvey ninesiyle evlenemez. Aynı şekilde evlenilmesi haram olan kadınlardan bahseden âyette geçen "eşlerinizin anneleri" ifadesi gereğince bir erkeğin eşinin baba ve anne tarafından nineleriyle evlenmesi haramdır. Evliliğin sona ermesi bu haramlığı kaldırmadığı gibi haramlığın sabit olması için evlilik akdinin yapılmış olması yeterli olup zifafın gerçekleşmesi şart değildir.

Nineyle ilgili diğer bir aile hukuku meselesi hısımlık nafakasının gerekli olup olmamasıdır. Fakihlerin çoğunluğuna göre usul-fürû arasındaki nafaka yükümlülüğü nineler için de söz konusu olduğundan sırası geldiğinde ve şartlar oluştuğunda nine ile torun arasında karşılıklı olarak hısımlık nafakası hükümleri uygulanır. Mâlikîler ise sadece anne baba ile çocuklar arasında nafaka yükümlülüğü ilişkisinin bulunduğu görüşündedir. Bu yaklaşımla bağlantılı olarak çoğunluk nine ile torunun birbirlerinden zekât alıp veremeyeceğini, Mâlikîler buna engel bulunmadığını ifade eder. Öte yandan

annenin bulunmaması veya gerekli şartları taşımaması halinde küçüğün bakım ve terbiyesi hak ve görevi (hidâne) anneanneye geçer.

Miras konusunda nineler, annenin veya babanın annesinden sonra arada erkeğin bulunup bulunmamasına göre “sahih” ve “sahih olmayan” (fâsid) şeklinde bir ayırıma tâbi tutulur. Anneanne ve babaanne ile bunların anneleri ve anneanneleri “sahih nine” olarak isimlendirilir ve belirli pay sahibi mirasçılar (ashâbü’l-ferâiz) arasında yer alır. Ölenin annesi yoksa, ister anne ister baba tarafından olsun sahih nine mirasın altıda birini alır. Bu konudaki delil Hz. Peygamber’in uygulamasıdır (el-Muvaṭṭaʾ, “Ferâʾiż”, 4; Müsned, IV, 225; Dârimî, “Ferâʾiż”, 6; İbn Mâce, “Ferâʾiż”, 3, 4; Ebû Dâvûd, “Ferâʾiż”, 5; Tirmizî, “Ferâʾiż”, 10). Anne sağ ise nine mirasçı olamaz. Ayrıca fakihlerin çoğunluğuna göre nineyi ölene bağlayan oğlunun hayatta olması onun mirasçılığını engeller. Baba sadece kendi annesi olan ninenin mirasçılığını engellediğinden onunla birlikte bulunan anneanne mirastan altıda bir hisse alır. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Dâvûd ez-Zâhirî bu görüştedir. Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşle Şâfiîler’den nakledilen bir rivayete göre nine oğluyla birlikte mirasçı olur. Annenin annesiyle babanın annesinin birlikte bulunmaları örneğinde olduğu gibi aynı dereceden birden fazla ninenin bulunması durumunda altıda bir hisse aralarında eşit biçimde paylaştırılır. Aynı cihetten (anne yahut baba tarafından) farklı derecede ninelerin birlikte bulunması halinde yakın olanın uzak olanın mirasçılığını engelleyeceği hususunda görüş birliği vardır. Farklı cihetlerden ninelerin yakınlık ve uzaklık durumlarının diğerlerine etkisi hakkında ise görüş ayrılığı bulunmaktadır (bk. Mv.F, XV, 120-121).

Anneanne ve babaannenin babaanneleri, araya erkek girdiği için “sahih olmayan nine” şeklinde adlandırılıp ashâbü’l-ferâiz ve asabe dışında kalan akrabanın oluşturduğu zevi’l-erhâm grubunda ele alınır. Başlangıçta ihtilâf olmakla birlikte sonraki dönemlerde hukuk ekolleri zevi’l-erhâmın mirasçılığında prensip olarak ittifak etmiştir. Ancak zevi’l-erhâmın kendi içerisinde hangi usul ve sıra dahilinde mirasçı olacağı konusunda farklı görüşler

bulunduğundan sahih olmayan ninelerin mirasçılık pay, sıra ve önceliği tercih edilen ölçüye ve ölene yakınlık derecesine göre farklılık gösterir (Aktan, s. 221-242; ayrıca bk. ZEVİ’l-ERHÂM).

Yargılama hukukunda usul-fürû arasındaki yakınlık şahitlik için engel sayıldığından nine ile torunun birbiri lehine yaptıkları şahitlik geçerli değildir. Aynı şekilde bir hâkim usul ve fürûun davasına bakamayacağı için torunun ninesiyle ilgili davaya bakması kabul edilmemiştir. Ayrıntıları hakkında bazı görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte belirli derecedeki yakınlarından birinin malını çalana hırz şartının gerçekleşmediği düşünülerek had cezası verilmemesi ve fürûundan birini öldürmesi halinde usule kısas uygulanmaması gibi hükümler de ceza hukuku kapsamında nineyi ilgilendiren özel durumlar arasında zikredilebilir (bk. HIRSIZLIK; KISAS).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ferâʾiż”, 4; Müsned, IV, 225; Dârimî, “Ferâʾiż”, 6; İbn Mâce, “Ferâʾiż”, 3, 4; Ebû Dâvûd “Ferâʾiż”, 5; Tirmizî, “Ferâʾiż”, 10; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), II, 123 vd.; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VIII, 305-309; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Beyrut 1988, II, 349-351; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VII, 199 vd.; Mahmud Esad Seydişehrî, Ferâidü’l-ferâiz, İstanbul 1326, s. 138, 146; Ebü’l-Yakzân Atıyye el-Cübûrî, Ḥükmü’l-mîrâs̱ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Bağdad 1388/1969, s. 127 vd., 201; Bilmen, Kamus2, V, 252-254; Hamza Aktan, Mukayeseli İslam Miras Hukuku, İstanbul 1991, s. 150-159, 219-242; “Cedde”, Mv.F, XV, 119-123.

M. Kâmil Yaşaroğlu

NİNEVÂ

(نينوى)

Asur Krallığı’na başkentlik yapan ve harabeleri günümüzde Irak sınırları içinde bulunan tarihî şehir.

Ninevâ’nın (Ninova) kuruluş tarihi milâttan önce V. binyılın ortalarına kadar gider ve tanrıça Nin’den (İştar, Astarte) geldiği kabul edilen adına (Ninuwa) milâttan önce III-II. binyıl çivi yazılı belgelerinde birçok defa rastlanır. Asur Kralı II. Asurnasirpal (m.ö. 884-858) tarafından yeniden kurulurcasına ihya edilerek krallığın başkenti haline getirilen şehir, II. Sargon’un (m.ö. 722-705) 16 km. güney tarafına kurduğu yeni başşehir Dur-Şarrukin’e (Korsâbâd) yerleşmesi üzerine ikinci planda kalmışsa da bu durum uzun sürmemiş, Sanherib’in (m.ö. 705-681) emriyle daha geniş biçimde imar edilip tekrar başkent yapılmıştır. Sanherib’in açtırdığı sulama kanalları sayesinde çevresinde bağ ve bahçelerin arttığı Ninevâ bir zevk ve sanat merkezi durumuna gelmiş, aynı zamanda bir kültür merkezi olarak tanınmıştır. Asurbanipal (m.ö. 669-627) burada dünyanın ilk kütüphanelerinden sayılan büyük bir kütüphane kurmuş, çok sayıda Sumerce ve Akkadca tablet bu kütüphanede bir araya getirilmiştir. Şehir görkemli dönemini milâttan önce 612 yılına kadar sürdürmüş, bu tarihte, Bâbilliler’le birleşerek Asur İmparatorluğu’nu yıkan Medler tarafından üç aylık bir kuşatmadan sonra ele geçirilerek yağmalanmış ve tahrip edilmiştir.

Eskiçağ tarihinde büyük bir öneme sahip olan Kral yolu Ege sahillerinde Efes’ten, yine Eskiçağ dünyasının önemli ulaşım eksenlerinden birini teşkil eden Karadeniz-Kuzey Mezopotamya yolu da Amisos’tan (Samsun) başlayarak Ninevâ’da sona eriyordu. Burası Ortaçağ boyunca küçük ve harap bir şehir olarak varlığını korumuştur. Ninevâ, Bizans-Sâsânî mücadelesinde önemli rol oynamış, Bizans İmparatoru Herakleios, Sâsânîler’le yıllarca süren mücadelesini 627 yılı Aralık ayında Ninevâ önlerinde II. Hüsrev Perviz’e karşı kazandığı zaferle sona erdirmiştir. Yahudi seyyahı Tudelalı Benjamin’in 1165-1173 yılları arasında yaptığı seyahatte uğradığı yerlerden biri de Nivevâ’dır. Eserinde harabe durumunda

bir şehir olarak bahsettiği Ninevâ'da iki sinagoga rastladığını, ayrıca çevresinde bazı köy ve mezraların bulunduğunu bildirmektedir. 1174-1187 yıllarında gerçekleştirdiği gezisi sırasında Ratisbonlu Petachia da Ninevâ'ya uğramıştır. Topraklarının zift gibi kara olduğunu söyleyen seyyah burada 6000'den fazla yahudinin yaşadığını belirtmekte, ayrıca şehirle ilgili başka bilgiler vermektedir.

İslâm kaynaklarında adına Ashâb-ı Kehf'in uyuduğu mağaranın o civarda olduğuna dair rivayetler münasebetiyle de rastlanan Ninevâ, Hz. Yûnus'un memleketi olarak bilinmekte, hemen bütün eserler buradan Yûnus b. Mettâ'nın şehri diye bahsetmektedirler. Nakledilen bilgilere göre Hz. Yûnus putperest Ninevâlılar'a peygamber olarak gönderilmiş, fakat şehir halkı eski inançlarında ısrar edince onları bırakıp gitmiş, daha sonra yaptıkları hatayı anlayan Ninevâlılar tövbe ederek Hz. Yûnus'un peygamberliğine inanmışlardır. Kaynaklarda Hz. Muhammed'in de Ninevâ'nın Yûnus peygamberin memleketi olduğunu söylediği belirtilmekte ve bununla ilgili olarak şu olaya yer verilmektedir: Resûl-i Ekrem, hicretten önce İslâm'a davet için gittiği Tâif'te gördüğü eziyet ve işkence üzerine Şeybe ve Utbe b. Rebîa kardeşlere ait üzüm bağına sığınmış ve burada kendisine Addâs adındaki hıristiyan köle efendilerinin emriyle bir tabak üzüm sunmuştur. Addâs'a nereli olduğunu soran Hz. Peygamber ondan Ninevâ cevabını alınca, "Yûnus b. Mettâ'nın memleketi Ninevâ mı? O benim kardeşimdir. O peygamberdi; ben de peygamberim" demiştir. Bu konuşmadan etkilenen Addâs orada İslâmiyet'i kabul etmiştir (İbn Hişâm, I-II, 421; Taberî, II, 345-346).

Ninevâ adına, Erbil hâkimi Muzafferüddin Kökböri'nin Musul Atabegi Nûreddin Zengî Arslanşah'a ait topraklara saldırması ve bu sırada Ninevâ'yı yağmalaması vesilesiyle de rastlanmaktadır (600/1204). XIII. yüzyılda Ninevâ da Moğol istilâsından payını almış ve büyük bir katliam ve tahribat görmüştür.

Ortaçağ İslâm seyyahlarından İbn Cübeyr ve İbn Battûta, Ninevâ'ya da gelmişler ve buradan çok etkilenmişlerdir. Seyahatnâmelerinde şehirle çevresindeki sur kalıntılarını, cami, ribât ve diğer binaları anlatırken Hz. Yûnus ile Ninevâ halkının tövbelerinin kabul edildiği Tellüttevbe (Tellüyûnus) tepesinden de bahsetmekte ve cuma günleri halkın bir inanışa

göre Yûnus peygamberin kabrinin de bulunduğu bu tepeyi ziyarete gittiğini bildirmektedirler. Kaynaklarda Ninevâ'da onun hâtırasına

yapılmış bir manastırdan da söz edilmektedir. Tarihçi Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, Ninevâ'dan çeşitli vesilelerle bahsetmekte ve 1264 yılından önce bölgedeki karışıklıklar sırasında Ninevâ'da birçok hıristiyanın öldürüldüğünü söylemektedir. Yine kendisinin görevi gereği (şark mafriyanı, Ya'kūbîler'de patrikten sonra gelen en yüksek din yetkilisi) 1265'te bir süre Ninevâ'da kaldığını ve ertesi yıl bölgedeki iki rahibi el-Cezîre ve Azerbaycan piskoposluklarına tayin ettiğini belirtmektedir. 1284 yılına dair verdiği bilgi, Ninevâ'da Mâr John Bar Naggara adına bir manastırın yaptırılması ve bunun 1285 yılında tamamlanmasıyla ilgilidir. Diğer bir haberde ise Ninevâlılar'ın kiliselerindeki kıymetli eşyaya ilâveten civar köy ve kasabalardan yaklaşık 15.000 dinar toplayarak Moğollar'a sunduklarını ve bu sayede kiliseyi kurtardıklarını aktarır. Yine onun verdiği bilgilere göre Ninevâlılar, büyük perhizden üç hafta önce "Ninevâ'nın yakarışı" adını verdikleri üç günlük bir oruç tutuyorlar ve bu oruç sırasında günlük âyinlerini tam bir pişmanlık içerisinde daha da uzatarak gerçekleştiriyorlardı. XIX. yüzyılda Ninevâ'da Koyuncuk ve Nebîyûnus tepelerinde yapılan arkeolojik kazılarda bazı Asur krallarına ait saraylarla tapınaklar ve kil tabletler üzerine yazılmış ünlü Gılgamış destanı gibi tarihî önem taşıyan eserler ortaya çıkarılmıştır.

Kuzey Irak'taki Ninevâ'dan başka Kerbelâ'yı da içine alan ve Bâbil Nevâsı denilen bir Ninevâ daha bulunmakta ve kaynaklarda özellikle İslâmiyet'in ilk zamanlarında yaşanan olaylar sebebiyle adından sıkça söz edilmektedir. Hz. Hüseyin, Kûfe'ye giderken şehid edilmesinden (10 Muharrem 61 / 10 Ekim 680) kısa bir süre önce Ninevâ'da konaklamış ve burada kendisine Kûfe Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'dan Irak'a gelmesini isteyen mektup verilmişti. Hz. Hüseyin'in torunu İmam Zeyd b. Ali 122 (740) yılında Emevî yönetimine karşı yürüttüğü mücadele sebebiyle şehid edilmiş ve naaşı yakınları tarafından Ninevâ'da gizlice defnedilmiştir. Bundan başka 251 (865) yılında Hz. Ali taraftarları Ninevâ'da ayaklanmış ve bu ayaklanma Hişâm b. Ebû Dülef tarafından bastırılmıştır. Kuzey Irak'taki Ninevâ günümüzde Irak'ı teşkil eden on sekiz idarî birimden merkezi Musul olanın adıdır (Ninevâ muhafazası).

BİBLİYOGRAFYA

Theophanes, The Chronicle of Theophanes (trc. H. Turtledove), Philadelphia 1982, s. 23 vd.; İbn Hişâm, es-Sîre2, I-II, 421; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 94; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 535; II, 11, 183-184, 345-346; V, 394; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 216-217; Şâbüştî, ed-Diyârât (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 181; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 139, 146; Tuleda'lı Benjamin - Ratisbon'lu Petachia, Ortaçağ'da İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri (trc. Nuh Arslantaş), İstanbul 2001, s. 60, 97 vd.; İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. Abdülhamîd Ahmed Hanefî), Kahire, ts., s. 182; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 391; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın v.dğr.), İstanbul 1985-87, I, 350 vd., 461; IV, 54; V, 205; VII, 140; XI, 292; XII, 160; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 477; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 15, 18, 24, 61; II, 410-411, 484, 536, 574, 584; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, II, 83; İbn Kesîr, Büyük İslâm Tarihi (trc. Mehmet Keskin), İstanbul 1994-95, I, 345 vd.; II, 190; III, 209-210; VIII, 289; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 87-89; D. J. Wiseman, “Nineveh”, NBD, s. 888-890; Surma d Bayt Mar Samcun, Ninova'nın Yakarışı: Doğu Asur Kilise Gelenekleri ve Patrik Mar Şamun'un Katli (trc. Meral Barış), İstanbul 1996, s. 27 vd.; Erol Sever, Asur Tarihi, İstanbul 2000, s. 85, 106, 109-110, 125; “Koyuncuk”, İA, VI, 881-885; E. Honigmann, “Ninos”, RE, XVII, 634-643; M. E. J. Richardson, “Nīnawā”, EI² (İng.), VIII, 50-51; “Nineveh”, EJd., XII, 1167-1171; Ahmet Önkal, “Addâs”, DİA, I, 355-356; Işın Demirkent, “Herakleios”, a.e., XVII, 211, 212; Ethem Ruhi Fığlalı, “Hüseyin”, a.e., XVIII, 519-520.

Birsel Küçüksipahioğlu

NİRVANA

Budist inancında tam bir kurtuluş ve aydınlanmaya erme durumunu ifade eden terim

(bk. BUDİZM).

NİSÂ SÛRESİ

(سورة النساء)

Kur’ân-ı Kerîm’in dördüncü sûresi.

Medine döneminde genel kabule göre Mümtehine sûresinden sonra nâzil olmuştur. Adını sûre içinde birçok yerde geçen “nisâ” (kadınlar) kelimesinden alır. Ayrıca kadınlarla ilgili bazı hususları ihtiva eden ve “sûretü’n-Nisâ es-suğrâ” diye adlandırılan Talâk sûresinden ayırt edilmesi için “sûretü’n-Nisâ el-kübrâ” şeklinde de isimlendirilir. 176 âyet olup fâsılaları ا، ل، م، ن، و harfleridir. Nisâ sûresi Medine’de müslüman toplumun oluşması, Bedir, Uhud ve Hendek savaşları gibi çetin günlerin yaşanması, geride yetimlerin ve dul kadınların bırakılması, müşriklerin yanı sıra Ehl-i kitap ve münafıklarla temel inanç ve sosyal ilişkiler bakımından problemlerin ortaya çıkmasından sonra muhtemelen 5. (626-27) yılda nâzil olmuştur.

Sûrenin bir girişten sonra üç bölüm halinde incelenmesi mümkündür. On âyetten oluşan girişte bütün insanların aynı nefisten yaratılıp kadın-erkek olarak dünyaya dağıtıldığı, Allah’a saygının yanında akrabalığa ve bir anlamda bütün insanlığa da saygılı olmanın gerektiği ifade edilmektedir. Ardından yetimlerin hukukunun gözetilip mallarının korunması istenmekte, bu arada âdil davranmak şartıyla birden çok kadınla evlilik yapmanın câiz olduğu belirtilmektedir. Nisâ sûresinin birinci bölümü (âyet: 11-43) mirasın paylaştırılmasına dair âyetlerle başlar. Gayri meşrû cinsî ilişkilerin önlenmesi için alınacak tedbirlere değinildikten sonra kadınların miras veya mehir yoluyla sahip oldukları malî imkânların baskı ile ele geçirilmesi şeklindeki Câhiliye âdetinin yasaklandığı ifade edilir. Burada özellikle kadınlarla iyi geçinmenin gereğine vurgu yapılır ve kişinin hoşlanmadığı bir hususta müsamaha göstermesinin bazan güzel sonuçlar doğurduğu hatırlatılır. Ardından kendileriyle evlenilmesi yasak olan kadınlardan bahsedilir. Ticaret gibi meşrû yolların dışında başkalarının servetinin zimmete geçirilmemesi emredilir. Kadınla erkekten her birinin kendine has üstünlüklerinin bulunduğu, ancak başta geçimin sağlanması olmak üzere

aileden sorumlu olan erkeğin aile reisi kabul edildiği belirtilir, eşler arasındaki geçimsizliğin giderilme yöntemlerine değinilir. Birinci bölüm namaza dair bazı meselelerle sona erer.

İkinci bölümde (âyet: 44-126) kendilerine kitap verilen yahudilerin tutumuna temas edilerek gerek kendi kitaplarını incelemek gerekse Medine'deki müslüman toplumu müşahede etmek suretiyle gerçeğe vâkıf oldukları halde bâtılı hakka tercih ettikleri belirtilir. Bu bölümün 58. âyetinde şöyle buyrulur: "Allah, emanetleri ehil olanlara vermenizi ve insanlar arasındaki anlaşmazlıklar hakkında karar vereceğiniz zaman adalete riayet etmenizi emreder." Münafıkların çelişkili davranışlarına değinildikten sonra hicrete gücü yetmeyip Mekke'de zalimlerin arasında kalan çaresiz erkekler, kadınlar ve çocuklara temas edilerek bu uğurda çaba harcamanın gereği vurgulanır, bu arada münafıkların dönek tavırları gözler önüne serilir. Bu kısımda savaş hükümlerine dair bazı açıklamalar da yer alır. Bölüm münafıklara, müşriklere ve Ehl-i kitaba yönelik eleştiriler, samimi iman ve sâlih amel sahiplerini övücü ve müjdeleyici açıklamalarla son bulur.

Sûrenin üçüncü bölümü (âyet: 127-176) kadınlara, yetim kızlara, küçük çocuklara

ve bütün yetimlere âdil davranılmasının istenmesiyle başlar. Ardından eşler arasında ortaya çıkacak anlaşmazlıkların barış yoluyla giderilmesi önerilir, bu mümkün olmadığı takdirde ayrılmanın da câiz olduğu ifade edilir. Birden çok kadınla evlilik durumunda eşlerden birine tamamen bağlanmak suretiyle diğerinin askıda bırakılmaması emredilir. Allah'a tam anlamıyla bağlanma, hâkim ve şahit olarak adaletten ayrılmama gibi davranışlar tavsiye edilir ve inanç temellerinin hepsine samimiyetle inanılması istenir. Ardından münafıkların bazı davranışlarına değinilir; tövbe edip iyi ameller işleyen ve samimiyetle Allah'a bağlananların dışında bütün münafıkların cehennemin en çetin azaplı kısmında bulunacakları belirtilir. Bu arada İslâm'a karşı direnen yahudi ve hıristiyanların durumuna temas edilir. Hz. Peygamber'e hitap edilerek Hz. Nûh'tan itibaren gelen peygamberlere olduğu gibi kendisine de vahiy indirildiği; bu elçilerin müjdeci ve uyarıcı olarak gönderilmesinden sonra artık insanların Allah'a karşı ileri sürebilecekleri bir mazeretlerinin kalmayacağı bildirilir. Buna rağmen küfür

yolunu tutmakla kalmayıp başkalarını da saptırmaya çalışan, ayrıca bunlara baskı uygulayanların ebedî felâkete mâruz kalacağı haber verilir. Daha sonra hıristiyanlara hitap edilerek dinde aşırılığa düşmemeleri ve teslîs inancından vazgeçmeleri istenir. Başta Ehl-i kitap olmak üzere bütün insanların son peygambere ve son kitaba inanmaları emredilir. Sûre miras hukukuna ait bir âyetle sona erer (âyet: 127-176).

Nisâ sûresinin fazileti hakkında kaynaklarda bazı rivayetler yer almıştır. Hz. Peygamber'in kıldığı gece namazlarında bu sûreyi de okuduğu nakledilmiş (Müsned, VI, 119; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 203; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 152), Abdullah b. Mes'ûd'a büyük günahların nelerden ibaret olduğu sorulduğunda bunlar Nisâ sûresinin başından 30. âyetine kadar yer alan yasaklar diye belirtilmiştir (İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 217-218). İbn Abbas'ın, Nisâ sûresinin Allah'ın kullarına karşı merhametli, bağışlayıcı ve tövbeleri kabul edici olduğunu vurgulayan 26, 27, 28, 31, 40, 48, 64, 110. âyetlerinin bu ümmet için üzerine güneşin doğup battığı her şeyden daha hayırlı sayıldığını belirttiği nakledilir (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, III, 332). Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e nisbet edilen, "Nisâ sûresini okuyan kimse miras almaya elverişli kadın ve erkek müminlerin hepsine sadaka vermiş gibi olur; ayrıca köle satın alıp âzat edenin sevabına nâil kılınır, şirk inancından uzak tutulur ve Allah'ın affa mazhar kılacağı kulları arasına alınır" şeklindeki rivayetin (Zemahşerî, II, 189; Beyzâvî, I, 406) uydurma olduğu belirtilmiştir (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, I, 239; Muhammed et-Trablusî, II, 715).

Nisâ sûresi hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Mahmûd Şeltût, "Sûretü'n-Nisâ'" (Risâletü'l-İslâm, III/3 [1951], s. 231-243; III/4 [1951], s. 343-361; IV/1 [1952], s. 5-19; IV/2 [1952], s. 117-135; IV/3 [1952], s. 229-249); Muhammed elMedenî, el-Müctemaʿu'l-İslâmî kemâ tünaẓẓimuhû sûretü'n-Nisâʾ (Kahire 1377/1957); Muhammed Yûsuf Îd, Ḳażâye'l-merʾe fî sûreti'n-Nisâʾ (yüksek lisans tezi, 1401, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye); Nûreddin Sammûd, eṭ-Ṭaberî ve mebâḥis̱ühü'l-luġaviyye min ḫilâli tefsîrihî li-sûreti'n-Nisâʾ (Tunus 1987); Sa'd Mansûr Arefe, el-Mesâʾilü'l-ḫilâfiyye ʿinde'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn fî sûreti'n-Nisâʾ (Kahire 1987); Ayşe Hümeyra Aslantürk, Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed el-Matürîdî'nin "Te'vîlâtü'l-Kur'ân"ından "Sûretü'n-Nisâ" (yüksek lisans tezi, 1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Bunların dışında

Arne A. Ambros'un Nisâ sûresinin 46. âyetinde geçen, "Dinle, dinlemez olası!" meâlindeki ibârenin çeşitli mânalarını konu alan makalesi (ZDMG, CXXXVI [1986], s. 14-22), A. H. Mathias Zahniser'in Nisâ sûresinin rehberliği ve teşvik ettiği hususlar açısından muhteva tahlilini esas alan makalesi (Humanism, Culture, and Language in the Near East [ed. Asma Asfaruddin - A. H. Mathias Zahniser], Eisenbrauns 1997, s. 71-86), Marie-Thérèse Urvoy'ın, bazı müfessirlerin bakışı açısından Hz. Peygamber'in dördüncü sûre çerçevesindeki otoritesini konu alan makalesi (En hommage au Père Jacques Jomier, O. P. [ed. Marie-Thérèse Urvoy], Paris 2002, s. 235-245) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 119; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 203; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 152; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 81-107; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 189; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 1-427; VI, 1-29; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, I, 406; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Mustafa Seyyid M. Fazl el-Acmâvî v.dğr.), Cîze 1421/2000, III, 331-481; IV, 5-402; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 715; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1420/ 1999, IV, 528-529; Elmalılı, Hak Dini, II, 1267-1542; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Beyrut 1420/2000, IV, 5-8; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Feżâʾilü süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 213-218; Mahbûbe Müezzin, "Sûre-i Nisâ", DMT, IX, 334-335.

M. Kâmil Yaşaroğlu

NİSAB

(النصاب)

Zekât yükümlülüğünde esas alınan zenginlik ölçüsü anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “sınır, işaret, asıl, kök, kaynak” anlamlarına gelen nisâb kelimesi fıkıh terimi olarak zekâtın farz olduğunu gösteren zenginlik ölçüsünü ifade eder. Fakihler, zekâtın farz olması için mükellefte ve malda aranacak şartları incelerken öncelikle farziyet hükmünün “ele alınan hadisede gerçekleşmesinin işareti” mânasında olmak üzere vücûb sebebi üzerinde durmuşlardır. Zekâtın vücûb sebebi kişinin aslî ihtiyaçları (bk. HAVÂİC-i ASLİYYE) dışında kalan zekâta tâbi mallarının belirli bir miktara ulaşmasıdır ki bunun asgari sınırı nisab terimiyle belirtilir. Nisâb-ı istiğnâ adı verilen ve kişiyi zekâtla yükümlü kılmamakla birlikte bazı fıkhî hükümlere temel teşkil eden zenginlik ölçüsünden (aş. bk.) ayırt etmek üzere zekât mükellefi sayılmada esas alınan nisab için nisâb-ı gınâ tabiri kullanılır.

Nisâb-ı gınâ, hangi türden olursa olsun artıcı nitelikteki malların şer‘an belirlenmiş miktara ulaşmasını ifade eder. Fakihler, toprak ürünleri ve madenler dışındaki zekâta tâbi mallarda nisabın vücûb sebebi olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Hadislerde belirlenen nisab miktarları

ve konuya ilişkin fıkhî görüşler şöylece özetlenebilir: 1. Altın-Gümüş-Para. Bir hadiste 5 ukıyyeden (200 dirhem) az gümüşte zekât yükümlülüğünün bulunmadığı bildirildiğinden (Buhârî, “Zekat”, 32) gümüşün nisabının 200 dirhem (595 gr.) olduğu hususunda görüş birliği vardır. Resûl-i Ekrem’in hayatının sonlarına doğru hazırlattığı, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz tarafından uygulamaya konulan zekât nisab ve nisbetleri hakkındaki ayrıntılı yazılı tâlimatta (Müsned, II, 183-184), “Altın 20 dinara ulaşmadıkça onda hiçbir mükellefiyet yoktur, 20 dinar olunca bunun ½ dinarı -zekât olarak-verilir” ibaresi bulunduğu gibi kaynaklarda altının nisabının 20 dinar olduğuna dair başka hadisler ve sahâbe uygulamaları da mevcuttur (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 557, 559-560).

Ancak tâbiîn fakihlerinden Hasan-ı Basrî'nin altının nisabını 40 miskal kabul ettiği, Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin altının zekâtında onun ağırlığına değil kıymetine itibar ettiği, yani kıymeti 200 dirhem gümüş değerine eşit olduğunda 20 miskalden az da olsa onda zekât tahakkuk edeceği görüşünü benimsediği nakledilir. Bu dört müctehid daha kuvvetli buldukları gümüş nisabı hakkındaki hadisleri esas almış ve altının nisabını gümüşünkine kıyasla tesbit etmiş olmalıdır. Fakat sahâbe ve tâbiîn devri uygulamalarında altının nisabı daima 20 miskal olarak kabul edilegelmiş ve mezhep imamlarının tamamı da bu hususta ittifak etmiştir.

Altın ve gümüşte nisabı aşan kısım nisab miktarına ulaşıyorsa bunun da aynı oranda zekâta tâbi olacağı hususunda görüş birliği bulunmakla birlikte bu miktara ulaşmayan küsuratın zekâtı meselesinde üç görüş vardır: a) Nisabı aşan kısım az olsun çok olsun zekâta tâbidir. Süfyân es-Sevrî, Mâlik, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel bu görüştedir. b) Nisab fazlası % 20'ye ulaşmazsa bu fazlalık zekâta tâbi değildir. Buna göre 239 dirhem gümüşü olan 200 dirhem, 23 miskal altını olan 20 miskal üzerinden zekât öder; 240 ve daha fazla gümüşü veya 24 miskal ve daha fazla altını olanın ise her 40 dirhemde veya her 4 dinarda 1 dirhem zekât vermesi gerekir. Ebû Hanîfe ve Züfer'in ictihadı bu yöndedir. c) Nisab iki katına ulaşmadıkça nisabı aşan kısma zekât yoktur. Bu Tâvûs b. Keysân'ın görüşüdür (a.g.e., s. 575-577, 578-579; Serahsî, II, 189; İbn Rüşd, I, 275).

Altın ve gümüş nisab miktarından az olduğunda nisabı tamamlamak için birinin diğerine ilâve edilip edilmeyeceği hususu geniş biçimde tartışılmıştır. Sahâbe uygulamalarında bir bilgiye rastlanmayan bu mesele hakkındaki görüşler özetle şöyledir: a) Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr ve Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre nisabın aynı cinsten olması gerekir; ayrı maddeler olduğu için altın ve gümüşün birbirine eklenmesi uygun değildir (İbn Rüşd, I, 277; Tecrid Tercemesi, V, 66). b) Hanefî fakihleri bunların birinin diğeriyle tamamlanacağını kabul eder; ancak Ebû Hanîfe bu konuda kıymeti, Ebû Yûsuf ve Muhammed ise ağırlığı dikkate almıştır. Buna göre 100 dirhem gümüşle 100 dirhem gümüş kıymetinde 10 miskal altın varsa her iki ölçü gerçekleştiğinden zekât ittifakla vâciptir. 50 dirhem gümüşle 150 dirhem gümüş değerinde 10 miskal altın örneğinde ise kıymet kriteri tahakkuk ettiği için Ebû Hanîfe'ye göre zekât vâcip olduğu halde gümüşün

ağırlığı nisabın yarısına ulaşmadığından İmâmeyn'e göre zekât vâcip değildir. c) Tâbiîn fakihlerinden Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs ve Zührî'nin altının zekâtını hesaplarken onun kıymetini esas aldıkları dikkate alınırsa gümüşü şer'î bir temel kabul ettikleri, dolayısıyla bunların nisabının birbirine ekleneceği görüşünde oldukları söylenebilir. Madenî ve kâğıt paralar altın, gümüş ve ticaret malları hükmünde olduğundan kendi başlarına veya Hanefî mezhebine göre altın, gümüş ve ticaret malları ile beraber nisab miktarına ulaşınca yıl sonunda 1/40 nisbetinde zekâtının verilmesi gerekir. Paraların nisabının neye göre hesap edileceği günümüz fıkıh çevrelerince tartışılan bir konu olmakla birlikte ağırlıklı görüş 20 miskal (85 gr.) altın değerinin her çeşit para için nisab olarak alınması yönündedir.

2. Ticaret Malları. Zâhirîler dışındaki fakihler her çeşit ticaret malının, değeri 20 miskal altın veya 200 dirhem gümüş değerine ulaşınca zekâta tâbi olacağı hususunda görüş birliği içindedir. Ancak zekâtın vücûbu için bu nisabın yıl başında mı sonunda mı yoksa bütün yıl mı bulunması gerekeceği tartışılmıştır. Hanefî fakihlerine göre ticaret mallarının kıymeti sene başında ve sene sonunda altın veya gümüş nisablarının altına düşerse zekât gerekmez, yıl içinde nisabın altına düşmesi ise zekâtın farz olmasına engel değildir. Mâlikî ve Şâfiî fakihleri ticaret mallarında nisabın sadece yıl sonunda aranacağı, yıl başı ve/veya yıl içinde nisab miktarının altında olmasının bu mallarda zekâtın vücûbuna mani olmadığı kanaatindedir. Hanbelîler ise bu mallarda zekâtın farziyeti için bütün yıl boyunca nisabın bulunması şartını ararlar. Zira yıl içinde malın kıymeti nisabın altına düşerse bir yıl geçmesi şartı (havl) kesilmiş olur, bu durumda zekâtın tahakkuku için tekrar bu mal üzerinden bir yıl geçmesi gerekir. Ticaret mallarının yıl sonunda kıymetleri mal oluş fiyatlarına göre tesbit edilir. Bu tesbit işleminde mal sahibi dilerse altın, dilerse gümüş nisabını esas alır. Ancak gümüşün çok değer kaybetmesine karşılık altının asırlardır değerini korumuş olduğunu dikkate alan günümüz fıkıh âlimleri, gerek para (banknot) gerekse ticaret mallarının nisabını tayinde altın nisabının esas alınmasını uygun görürler.

3. Hayvanlar. Resûl-i Ekrem'in hayatının sonlarına doğru hazırlattığı yazılı tâlimatta yer alan ifadeler konuyla ilgili diğer rivayetlerle birlikte değerlendirildiğinde zekâtta hayvanların nisabı konusunda şu sonuçlara

varılmaktadır: a) Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn devirlerinde hayvanlardan deve, sığır ve koyun zekâta tâbi tutulmuştur. b) Bunlara ait nisab beş deve, otuz sığır ve kırk koyun şeklinde tesbit edilmiştir. İslâm âlimleri ayrıca keçilerin koyun, mandaların sığır nisab ve nisbetleri içinde zekâta tâbi olacakları hususunda görüş birliğine varmıştır.

4. Toprak Mahsulleri. Hemen bütün hadis kitaplarında yer alan, "5 veskten az -üründe-zekât yoktur" hadisini (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 648) esas alan Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Müseyyeb, Atâ, Zührî ve Mekhûl ile Ebû Hanîfe dışındaki üç mezhep imamı ve Hanefîler'den Ebû Yûsuf toprak mahsullerinde 5 vesk şeklinde nisab konduğu, dolayısıyla bu miktara ulaşmayan üründe zekât tahakkuk etmeyeceği kanaatindedir. Hadiste geçen vesk, hâkim kanaate göre 165 litrelik bir hacim ölçüsü birimi olup yaklaşık 132 kg. buğdaya tekabül etmekte, dolayısıyla toprak ürünlerinin nisabı ağırlık ölçüsüne göre 660 kg. olmaktadır. Buna karşılık İbn Abbas, Zeyd b. Ali, bir rivayette İbrâhim en-Nehaî, Ömer b. Abdülazîz ve Hammâd b. Süleyman ile mezhep imamlarından Ebû Hanîfe, özellikle yağmurun suladığı toprak mahsullerinde onda bir ve emekle sulananlarda yirmide bir oranında zekât verilmesi gerektiği yönündeki hadiste (Buhârî, "Zekât", 55; Nesâî, "Zekât", 25) ürünün belirli bir miktara ulaşması şartının aranmadığını dikkate alarak ziraî ürünlerde nisab bulunmadığı görüşünü benimsemiştir.

5. Madenler. Hanefîler dışındaki üç mezhep imamı madenlerde nisab aranacağı, 20 miskal altın veya 200 dirhem gümüş nisabına ulaşmadıkça elde edilen madenlerin zekâta tâbi olmayacağı görüşündedir.

Nisâb-ı İstiğnâ. Zekâtın müslümanların zenginlerinden alınıp fakirlerine verileceğini bildiren hadisi (Buhârî, "Zekât", 1) ve diğer delilleri dikkate alan fakihler, zekât mükelleflerinin zenginler olduğu ve kişiyi zekât vermekle yükümlü kılan bir zenginlik sınırı bulunduğu hususunda görüş birliğine varmışlar ve bunu yukarıda belirtilen miktarlarda artıcı (nâmî) vasıftaki mala sahip olunması şeklinde tesbit etmişlerdir. Buna karşılık, "Zengine zekât helâl olmaz" hadisine göre (Ebû Dâvûd, "Zekât", 28) zekât almaya mani olan zenginliğin ölçüsü belirlenirken farklı görüşler ortaya konmuştur. Hanefîler'e göre şer'î zenginliğin ölçüsü nisab olduğundan

temel ihtiyaçlarından fazla nisab miktarı mala sahip olan kişi bu mallar artıcı vasıfta olmasa da bazı yönlerden zengin kabul edilir. Buna göre yukarıda belirtilen nâmî malları nisab miktarına ulaşmamakla birlikte temel ihtiyaçları dışında 85 gr. altın veya 595 gr. gümüş değerinde -kıymetli mücevherat gibi-nâmî olmayan mala sahip olmaya nisâb-ı istiğnâ denir. Bu nitelikte ve ölçüde mala sahip bulunan kimse zekâtla yükümlü sayılmamakla beraber zekât alması da câiz olmaz; ayrıca fitre vermek ve kurban kesmekle mükelleftir. Nâmî olsun olmasın nisab miktarından az mala sahip olan kişiye ise sağlıklı ve kazanan kişi olsa da zekât verilebilir. Yine bu durumdaki kişinin başkalarından yardım istemesinde bir sakınca yoktur. Çünkü şer‘an zengin sayılmanın ölçüsü nisabdır.

Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelîler’e göre ise zenginliğin ölçüsü kişiye ve bakmakla yükümlü olduğu kimselere yetecek kadar mala sahip olmak (kifayet), fakirliğin ölçüsü de muhtaç olmaktır. Buna göre artıcı vasıfta olsun olmasın kendisine ve bakmakla mükellef olduğu kişilere yetecek kadar mala sahip olan kimsenin zekât alması câiz değildir; buna karşılık nisabın üstünde malı olduğu halde kendisinin ve aile fertlerinin geçimini sağlayamıyorsa zekât alması câizdir ve başkalarından yardım istemesinde bir sakınca yoktur. Meselâ nisabın çok üstünde ticarî sermayesi olan bir kimsenin ticaret hayatındaki durgunluktan veya başka bir sebepten dolayı geçim sıkıntısına düşmesi halinde zekât alması câizdir. Buna karşılık sağlığı yerinde, çalışma imkân ve gücüne sahip olduğu halde çalışmayan kişilere zekât vermek câiz değildir. Zenginlik sınırıyla ilgili bu ihtilâfın pratik sonuçlarından biri şudur: Hanefîler’e göre bir yoksula bir defada en çok nisab miktarı zekât verilebilir. Cumhura göre ise fakirin fakirliğini ortadan kaldıracak, ona bir ömür boyu yetecek ve bir daha zekât almaya muhtaç olmayacak kadar zekât verilmesi câizdir (Hz. Peygamber döneminden sonra malların değerinde meydana gelen değişiklikler karşısında nisab konusunun gözden geçirilmesi ihtiyacını dile getiren görüşler için bk. Yûsuf el-Kardâvî, I, 261-269; ayrıca bk. ZEKÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 183-184; Buhârî, “Zekât”, 1, 32, 55; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 28; Nesâî, “Zekât”, 25; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 84; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1389/1969, s. 557, 559-560, 575-577, 578-579, 648; Hattâbî, Meʿâlimü’s-Sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, II, 48-49; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1973, s. 115, 117, 118, 119, 120, 192; Serahsî, el-Mebsûṭ, Beyrut 1978, II, 189-191; III, 3; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 19, 20-26, 30; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, I, 274-275, 277, 284-285, 289; Tecrid Tercemesi, V, 31-32, 59, 66, 83-85; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, IV, 159; Yûsuf el-Kardâvî, Fıḳhü’z-zekât, Beyrut 1973, I, 261-269, 361-362, 440, 446, 447-450.

Mehmet Erkal

NÎSÂBUR

(bk. NÎŞÂBUR).

NÎSÂBÛRÎ, Ebû Reşîd

(bk. EBÛ REŞÎD en-NÎSÂBÛRÎ).

NÎSÂBÛRÎ, Mahmûd b. Ebü’l-Hasan

(محمود بن أبي الحسن النيسابوري)

Ebü’l-Kāsım Mahmûd b. Ebi’l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî en-Nîsâbûrî (ö. 553/1158’den sonra)

Tefsir âlimi ve Hanefî fakihi.

Beyânülhak lakabıyla tanınmış olup Şehâbeddin ve Necmeddin lakaplarıyla da anılmıştır. İlk kaynaklarda sadece Ebü’l-Hasan diye geçen babasının adı Hediyyetü’l-ʿârifîn’de Ali olarak verilmiş, bizzat kendisi Kāsım ve Muhammed adlı iki oğlundan söz etmiştir. Nîsâbûrî muhtemelen Nîşâbur’da yetişmiştir. Îcâzü’l-beyân adlı eserini 553’te (1158) Hucend’de tamamladığına göre (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 403) hayatının bir bölümünü burada geçirmiş, daha sonra Dımaşk’a yerleşerek el-Medresetü’l-Muîniyye’de müderrislik yapmış (Nuaymî, I, 589), vefatına kadar bu görevini sürdürmüş, ölümünden sonra yerine oğlu Muhammed geçmiştir. Ziriklî’nin onun ölüm tarihini 550 (1155) olarak vermesi doğru değildir. Yâkūt el-Hamevî’nin değerli bir âlim olduğuna, tefsir, dil, fıkıh gibi alanlardaki uzman kişiliğine işaret ettiği Nîsâbûrî kadı ve hatiplerin övüncü olarak nitelendirilmiş, özellikle tefsir alanında eserler vermiştir.

Eserleri. 1. Îcâzü’l-beyân ʿan meʿâni’l-Ḳurʾân. Eserin mukaddimesinde müellif belli bir görüşün nakliyle sınırlı olan ilk dönem teliflerinin yetersiz kaldığını, sonrakilerin ise öğrenmeyi zorlaştıracak ölçüde ayrıntı ve tekrarlarla dolu olduğunu söylemiş, bu sebeple orta hacimde bir eser yazmayı amaçladığını kaydetmiş, bununla birlikte eserinde tefsir, telif, i‘rab, nüzûl sebebi, fıkhî ahkâm ve garîb hadis gibi değişik türden 10.000’den çok meselenin ele alınıp açıklandığını belirtmiş, ayrıca daha geniş bilgi edinmek isteyenlerin Ġurerü’l-eḳāvîl fî meʿâni’t-tenzîl adlı eserine başvurmalarını tavsiye etmiştir. Başta Ebû Müslim el-İsfahânî’nin Câmiʿu’t-teʾvîl li-muḥkemi’t-tenzîl’i ile Mâverdî’nin en-Nüket ve’l-ʿuyûn’u olmak üzere Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı, Ali b. Hamza el-Kisâî’nin Meʿâni’l-Ḳurʾân’ı, Ma‘mer b. Müsennâ’nın Mecâzü’l-Ḳurʾân’ı gibi

kaynaklardan yararlanılarak kaleme alınan eser Hanîf b. Hasan el-Kāsımî tarafından tahkikli olarak neşredilmiştir (I-II, Beyrut 1995). 2. Vaḍaḥu'l-burhân fî müşkilâti'l-Ḳurʾân. Kur'an'ın anlaşılması zor olan âyetleriyle garîb kelimelerini açıklamak, inkârcıların bu tür âyetlere dayanarak Kur'an hakkında ileri sürdükleri şüphe ve itirazlara cevap vermek üzere kaleme alınan eseri Safvân Adnân Dâvûdî tahkik ederek yayımlamıştır (I-II, Dımaşk-Beyrut 1410/1990). Müellif, bu kitabında yer verdiği beyitleri daha sonra hazırlayacağı bir eserinde şerhedeceğini söylemiştir (I, 170). Nîsâbûrî'nin Bâhirü'l-burhân fî meʿâni müşkilâti'l-Ḳurʾân adıyla yayımlanan eseri (nşr. Suâd bint Sâlih b. Saîd Bâbekî, Mekke 1997) Vaḍaḥu'l-burhân ile aynı olup yalnızca nüsha farklılıklarını içermektedir. 3. Ḫalḳu'l-insân. Bir nüshası Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısrıyye'de bulunan (nr. 2445) eserde insanın yaratılışının ve karakteristik özelliklerinin konu edildiği belirtilmişse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 722) nüshayı gördüğünü söyleyen Hanîf b. Hasan el-Kāsımî bu çalışmanın Nîsâbûrî'ye aidiyetinin kesin olmadığını ve konusunun zühd, ahlâk ve faziletlerle

ilgili bulunduğunu, bu sebeple adının Ḫuluḳu'l-insân şeklinde okunması gerektiğini belirtmiştir (Îcâzü'l-beyân, neşredenin girişi, I, 23). 4. Cümelü'l-ġarâʾib fî tefsîri'l-ḥadîs̱ (TSMK, III. Ahmed, nr. 2334; Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa [Eyüp], nr. 79, vr. 2a-b). Edirnevî'nin bu risâleyi müellifin Îcâzü'l-beyân adlı eserinin şerhi olarak zikretmesi bir zühul eseri olmalıdır. 5. el-Mûcez fi'n-nâsiḫi ve'l-mensûḫ. Safvân Adnân Dâvûdî, bir nüshası Dublin'de Chester Beatty Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 3883) eserin bir nüshasının da kendinde olduğunu söylemekte (Vaḍaḥu'l-burhân, neşredenin girişi, I, 14), Hanîf b. Hasan el-Kāsımî ise eserin IV. (X.) yüzyıl âlimlerinden doğrudan nakiller ihtiva etmesi sebebiyle VI. (XII.) yüzyılda yaşamış olan Nîsâbûrî'ye ait olamayacağını ileri sürmektedir (Îcâzü'l-beyân, neşredenin girişi, I, 26). 6. Ġurerü'l-eḳāvîl fî meʿâni't-tenzîl. Müellif bu çalışmasını Îcâzü'l-beyân'da zikretmektedir (I, 55). 7. Ḳıṭaʿu'r-riyâż fî bideʿi'l-iʿtirâż. 8. el-Ġılâletü fî mesʾeleti'l-yemîn ʿalâ şürbi'l-mâʾ mine'l-kûz ve lâ mâʾ fi'l-kûz (son iki eseri müellif Vaḍaḥu'l-burhân fî müşkilâti'l-Ḳurʾân adlı kitabında kaydetmektedir [I, 118, 139]). Nîsâbûrî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Dürerü'l-kelimât ʿalâ ġureri'l-âyâti'l-mûhime li't-teʿârużi ve'ş-şübühât, Şevâridü'ş-şevâhid ve ḳalâʾidü'l-ḳaṣâʾid, el-Esʾiletü'r-râʾiʿa ve'l-ecvibetü'ṣ-ṣâdiʿa, et-Teẕkire ve't-tebṣıra fî mesâʾili'l-fıḳh. Müellif, Cümelü'l-ġarâʾib adlı risâlesinde (vr.

11a) ayrıca fıkıh usulüne dair bir eserinin bulunduğunu söylemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd b. Ebü'l-Hasan en-Nîsâbûrî, Îcâzü'l-beyân ʿan meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Hanîf b. Hasan el-Kāsımî), Beyrut 1995, I, 55; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 11-41; a.mlf., Vaḍaḥu'l-burhân fî müşkilâti'l-Ḳurʾân (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk 1410/1990, I, 118, 139, 170; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 11-81; a.mlf., Cümelü'l-ġarâʾib, TSMK, III. Ahmed, nr. 2334, vr. 11a; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 124-125; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 211-212; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 277; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 589; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 601-602, 722; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Süleyman b. Sâlih el-Hizzî), Medine 1417/1997, s. 424-425; Brockelmann, GAL Suppl., I, 733; Îżâḥu'l-meknûn, I, 162, 468, 610; II, 58, 144; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 403; Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 43.

Adem Yerinde

NÎSÂBÛRÎ, Nizâmeddin

(bk. NİZÂMEDDİN en-NÎSÂBÛRÎ).

NÎSÂBÛRÎ, Selmân b. Nâsır

(سلمان بن ناصر النيسابوري)

Ebü'l-Kāsım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118)

Eş'arî kelâmcısı.

Nîşâbur'da doğdu. Tabakat müelliflerinden Yâfiî ve Musannif adını Süleyman olarak kaydeder (Mirʾâtü'l-cenân, III, 203; Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, vr. 22a). Ergıyân'a nisbeti dolayısıyla Ergıyânî diye de anılır (Ziriklî, III, 170-171). Abdülgāfir el-Fârisî onu üçüncü tabaka Şâfiî âlimleri arasında göstermekte, sûfî, zâhid ve döneminin değerli bir şahsiyeti olduğunu, evini irşad yurdu haline getirdiğini belirtir (Târîḫu Nîsâbûr, s. 386-387). Nîsâbûrî bir müddet Nîşâbur'da Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'den ders okuduktan sonra Hicaz'a gitti. Orada Abdülgāfir el-Fârisî ve Ebû Abdurrahman Tâhir eş-Şahhâmî gibi ikinci tabakaya mensup Şâfiî âlimlerinden ders aldı ve rivayette bulundu. Hicaz'dan Bağdat'a döndü, ardından Dımaşk'a geçti. Abdülgāfir el-Fârisî onun Dımaşk'ta iken (457/1065) Muhammed b. Mekkî el-Ezdî'den ders okuduğunu ve semâ yoluyla rivayette bulunduğunu kaydetmektedir (a.g.e., s. 386-387). Daha sonra tekrar Nîşâbur'a dönerek İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den usûlü'd-dîn ve fıkıh dersleri aldı. Bir müddet Horasan'da kalan Nîsâbûrî, Fazlullah b. Ahmed el-Mihyenî (Mihenî), Kerîme el-Merrûziyye ve Ebû Sâlih el-Müezzin gibi âlimlerden faydalandı ve hadis rivayet etti. Kendisinden de Ebü'l-Muzaffer İbnü's-Sem'ânî gibi âlimler rivayette bulunmak üzere icâzet aldı. Kaynaklarda Nîsâbûrî'nin tefsir ve usul ilimlerinin ileri gelenlerinden sayılması yanında döneminin seçkin bir şahsiyeti olduğu, ince tefekküre ve yumuşak bir üslûba sahip bulunduğu, ifade tarzındaki eksikliklere rağmen anlaşılması zor konulara kolayca nüfuz ettiği, önde gelen kelâm âlimlerinin usul yöntemlerine vukuf kesbettiği, mânevî hayatının maddî yaşantısından daha zengin olduğu, dinî salâbetine güvenilerek Nîşâbur Nizâmiyesi'ndeki kütüphanede kalmasına izin verildiği kaydedilir (a.g.e., a.y.; Bedrân, VI, 213-214). Tabakat kitapları

Nîsâbûrî'yi "sûfî fakih" ve "sûfî mütekellim" diye nitelemektedir. Muhtemelen bu telakkinin bir yansıması olarak bazı kaynaklarda onun cinlerle konuştuğu, onlara vaaz ve nasihatlerde bulunduğu şeklindeki bilgilere rastlanmaktadır (Sübkî, VII, 96-99). Nîsâbûrî, Şâfiî fıkhı ve Eş'arî kelâmında temayüz etmiş kişilerdendi (Abdülgāfir el-Fârisî, s. 386-387).

Ebû Muhammed İbn Asâkir, Bağdat'ta Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Habîb el-Âmirî'den Nîsâbûrî hakkında övgü dolu sözler dinlediğini ve kendisinden bir hadis rivayet ettiğini kaydetmektedir. Nîsâbûrî Nîşâbur'da vefat etti (Dâvûdî, I, 193-194).

İbn Kādî Şühbe'nin nakline göre Râfiî, onun Ebû İshak el-İsferâyînî'nin aynı anda değişik iki yerde iki devlet başkanının olabileceği şeklindeki görüşünü el-Ġunye adlı eserinde benimsediğini kaydetmektedir (Ṭabaḳātü'ş-Şâfiᶜiyye, I, 283-284). Sübkî ve İbnü'l-İmâd ise Nîsâbûrî'nin Şerḥu'l-İrşâd'da, her türlü günahtan tövbe etmenin gerekli olduğunu söyleyen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile bütün günahlardan değil sadece büyüklerinden tövbe etmenin vâcip olduğunu savunan Ebû Hâşim el-Cübbâî arasındaki ihtilâfta Eş'arî'yi desteklediğini ve Ebû Hâşim'in bu hususta icmâa aykırı hareket ettiği yolunda görüş belirttiğini söylemektedir (Ṭabaḳāt, VII, 96-99; Şeẕerât, IV, 34).

Eserleri. Kaynaklarda Nîsâbûrî'nin kelâm, tefsir ve fıkıh ilimlerinde eser telif ettiği belirtilmekle birlikte bunlardan sadece ikisi günümüze ulaşmıştır. 1. el-Ġunye fi'l-kelâm. Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (III. Ahmed, nr. 1916) ve otuz altı fasıldan (kavil) oluşan kitabın muhtevasını beş bölüm halinde incelemek mümkündür. Yirmi beş faslı içeren birinci bölümde bilgi konusundan başlamak üzere genelde Mâtürîdî'den itibaren klasik kelâm eserlerinde görülen bahisler işlenmiş, rü'yetullah ve kader konularına da burada yer verilmiştir. Dört fasılda nübüvvet, otuzuncu fasılda da sem'iyyât meseleleri anlatılmıştır. Ardından gelen dört fasılda ruh, va'd ve vaîd, sevap ve ikāb, esmâ ve ahkâm konuları ele alınmış, son iki fasılda imâmet meselesi incelenmiştir. Nîsâbûrî'nin bu eserinde, kelâm kitaplarında çok az görülen insan ve onunla ilgili meselelerle tövbe ve ruh gibi konulara yer vermesi, bazı konuları genişçe işlemesi (illet-ma'lûl konusuna yirmi bir fasıl ayırmıştır) dikkati çekmektedir. Eserde atıfta bulunulan şahıslar arasında Ehl-i sünnet'e dair

konularda İbn Küllâb el-Basrî, Ebü'l-Abbas el-Kalânisî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (Şeyhunâ), Ebû İshak el-İsferâyînî (Üstâz) ve Bâkıllânî; Mu'tezile'ye dair konularda Nazzâm, Ebü'l-Kāsım el-Belhî (Kâ'bî), Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî; dille ilgili konularda ise Sîbeveyhi göze çarpmaktadır. 2. Şerḥu'l-İrşâd. Hocası Cüveynî'nin el-İrşâd'ına yazdığı şerh olup iki cüzden oluşmaktadır. İkinci cüzün bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Lâleli, nr. 2247). Bu nüsha el-İrşâd'ın "Ef'âl-i ibâd" (el-Kavl fî halkı'l-a'mâl) bölümü ile başlamakta, "Bâbü'l-iâde" bölümünde son bulmakta ve asıl kitabın yarısına yakın bir kısmını oluşturmaktadır. Müellif ele aldığı konuları sadece Ehl-i sünnet açısından değil diğer mezhepler, felsefî akımlar ve dinler açısından da incelemekte, Havâric, Mu'tezile, Müşebbihe ve Kerrâmiyye gibi ekollerin, ashâb-ı heyûlâ, tabâiiyye, müneccime gibi felsefî akımların, Hıristiyanlık, Seneviyye, Mecûsîlik gibi dinlerin görüşlerine yer vermekte ve eleştirilerde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş., s. 386-387; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 307; Safedî, el-Vâfî, XV, 314; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 203; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VII, 96-99; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 283-284; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/ 1976, s. 52; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 193-194; Musannif, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, İSAM Ktp., nr. 83296, vr. 22a; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 34; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, VI, 213-214; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 170-171; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, s. 213.

İlyas Çelebi

NÎSANOĞULLARI

(bk. İNALOĞULLARI).

NİSBE

(النسبة)

Bir kabile, yer, mezhep veya mesleğe mensubiyeti veya ilişkiyi ifade eden isim.

Sözlükte “ilgi kurmak, nisbet etmek, atfetmek; akraba olmak, yakınlık kurmak” gibi anlamlar taşıyan neseb kökünden gelen nisbe kelimesi (çoğulu niseb) “bir şeyin bir yere, bir aile, kabile veya topluluğa, bir din yahut mezhebe, bir meslek ya da sanata, bir sıfata vb. bağlanması, onunla ilişkilendirilmesi” demektir. Nisbeye neseb (çoğulu ensâb) veya izâfe adı da verilmektedir. Arapça’da genellikle ismin sonuna mâkabli kesreli olan şeddeli bir yâ harfi (yâ-yı nisbet) getirilmek suretiyle yapılır ve nisbet “yâ”sı almış olan isme ism-i mensûb denir. Nisbeler ma‘rife olur (el-Halebî, el-Mısrî, el-Mâlikî, el-Hanbelî, et-Temîmî, el-Abbâsî). Kendisine nisbet yapılan isme mensûbun ileyh adı verilir. İsm-i mensûbun müennes, tesniye ve çoğul şekillerinde ekler nisbet “yâ”sından sonra getirilir (Halebiyye, Mısriyyân / Mısriyyetân, Lübnâniyyûn / Lübnâniyyât). Nisbet “yâ”sı ile yapılan ism-i mensûblardan başka “fa‘‘âl” ve “fâ‘il” vezninde ism-i mensûblar da vardır. Bunlardan “fa‘‘âl” daha çok meslek ve sanat erbabını ifade etmek için kullanılır (attâr, bezzâz, cerrâh, hallâc, hammâl, bevvâb, serrâc, sayyâd, kassâb, bakkāl). “Fâ‘il” veznindekiler ise bir şeye sahip olmak suretiyle mensubiyet gösterir (lâbin = sütçü, tâmir = hurmacı, kâhin = falcı, sâhir = büyücü, lâbis = elbiseli, kāif = izci, dâri‘ = zırhlı).

Nisbet “yâ”sı ile yapılan ism-i mensûblarda özel durumlarla ilgili bazı nisbet kaideleri bulunmaktadır. Bunlardan önemlileri şöylece sıralanabilir: 1. Sonu sahih olup aynü’l-fiili kesreli olan sülâsî isimlerin nisbetinde kesre fethaya çevrilir (melik-melekî, Düil-Düelî, Nemir-Nemerî). 2. Sonunda te’nîs “tâ”sı bulunan isimlerde tâ hazfedilir (Mekke-Mekkî, Basra-Basrî, Fâtıma-Fâtımî, Nâsıra-Nâsırî, Sünnet-Sünnî, Şîa-Şiî, zimmet-zimmî). Te’nîs “tâ”sından önce yâ varsa hazfedilir (Malatıye-Malatî, Sıkılliye-Sıkıllî, İfrîkıye-İfrîkī). 3. Sonunda te’nîs “tâ”sı bulunan üç harflı maksûr isimlerde tâ hazfedilir ve elif “vâv”a çevrilir (Herât-Herevî, nevât-nevevî, hayât-

hayevî). 4. Maksûr isimlerde elif-i maksûre ikinci harfi sâkin bir kelimenin dördüncü harfi ise “elif”in hazfi, “elif”in “vâv”a kalbi veya “elif”ten sonra bir “vâv”ın ziyadesi şeklinde üç durum câizdir (Tantâ-Tantî, Tantavî, Tantâvî; kübrâ-kübrî, kübrevî, kübrâvî; ma‘nâ-ma‘nî, ma‘nevî, ma‘nâvî; Îsâ-Îsî, Îsevî, Îsâvî). 5. Sonunda şeddeli yâ bulunan isimlerde “yâ”dan önce iki harf varsa şeddeli yâ hazfedilip mâkabli fethaya çevrildikten sonra nisbet “yâ”sından önce bir vâv getirilir (nebî-nebevî, Alî-Alevî, Safî-Safevî, Adî-Adevî). 6. Memdûd isimlerde ismin hemzesi te’nîs içinse (memdûd kelime “fa‘lâ’” vezninde ise) hemze “vâv”a çevrilir (sahrâ’-sahrâvî, beyzâ’-beyzâvî). 7. Lâmü’l-fiili mahzuf olan isimlerde mahzuf harf yerine başka bir harf verilmemişse nisbet esnasında mahzuf harf iade edilir (yed-yedevî, dem-demevî, ah-ahavî). Mahzuf harf yerine te’nîs “tâ”sı (tâ-i merbûta) bedel olarak verilmişse nisbet yapılırken tâ-i merbûta hazfedilip mahzuf harf iade edilir (sene-senevî, luga-lugavî, şefe-şefevî). 8. “Fuayl” ve “faîl” veznindeki isimlerin nisbeti genel kurala göre yapılmakla birlikte (Zübeyr-Zübeyrî, Nu‘aym-Nu‘aymî, salîb-salîbî, hadîd-hadîdî, Mesîh-Mesîhî, Temîm-Temîmî) Sakīf, Kureyş, Hüzeyl, Süleym kelimeleri kural dışı olarak “yâ”ları düşürülmek suretiyle nisbetleri Sekafî,

Kureşî, Hüzelî ve Sülemî olur. 9. “Faîle” ve “fuayle” veznindeki isimlerde aynü’l-fiil sahih ise ve muzaf değilse nisbette te’nîs “tâ”sı ile beraber yâ harfi de hazfedilir ve düşen “yâ”dan önceki harf fetha ile harekelenir (sahîfe-sahafî, kabîle-kabelî, MedîneMedenî, Hanîfe-Hanefî, CezîreCezerî, Müzeyne-Müzenî, Cüheyne-Cühenî, Kurayza-Kurazî, Ümeyye-Ümevî, Nümeyre-Nümerî). 10. Tesniye ve çoğul olan isimler genellikle müfrede çevrildikten sonra nisbet yapılır (mesâcid-mescidî, tâlibât-tâlibî, muvâtınûn-muvâtınî, recülâni-recülî). 11. Mürekkeb (birleşik veya tamlama halinde olan) isimlerin bazılarında birinci, bazılarında ikinci kelimeye nisbet yapılır ve diğer kelime hazfedilir (Râmellâh-Râmî, Beytülmakdis-Makdisî, Maarretünnu‘mân-Maarrî, Kālîkalā [Hasankale / Erzurum]-Kālî, Nizâmülmülk-Nizâmî, Abdullah-Abdî, Abdülmuttalib-Muttalibî, Abdülvehhâb-Vehhâbî, Nûreddin-Nûrî, Fahreddin-Fahrî, Seyfeddin-Seyfî, Şemseddin-Şemsî). Yalnız Dârülkutn tamlamasının nisbeti Dârekutnî şeklinde olur.

Özellikle künyelerde nisbet muzâfun ileyhe yapılır (Ebû Bekir-Bekrî, Ebû Tâlib-Tâlibî, Ebû Hanîfe-Hanefî, İbn Abbas-Abbâsî, İbnü’z-Zübeyr-

Zübeyrî, İbn Mes‘ûd-Mes‘ûdî, İbnü’l-Ezrak-Ezrakī). Bazı isim tamlamaları veya terkîb-i mezcî şeklindeki isimlerde iki kelimeden bazı harfler alınarak bir kelime oluşturulduktan (naht) sonra nisbet yapılır (Abdüşşems-Abşemî, Abdüddâr-Abderî, Abdülkays-Abkasî, Hadramevt-Hadramî, Hısnıkeyfâ-Haskefî, İmruülkays-Merkasî; diğer kurallar için bk. Kılıç, s. 307-314). Aynı türden birden fazla mensûbun ileyhin bir kısım harfleri alınıp birleştirilmek suretiyle yapay kelime oluşturularak nisbet yapıldığı da görülmektedir. Meselâ babası Hârizmli, annesi Taberistanlı olan şair Ebû Bekir el-Hârizmî her iki yere nisbetle Taberhazî (Taberhazmî) diye bilinmektedir (Sem‘ânî, VIII, 202; İbnü’l-Esîr, II, 273). Aynı şekilde Ebû Ravh Abdülhay b. Abdullah b. Mûsâ es-Selâmî de Bağdatlı bir baba ve Hazar kökenli bir anneden Semerkant’ta dünyaya geldiği için üç yere nisbetle Bağdahzerkandî nisbesiyle kaydedilmektedir (Sem‘ânî, II, 251; Yâkūt, I, 456; İbnü’l-Esîr, I, 162-163). İsmin sonuna mâkabli kesreli bir yâ getirilmek suretiyle yapılan nisbetlerde kural dışı (şâz) uygulamalar söz konusudur (San‘â’-San‘ânî, Hîre-Hârî, Behrâ’-Behrânî, İskenderiye-İskenderânî, Taberiye-Taberânî, Kaysâriye-Kayserânî, Rab-Rabbânî, Nâsıra-Nasrânî, Bahreyn-Bahrânî, nefs-nefsânî, rûh-rûhânî, kesîrü’ş-şa’r-şa‘rânî, Merv-Mervezî, Rey-Râzî, Sicistân-Siczî, bâdiye-bedevî, Yemen-Yemânî, Harûrâ’-Harûrî, taht-tahtânî, fevk-fevkānî).

Kendisine nisbet yapılan isimler birkaç grupta ele alınabilir: 1. Şahıs, aile, kabile, kavim isimleri (Hâşimî, Esedî, Himyerî, Arabî). Bu isimlerle irtibat genellikle nesep bağı gibi doğrudan yapılmakla birlikte bir kabilenin mevlâsı, bir emîrin memlükü olmak gibi dolaylı sebeplerle de olabilmektedir. Meselâ Asmaî dedelerinden Asma‘a nisbetle bu nisbeyi alırken Sîbeveyhi, Benî Hâris b. Kâ‘b’ın mevlâsı olduğu için Hârisî nisbesiyle; aslen Belhli olan Basra dil mektebinin tanınmış âlimi Ahfeş el-Evsat, Mücâşi‘ b. Dârim oğullarının âzatlısı olduğu için Mücâşiî nisbesiyle kaydedilmektedir (Süyûtî, II, 444-445). Özellikle memlükler efendilerine nisbet edilirdi. Memlük Sultanı I. Baybars, Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından kurulan Bahrî Memlükleri’ne dahil edildiği için Sâlihî nisbesiyle anılmıştır. Beg Timur el-Hüsâmî ve Balaban el-Bedrî gibi Memlük emîrleri de memlükü oldukları Hüsâmeddin ve Bedreddin’e izâfetle bu nisbelerle tanınmıştır (ayrıntılı bilgi için bk. Ayalon, V [1975], s. 213-223). 2. Köy, kasaba, şehir, bölge, ülke gibi yer adları (Buhârî, Bağdâdî, Dımaşkī, Kûfî, Hicâzî, Mağribî, Mısrî, Endelüsî,

Rûmî). Şahıslara ait nisbelerde çok defa kişinin doğduğu veya bir süre yaşadığı yerler kastedilir. Meselâ Bağdat'ın Dârülkutn semtinde dünyaya gelen Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer, Bağdâdî nisbesiyle de kaydedilmekle birlikte Dârekutnî diye meşhurdur. Aynı şekilde Semerkant'ın Mâtürîd köyünden olan Ebû Mansûr Muhammed de Mâtürîdî, Semerkandî nisbeleriyle anılır. Bazı nisbeler kişinin ailesinin geldiği memleketi gösterir. Meselâ hadis âlimi Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Bağdat'ta doğup büyümesine rağmen ailesinin memleketi olan Horasan'ın Bağşûr (Bağ) kasabasına nisbetle Begavî diye meşhur olmuştur. Doğduğu yerde bir süre yaşadıktan sonra başka bir yere gidip yerleşmiş olan şahıslar her iki yere nisbet edilir ve aralarına "sümme" getirilir (el-Bağdâdî sümme'd-Dımaşkī gibi). 3. Din, mezhep, tarikat ismi (Nasrânî, Şâfiî, Mu'tezilî, Hâricî, Kādirî). 4. Sanat, meslek veya bir ilim dalı (sükkerî, attâr, nahvî). Bazı şahıslar nisbelerinin işaret ettiği sanatla meşgul olmadıkları halde babalarının nisbeleriyle bilinir. Şâfiî fakihi Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî'nin Ferrâ nisbesi kürkçülük yapan babasına aittir; bundan dolayı kendisi İbnü'l-Ferrâ diye de anılır. Öte yandan Arap dili ve tefsir âlimi Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'ın kürk yapım ve satımıyla herhangi bir ilgisi bilinmemekte, ona bu nisbenin Arap dilindeki üstün başarısından dolayı verildiği ifade edilmektedir (Sem'ânî, IX, 247). 5. Sınıf veya topluluk ismi (sahâbî, ensârî, Bedrî). 6. Durum, keyfiyet vb. bildiren isimler (tecribî, ma'nevî, fevkānî, kisâî, kalânisî).

Nisbe bir şahsın tanınması, aynı künye, lakap ve adı taşıyanlardan ayırt edilmesi açısından önem taşımaktadır. İslâm dünyasında birçok âlim isminden çok nisbesiyle meşhur olmuştur (Aclûnî, Buhârî, Belâzürî, Bâkıllânî, Fîrûzâbâdî, Gazzâlî, Hücvîrî, İstahrî, Kalkaşendî, Kâsânî, Kindî, Nevevî, Makrîzî, Mâtürîdî, Safedî, Sem'ânî, Serahsî, Şâtıbî, Şevkânî, Taberî, Tirmizî, Vâkıdî, Zehebî, Zemahşerî). Biyografi kaynaklarında bir kişinin isim, künye ve lakabından başka nisbesi de zikredilmekte, çok defa mensup olduğu (veya nisbet edildiği) kabile, yerleşim birimi, mezhep, meslek gibi hususların belirtilmesi amacıyla birden fazla nisbeye yer verilmektedir. Arap filozofu ve şairi Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin adı künye, lakap ve nisbeleriyle birlikte Ebü'l-Alâ Ahmed b. Abdullah b. Süleyman el-Kahtânî et-Tenûhî el-Maarrî el-A'mâ el-Lugavî şeklindedir. Kadın isimlerinin nisbeleri genellikle müennes olmakla birlikte bazan baba dikkate alınarak müzekker olabilmektedir (Fâtıma bint Esed b. Hâşim b. Abdümenâf el-Kureşiyye el-Hâşimiyye, Âişe bint Muhammed b. Abdülhâdî

el-Kureşî el-Ömerî el-Makdisî es-Sâlihî, Fâtıma bint Ahmed es-Selâvî el-Hilâliyye, Râbia bint İsmâil el-Adeviyye el-Basriyye; meselâ bk. Sehâvî, XII, 81, 89, 102).

Biyografi kaynaklarında ve çeşitli ilim dallarına ait kitaplarda şahısların künye ve lakapları yanında nisbelerine de yer verildiği gibi sadece nisbeler esas alınarak telif edilen eserler de vardır. Endülüslü tarihçi ve muhaddis Ruşâtî'nin İḳtibâsü'l-envâr ve'ltimâsü'l-ezhâr fî ensâbi'ṣ-ṣaḥâbeti ve ruvâti'l-âs̱âr'ı, Sem'ânî'nin el-Ensâb'ı, bu eseri özetleyen tarihçi İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Lübâb fî tehẕîbi'l-Ensâb'ı ve onun eserini yeniden telhis eden Süyûtî'nin Lübbü'l-Lübâb fî taḥrîri'l-Ensâb'ı bu alandaki çalışmaların en meşhurlarıdır. İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin Nesebü (Ensâbü)'l-muḥaddis̱în ile'l-âbâʾ ve'l-büldân adlı eseri günümüze ulaşmamıştır. Hadis ilminde râvilerin isim, nisbe, lakap ve künyelerinin yazılış ve okunuşlarına, bunlar arasındaki benzerlikler sebebiyle ortaya çıkan karışıklığın çözülmesine dair bazı meseleleri ihtiva eden müştebih

(müteşâbih), mü'telif ve muhtelif, müttefik ve müfterik gibi konularda yazılan eserlerde nisbeler de ele alınmaktadır. Bunlar arasında sadece benzerlikler sebebiyle iltibasa yol açan nisbelere tahsis edilen "müştebihü'n-nisbe" adlı eserler mevcuttur (bk. MÜŞTEBİH; MÜ'TELİF ve MUHTELİF; MÜTTEFİK ve MÜFTERİK). Farsça'da da nisbe için Arapça'daki gibi ismin sonuna nisbet "yâ"sı getirilir (Tahrânî, Kummî, Tebrîzî).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nsb" md.; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, III, 335-383; Sem'ânî, el-Ensâb, I-XIII, tür.yer.; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 456; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I-III, tür.yer.; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu Şâfiyeti İbni'l-Ḥâcib (nşr. M. Nûr el-Hasan v.dğr.), Beyrut 1402/1982, II, 4-89; Safedî, el-Vâfî, I, 33-36; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, XII, 81, 89, 102; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 444-

447; Mehmed Zihni Efendi, el-Müntehab fî kavâidi’s-sarf, İstanbul, ts., s. 345-372; W. Wright, A Grammar of the Arabic Language, Cambridge 1951, I, 149-165; Abbas Hasan, en-Naḥvü’l-vâfî, Kahire 1974, IV, 713-746; A. Arieli, “Nisba Determinata e Indeterminata: Annotazioni per l’Onomasticon Arabicum”, Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno (ed. R. Traini), Roma 1984, I, 19-27; Emîn Abdullah Sâlim, en-Neseb fi’l-ʿArabiyye, Kahire 1406/1986; A. Schimmel, Islamic Names, Edinburgh 1989, s. 10-12; Bashir bin Muhammad H. Kabir al-Maʻsumi, A Guide to Islamic Names, Makkah 1410/1990, s. 24-25; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’n-nisbe bi’l-elif ve’n-nûn, Beyrut 2000, s. 5-32; Hulusi Kılıç, Arapça Dilbilgisi: Sarf, İstanbul 2005, s. 306-316; D. Ayalon, “Names, Titles, ‘Nisbas’ of the Mamlûks”, IOS, V (1975), s. 189-232; Jacqueline Sublet, “Nisba”, EI² (İng.), VIII, 53-56.

Casim Avcı

NİSBET

(النسبة)

Kavramlar arasındaki ilişkiyi ifade eden mantık terimi.

Sözlükte nisbet “yakınlık, iki şey arasındaki ilişki, bir niceliğin veya sayının diğerine göre olan durumu” gibi anlamlara gelmektedir. Mantıkta ise iki kavram arasında duyu veya akılla kurulan ilişkiye “nisbet ve izâfet (bağıl) ilişkisi” denilmektedir. Terimler arası ilişkiler farklı açılardan değerlendirilmekte olup bunlardan biri de terimlerin mutlak ve nisbî olma durumlarıdır. Mutlak terim başka bir nesnenin varlığına ihtiyaç göstermeden bir nesneye işaret eden terimdir; dağ, deniz ve ağaç bu türden terimlerdir. Bir terimin işaret ettiği nesne bir başka nesne olmadan düşünülemiyorsa bu gibi terimlere nisbî terim denir. Meselâ “baba” teriminin bir kişiye işaret edebilmesi için o kişinin çocuğunun olması gerekir. Öyleyse baba ve çocuk terimleri arasındaki ilişki nisbet ilişkisidir. Fârâbî’ye göre matematikçiler nisbetin bir tür izâfet olduğunu söylerken mantıkçılar bunun izâfetten daha genel, izâfetin ise bir çeşit nisbet sayılması gerektiğini savunurlar. Ayrıca izâfet on kategoriden (makūlât) biri olduğu halde nisbet bir kategori değildir; şu var ki mantıkçılar nisbet ilişkisinin sadece izâfet, mekân, zaman ve mülk kategorilerinde söz konusu olduğunu söyler (Fârâbî, s. 83). Kavramlar arası ilişkiyi belirleyen bu iki terimden hangisinin daha genel olduğu tartışmalıdır. İbn Sînâ’ya göre “tavan” ve “duvar” terimleri arasındaki anlam ilişkisi düşünüldüğünde nisbetin izâfet ilişkisinden farklı olduğu anlaşılır. Çünkü kavram ağının zihindeki çağrışımları izâfet değil nisbettir. Eğer bu nisbetler kendi içinde tekrar ele alınırsa bu ilişkiye izâfet denilir (İbn Sînâ, s. 145-146).

Öte yandan mantıkta doğruluk ve kapsamları açısından iki kavram arasında dört çeşit ilişkiden birinin bulunduğu kabul edilmiştir. Bunlardan ilki eşitliktir (müsâvat); eğer iki kavramdan her biri ötekinin bütün fertlerini karşılarsa bu iki kavram arasında eşitlik var demektir. Canlı-duyarlı, konuşan-gülen kavramları arasındaki ilişki eşitlik ilişkisidir. Bu husus şu şekilde ifade edilebilir: Her canlı duyarlıdır; her duyarlı olan canlıdır. Her

konuşan gülendir; her gülen konuşandır. İkincisi aykırılıktır (mübâyenet); eğer iki kavramdan her biri ötekinin hiçbir ferdini kapsamına almıyorsa bu iki kavram arasında aykırılık var demektir. İnsan-melek, kuş-balık kavramları gibi. Bunun önerme şeklindeki ifadesi şöyledir: Hiçbir insan melek değildir, hiçbir kuş balık değildir. Üçüncüsü tam girişimciliktir (umum ve husus mutlak); iki kavramdan sadece biri ötekinin bütün fertlerini kapsamına alıyorsa bunlar arasında tam girişimcilik vardır. Meselâ insan-canlı, balık-yüzen kavramları arasında bu türden bir ilişki vardır. Buna göre her insan canlıdır, fakat her canlı insan değildir. Her balık yüzer, fakat her yüzen balık değildir. Dördüncüsü eksik girişimciliktir (umum ve husus min vech); eğer iki kavramdan her biri ötekinin bazı fertlerini kapsamına alıyorsa aralarında eksik girişimcilik var demektir. Memeli-balık, Hintli-müslüman kavram çiftleri arasındaki ilişki böyledir. Buna göre bazı memeliler balıktır, bazı balıklar memelidir. Bazı Hintliler müslümandır, bazı müslümanlar Hintli'dir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 1685-1691; Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1970, s. 83; İbn Sînâ, eş-Şifâ˒ el-Manṭıḳ (2), s. 145-146; Gazzâlî, Mi˓yârü'l-˓ilm (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 62-63; Şafak Ural, Temel Mantık, İstanbul 1985, s. 19-21; Ferîd Cebr v.dğr., Mevsû˓atü muṣṭalaḥâti ˓ilmi'l-manṭıḳ ˓inde'l-˓Arab, Beyrut 1996, s. 1059-1061; İbrahim Emiroğlu, Ana Konularıyla Klasik Mantık, Bursa 1999, s. 77-79.

Mahmut Kaya

NİSYAN

(النسيان)

Bazı dinî hükümlere etkisi sebebiyle ehliyet ârızaları arasında incelenen unutma anlamında terim.

Sözlükte "unutmak, ertelemek, bilerek veya bilmeden terketmek" anlamlarına gelen nisyân, kelimesi terim olarak sahip olunan bilginin ihtiyaç ânında akla gelmemesini ifade eder ve bu duruma bazı fıkhî sonuçlar bağlanır. Fıkıh usulünde ehliyet kavramı "şer'î hitaba ehil ve muhatap olma" mânası esas alınarak incelendiği için hukukî açıdan ehliyeti daraltma veya ortadan kaldırma özelliği bulunmamakla birlikte ilgili kişiye nisbetle bazı hükümlerde değişiklik meydana getiren bir kısım haller "avârızü'l-ehliyye" kapsamında değerlendirilmiştir. Ehliyeti etkilesin veya etkilemesin bu durumlar kişinin iradesi dışında oluşursa "el-avârızü's-semâviyye", insanın irade ve çabasıyla meydana gelirse "el-avârızü'l-müktesebe" adını alır. Semavî nitelikteki avârız arasında yer alan unutma, ehliyeti daraltan veya ortadan kaldıran bir sebep olmayıp bazı dinî hükümlerde mazeret olarak kabul edilmesinden dolayı bu kapsamda ele alınmıştır.

Psikolojide en genel anlamıyla unutma hâfızada bulunan bilgilere erişilememesini ifade eder ve bunun sebepleri, daha önce öğrenilmiş bilginin artık kayıtlı olmaması yahut kayıtlı olup da o an için çağrışım ilişkilerinin kurulamaması veya zayıf olması şeklinde iki noktada toplanır. Daha önce veya daha sonra öğrenilen malzemelerin araya girmesi ("ileriye etkili ketleme, geriye etkili ketleme") unutmayı hızlandırabilen âmiller arasında sayılır ve araya giren malzeme miktarının artıp hatırlanacak malzemeye benzerlik taşımasının unutma miktarını arttırdığı belirtilir. Psikolojide temel yaklaşıma bağlı olarak unutma teorileri değişmektedir. Meselâ çağdaş biliş psikolojisinde unutma hem duyu belleğinde sinirsel bir bozulmayla hem kısa

süreli bellekte kapasite sınırlaması, hem de uzun süreli bellekte erişimin engellenmesiyle açıklanır; bunların ilk ikisinde bilgilerin tamamen kaybedildiği, üçüncüsünde ise bilginin olduğu gibi kaldığı, fakat erişim mekanizmalarındaki sorunlar yüzünden hatırlanamadığı var sayılır. Klasik psikanalizde unutma "bastırma"nın bir işlevi, Gestalt psikolojisinde bellekteki tutarlı bütünlüklerin (anlamlı bilgiler) yapısının bozulmasının bir neticesi olarak gösterilirken davranışçı ekolde pekiştirilmeyen davranışın sıklığının giderek azalması ve sonunda tamamen ortadan kalkması şeklinde açıklanır. Bazı teoriler ise bellek izlerinin kendiliğinden silikleştiğini yahut rakip bilgilerin ürettiği bellek izleri tarafından silindiğini savunur (Budak, s. 782-783).

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde nisyanla aynı kökten türeyen kelimelere ve özellikle "nesiye" fiilinin kullanımına sıkça rastlandığı gibi bazı hadislerde nisyan kelimesi de geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nsy" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "nsy" md.). Âyetlerde Allah'ın unutmasının söz konusu olamayacağı belirtilirken (Meryem 19/64; Tâhâ 20/52) nisyan kökünden türeyen fiillerin Allah hakkında sadece "terketme", kullar hakkında ise hem "terketme" hem de "unutma" anlamlarında kullanıldığı görülmekte, birçok âyet ve hadiste gerek soyut biçimde gerekse bazı somut durumlara ilişkin olarak kullanılan ifadelerden unutmanın dinen bir mazeret kabul edildiği anlaşılmaktadır (meselâ bk. el-Bakara 2/286; İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 16; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 11; Kur'an'da "nisyan" ve "zikir" kavramlarının kullanımıyla ilgili bir karşılaştırma için bk. Seyyid Rızk et-Tavîl, sy. 13 [1405], s. 129-178).

Ruhî fonksiyonların en önemlisi, zihin ve fikir binasının anahtarı sayılan hâfıza olmaksızın tahayyül, hüküm, lisan ve şuurdan söz edilemez (Richet, s. 173). Fakat hâfızanın işleyişinde unutmanın doğal bir süreç olduğu dikkate alındığında hatırlama yetisi yanında unutmanın da beşerî bir görünüm ve insan için kaçınılmaz bir olgu olduğu anlaşılır. Bazı dilcilerin "insan" kelimesinin "unutma" anlamındaki "nesy" kökünden türetilmiş olduğunu belirtirken dayandıkları, İbn Abbas'a nisbet edilen ve insanın üstlendiği sorumluluğu veya kendisinden alınan sözü unutması sebebiyle bu ismi aldığına dair rivayetin (Lisânü'l-ʿArab, "ins" md.) bir yönüyle bu olguya yapılan bir vurgu anlamı taşıdığı söylenebilir. Acıların ve uğranılan kötülüklerin etkisinden kurtulmayı ve gereksiz bilgilerin ayıklanmasını

sağlama açısından Allah'ın bir rahmeti sayılan nisyan, fıkıhta dinî ve hukukî sorumluluklar bağlamında mazeret kabul edilip edilmemesi yönüyle incelenmiştir.

Birçok fıkıh usulü müellifi nisyanın mahiyeti hakkında açıklama yaparken değişik nisyan tanımlarını aktarıp özellikle uyku (nevm) ve baygınlığın (iğmâ) nisyandan farklı olduğu noktalara dikkat çeker. Dil ve usul âlimlerince nisyanla zühul, sehiv ve gaflet halleri arasındaki ilişki, bilhassa sehiv-nisyan mukayesesi üzerinde durulmuş, genellikle bunların "ilm"in karşıtı olma noktasında birleştikleri belirtilirken aralarındaki farklar konusunda değişik açıklamalar yapılmıştır (dilcilerin bakışını yansıtan bir sehiv-nisyan mukayesesi için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, s. 78). Fıkıh usulündeki anlamıyla nisyan, genelde insan için normal kabul edilen unutma halleriyle ilgili olup psikolojide patolojik unutma kapsamında sayılan durumların ortaya çıkardığı fıkhî meselelerin daha çok gaflet, iğmâ, ateh ve cünûn kavramlarına ilişkin tahliller çerçevesinde incelenmesi gerekir. Öte yandan fıkıh ve usul kitaplarında nisyanın etkisiyle ilgili olarak verilen örneklerden bir kısmının hata veya cehalet kapsamında değerlendirilmesi gereken meseleler olduğu veya farklı kavramlarla açıklanabilecek tedahüller içerdiği görülür.

Nisyanla ilgili hükümlerin teorik temeline ışık tutan tartışmalarda Hz. Peygamber'in, ümmetinden hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını veya Allah Teâlâ'nın bunları bağışladığını belirten hadisin (İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 16) yorumu öncelikli bir yere sahiptir. Bu hadisin sıhhati hakkında bazı itirazlar bulunsa da (bk. HATA), birçok âyet ve hadisin ortak anlamının hata, nisyan ve ikrah hallerini dinen geçerli birer mazeret sayma noktasında birleştiği genel kabul gören bir husustur. Delâletü'l-iktizâ kuralı gereğince ümmetten kaldırılan veya bağışlananın bizâtihi hata, unutma ve ikrah olmayıp hadiste bu durumlara ilişkin sonucun kastedildiği açık sayılmakla birlikte sadece uhrevî mi yoksa hem uhrevî hem dünyevî sonucun mu kaldırıldığı hususu ihtilâflıdır. Umûmü'l-muktezâ esasını benimseyen çoğunluğa göre bu ifade her iki tür sonucu kapsar; Hanefî usulü ise anlamın uhrevî sonuçla yani günahın kaldırılmasıyla sınırlı sayılmasını gerektirir (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 248-254; Seyfeddin el-Âmidî, II, 229-231). Hata ve özellikle başkalarının baskısıyla ilişkili bir durum olan ikrah, hayat olayları arasında karşılaşılma oranının yüksek

olması yanında mahiyet ve sonuçları bakımından nisyandan önemli farklılıklar taşır ve değişik ihtimaller göz önüne alınarak fıkıhta nisyana nisbetle daha geniş incelemelere konu olur. Bu üç durum arasındaki ortak kesit ise irade ile söz veya fiil arasında dinen mâzur sayılmayı haklı kılacak ölçüde bir kopukluğun bulunması şeklinde ifade edilebilir.

Nisyanın hükümlere etkisiyle ilgili görüş ayrılıkları sadece yukarıda belirtilen usul ihtilâfına bağlı olmayıp başka deliller de dikkate alınarak her bir mesele için farklı yaklaşımlar ortaya konabilmektedir. Bununla birlikte fakihler genellikle nisyan konusunu önce bunun Allah veya kul hakkıyla ilgili olmasına göre bir ayırım yaparak inceler ve kul hakkını ilgilendiren bir meselede nisyanın etkisinin olamayacağını kabul eder. Meselâ başkasına sattığını unutarak daha önce sahibi olduğu malı telef eden kimse bunu tazminle yükümlü olur. Yine malın sahibi tarafından verilen tüketme müsaadesinin kapsamını unutup iznin sınırını aşacak şekilde tüketimde bulunan kimse bu fazlalığı tazmin etmekle mükelleftir. Bu yaklaşımın teorik temeli fıkıh usulü âlimlerinin hüküm kavramıyla ilgili analizlerinde açıklığa kavuşturulmuştur. Şöyle ki: Usulcüler hüküm tanımı yaparken kişiye yükümlülük getiren (iktizâî) veya serbestlik tanıyan (tahyîrî) hitabın yanına bir tür şartlı önermeler niteliğindeki (vaz‘î) hitabı yerleştirmek suretiyle mükellefiyet için gerekli asgari şartları (akıl ve hitabı anlama yeteneği) taşımayan kişilerin de bazı durumlarda hukuken sorumlu sayılmasına açıklama getiren bütüncül bir bakış ortaya koymuşlardır. Buna göre temyiz kudretinden yoksun olan mecnun ve aklî melekeleri yerinde olmakla birlikte hitabı anlayacak durumda olmayan nâsî (unutan) vb. kişilerin bazı sonuçların şer‘an belirli sebeplere bağlandığı hallerde sorumlu tutulmaları, meselâ fiil ehliyetinden yoksun bulunan akıl hastasının başkasına verdiği zararın bazı durumlarda onun malından karşılanması bunların teklife muhatap sayılmalarına değil adalet ve maslahat gerekçesine dayanır (Tûfî, I, 180-185, 411-418). “Teklif” ile “hükümlerin vaz‘î hitapla sabit olması” kavramlarını birbirinden ayırt eden bu bakış açısı (Gazzâlî, I, 84; Seyfeddin el-Âmidî, I, 140) benzeri durumlarda Allah ve kul haklarının ayrı ayrı ele alınmasını gerektirmiş, hukuk güvenliğinin sağlanması ve objektif sorumluluk hallerinin tesbitinde önemli bir rol oynamıştır. Pezdevî, nisyan açısından Allah ve kul hakları ayırımına temas ederken Allah hakkına konu olan hükümlerde kulluğun

sınanması amacının gözetildiğine, buna karşılık kul haklarının insana tanınan bir hak olması itibariyle ve insanların ihtiyaçlarının karşılanması gayesiyle saygın kabul edildiğine dikkat çeker. Abdülazîz el-Buhârî de kul haklarında imtihan amacının bulunmayışını açıklarken kulun başka bir kulun kendisine itaatini sınama hakkı bulunmadığını, insanın sahip olduğu ve herkesçe saygın kabul edilmesi gereken temel hakların özünde Allah Teâlâ'nın onları değerli saymasının yattığını belirtir. Bunun pratik sonuçlarından biri de Allah hakları kapsamındaki konularda mazeret sayılabilen nisyanın kul haklarıyla ilgili meselelerde zarar gören tarafın sübût bulmuş haklarının zayi olmasına yol açacak bir gerekçe olarak kabul edilmemesidir (Kenzü'l-vüşûl, IV, 276; Keşfü'l-esrâr, IV, 276). Dolayısıyla bazı durumların dinî görevler açısından mazeret sayılması yaklaşımının kul hakları alanına taşırılması insanların can ve mallarının masuniyeti ilkesiyle çatıştığı için nisyan vb. durumların hükümlere etkisi hukūkullah alanıyla sınırlandırılmıştır. Buna göre kişinin Allah hakları çerçevesinde kalan ve suç teşkil eden bir fiili yasak olduğunu unutarak işlemesi durumunda nisyanın geçerli mazeret sayılması gerektiği düşünülebilirse de yasaklığın hatırlanmasına imkân vermeyecek biçimde ve tabii sâiklerle yasak fiile yönelme hali çok nâdir olduğundan nisyanın ilke olarak ceza hükümlerine tesir etmeyeceği kabul edilmiştir. Yeni müslüman olmuş bir kimsenin şiddetli susuzluk durumunda yasak olduğunu unutarak şarap içmesi örneğinde görüldüğü gibi bazı istisnaî durumlardan söz edilebilirse de kişinin suçu unutarak işlediğini ispat etmesi hayli zor bir durum olduğundan ceza hukuku alanında nisyanın etkisinin son derece sınırlı kalması kaçınılmazdır (Abdülkādir Ûdeh, I, 439-440). Öte yandan hukūkullah kapsamında yer alan ceza hükümlerinin de sosyal disiplini sağlama amacında diğerleriyle kesiştiği dikkate alındığında bunların kul haklarından tamamen bağımsız düşünülemeyeceği açıktır.

Allah haklarıyla ilgili hususlarda nisyanın etkisi, yukarıda değinilen hadisin yorumuna ilişkin temel yaklaşımın yanı sıra her bir olayın özelliği ve o mesele hakkındaki delillere göre çözüme bağlanmaktadır. Bununla birlikte Hanefî usulcülerinin bu konudaki sonuçları kişinin kusurlu olup olmayışını esas alan teorik bir izaha kavuşturmaya çalıştıkları görülür. Buna göre nisyan iki kısma ayrılır: a) Beşer olmanın tabii sonucu sayılabilecek unutma ki Pezdevî bunu "aslî nisyan" olarak niteler. Bu tür nisyan dinî hükümlerde geçerli bir mazeret olabilir. b) Kişinin kendi kusuru sonucu içine düştüğü

unutma. Bu nevi nisyan geçerli bir mazeret olarak kabul edilmez; zira mükellef hatırlamayı sağlayacak sebeplere tevessül etmediği için kınanma ve muahezeyi hak etmiştir. Fakihler, kusurun bulunup bulunmadığını belirlerken unutmanın hangi şartlarda gerçekleştiğine ilişkin tahliller yaparlar ve özellikle "galebe" kavramı üzerinde durarak unutmanın yoğun biçimde bulunacağı halleri ayırt etmeye çalışırlar. Bunlardan çıkan sonuç, objektif olarak dinî vecîbenin özellikleri dikkate alındığında yapılması ve yapılmaması gerekeni hatırlatacak şartlar içinde gerçekleşen fiillerde unutmanın mazeret sayılmaması, aksi halde mazeret kabul edilmesi şeklinde özetlenebilir. Meselâ unutarak namazın herhangi bir aşamasında konuşmak, namazın ka'de dışındaki bir bölümünde namazdan çıkış selâmı vermek, ihramlı veya itikâfta iken ihram veya itikâf yasaklarını unutarak ihlâl etmek geçerli bir mazeret sayılmamış, buna karşılık hayvanı boğazlama sırasında besmelenin unutulması halinde hayvanın etinin yenebileceğine, namazda ilk oturuşun sonunda unutarak selâm verilmesi durumunda namazın bozulmayacağına hükmedilmiştir (Pezdevî, IV, 276-277; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 276-277). Karâfî de cehl ile nisyan arasındaki farka değinirken kişinin öğrenme çabası ortaya koyarak bilgisizliğe çare bulabileceğini, unutmanın ise insanı çaresiz bırakacak şekilde baskı altına alan bir durum olduğunu belirtir (el-Furûḳ, II, 148-149).

Nisyanla ilgili değerlendirmelerde esas alınan diğer bir kriter, emir ve nehiy ayırımıdır. Her iki grup fiilde unutma uhrevî sorumluluğu düşürmekle birlikte yapılması istenenlerle (me'mûrât) kaçınılması istenenler (menhiyyât) arasında dünyevî sonuç bakımından şöyle bir fark vardır: Birinci tür fiillerde nisyan yükümlülüğü düşüren bir mazeret sayılmaz; zira emredileni terkeden kimse, hatırladığında bunu yerine getirerek eksikliğini telâfi edebilir. Meselâ abdest almayı unutarak namaz kılan veya namazda rükûu unutan kimse bu sebeple günahkâr sayılmazsa da namazını şart ve rükünlerini taşır biçimde yeniden kılması gerekir. Nitekim Resûl-i Ekrem unutarak namaz vaktini geçiren kimsenin hatırladığında o namazı kılmasını istemiştir (Buhârî, "Mevâḳīt", 37; Müslim, "Mesâcid", 311, 314-316). İkinci gruptaki bir fiili işleyen ise onu telâfi edemez, zira varlık kazanmış bir fiili ortadan kaldırması mümkün değildir; dolayısıyla mâzur kabul edilir. Bu ayırımla ilgili başka bir izah şöyledir: Emri yapmaktan maksat sevap ümididir, fiil işlenmeyince sevap beklenemez. Nehiyde ise yasağı ihlâl etme sebebiyle cezaya mâruz kalma endişesi söz konusudur; unutanın fiili bir

yasağı ihlâl etme anlamı taşımadığına göre bu endişenin gerekçesi de ortadan kalkmış olmaktadır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, II, 5-6; Yahyâ b. Hüseyin el-Fîfî, s. 37; M. Revvâs Kal‘acî, II, 1884).

Fıkıh literatüründe nisyanın dünyevî sonuca etkisi konusunun en yoğun tartışıldığı mesele unutarak yeme ve içmenin orucu bozmaması hükmünün (Buhârî, “Ṣavm”, 26; Müslim, “Ṣıyâm”, 171) başka olaylara taşınması hususudur. Hanefîler, orucun rüknü olan imsak oruç yasaklarından birinin işlenmesiyle ihlâle uğradığı halde nasla (Hz. Peygamber’in hadisi) orucun bozulmamış kabul edildiğini, genel kurala uymayan bu hükmün kıyas yoluyla hata ve ikrah gibi durumlara taşınamayacağını, Şâfiîler ise hata ve ikrah durumlarında da kasıt bulunmadığı için orucun bozulmayacağına hükmedilmesi gerektiğini savunurlar (tartışmanın ayrıntıları için bk. Şemsüleimme es-Serahsî, II, 149, 150, 153-155; HATA. Bu hükmün kıyasa aykırı olmayıp namaz, hac ve yemin gibi konularda benzerlerinin bulunduğu hakkında açıklamalar için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 50-53). Buna karşılık Mâlikîler, unutarak yiyip içenin günahkâr olmayacağını kabul etmekle birlikte bu durumda kazâ gerekmeyeceğine ilişkin rivayeti sahih saymadıkları veya hadisin nâfile oruçlarla ilgili olduğunu düşündükleri için genel kurala göre orucu bozulmuş ve kazâsının da gerekli olduğuna hükmetmişlerdir. Hanefîler’in oruçta nisyan için konan hükmü kural dışı saymalarına rağmen yukarıda değinilen kusur kriterinin belirlenmesinde bu örnekten önemli ölçüde yararlandıkları, orucun yeme-içmeden engelleyecek bir özelliğinin bulunmayıp aksine insanın aç ve susuzken unutarak böyle bir yönelişe geçmesinin doğal olduğunu, fakat namaz kılan kişinin konuşmadan uzak durmayı sağlayan bir durumda bulunduğunu belirterek oruçta nisyanın mazeret sayılmasını mâkul gösteren bir izah yaptıkları görülür. Unutarak konuşmanın namazı bozup bozmayacağı ihtilâfı ise oruca kıyastan çok konuya ilişkin özel delillere

dayanır (Kâsânî, I, 233-234; İbn Kudâme, II, 444-449; nisyanın etkisiyle ilgili başlıca fürû-i fıkıh meseleleri için bk. Yahyâ b. Hüseyin el-Fîfî, s. 40-225).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nsy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ins”, “nsy” md.leri; et-Taʿrîfât, “Nisyân” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1436-1437; Wensinck, el-Muʿcem, “nsy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nsy” md.; Buhârî, “Mevâḳīt”, 37, “Ṣavm”, 26; Müslim, “Mesâcid”, 311, 314-316, “Ṣıyâm”, 171; İbn Mâce, “Ṭalâḳ”, 16; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 11, “Ṣavm”, 40; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳu’l-luġaviyye (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 78; İbn Fûrek, Kitâbü’l-Ḥudûd fi’l-uṣûl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 157-158; Bâcî, Kitâbü’l-Ḥudûd fi’l-uṣûl (nşr. Nezîh Hammâd), Kahire 1420/2000, s. 30-31; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, IV, 276-277; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 248-254; II, 149, 150, 153-155; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 83-86; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 233-234; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, II, 444-449; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 138-140; II, 229-231; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Dımaşk 1382/1962, s. 33-35; İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-Ḳavâʿidü’l-kübrâ: Ḳavâʿidü’l-aḥkâm (nşr. Nezîh Kemâl Hammâd - Osman Cum‘a), Dımaşk 1421/2000, II, 5-7; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), I, 140-142; II, 148-149; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 180-185, 411-418; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, IV, 276-277; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1973, II, 50-53; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, II, 358, 363; İbn Receb, Câmiʿu’l-ʿulûm ve’l-ḥikem (nşr. Şuayb el-Arnaût - İbrâhim Bâcis), Beyrut 1419/1999, II, 361-369; İbnü’l-Lahhâm, el-Ḳavâʿid ve’l-fevâʾidü’l-uṣûliyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1375/1956, s. 30-35; Molla Fenârî, Fuṣûlü’l-bedâyiʿ, İstanbul 1289, I, 292-295; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîrü Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr içinde), II, 176-177; İbn Emîrü Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Bulak 1316, II, 176-177; M. Sellâm Medkûr, Mebâḥiṡü’l-ḥükm ʿinde’l-uṣûliyyîn, Kahire 1379/1959, s. 268-271; Yahyâ b. Hüseyin el-Fîfî, en-Nisyân ve eṡerühû fi’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1400/ 1980; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, I, 438-440; Hüseyin Halef el-Cübûrî, ʿAvârıżü’l-ehliyye ʿinde’l-uṣûliyyîn,

Mekke 1408/1988, s. 124-127, 208-219; Charles Rycroft, Psikanaliz Sözlüğü (trc. M. Sağman Karatekin), İstanbul 1989, s. 16, 158, 166; Charles Richet, Fizyolojiye Dayalı Genel Psikoloji (trc. Münir Raşit), Ankara 1994, s. 129-144, 173-176; M. Revvâs Kal‘acî, el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1884; Selçuk Budak, Psikoloji Sözlüğü, Ankara 2000, s. 12, 58-59, 121-122, 132-134, 574, 782-783; Seyyid Rızk et-Tavîl, “en-Nisyân ve’ẕ-ẕikr fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm”, Mecelletü’l-buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 13, Riyad 1405, s. 129-178; “Nisyân”, Mv.F, XL, 264-283.

İbrahim Kâfi Dönmez

NİŞ

Sırbistan’da eski bir Osmanlı vilâyet merkezi, tarihî şehir.

Sırbistan’ın ikinci büyük şehri ve ülkenin güney ve güneydoğusundaki en büyük şehir, ana endüstri ve iletişim merkezidir. Morava nehrinin bir kolu olan Nišava’nın kıyısında deniz seviyesinden 214 m. yükseklikte geniş ovanın (Niş ovası) güneydoğu kenarında kuruludur. Burası aynı zamanda, Antik dönemden beri Balkanlar boyunca uzanan kuzey-güney karayolunun biri güneydoğudan Sofya, Filibe ve İstanbul’a, diğeri güneyden Üsküp, Selânik ve Yunanistan’a gidecek şekilde iki kola ayrıldığı yerdir. Günümüzde altı karayolu ile beş tren yolu Niş’te birleşir. 1386’da başlayıp 1878’e kadar kesintilerle devam eden Osmanlı idaresi altında stratejik öneme sahip İslâmî bir merkez özelliği kazanmıştır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Osmanlılar’ın Balkanlar’daki en büyük ve en güçlü kalelerinden biri konumunda olup bugün çeşitli yıkım ve sürgünlere rağmen İslâmî izlerini tamamıyla kaybetmemiş bir şehir durumundadır.

Şehrin ilk defa Kelt ve Dardanelliler’e ait eski bir yerleşim alanı üzerinde Naissus adıyla bir Roma kalesi olarak tarih sahnesine çıktığı belirtilir. Roma İmparatoru Tiberios (14-37) tarafından önemli bir merkez haline getirildikten sonra İstanbul’un kurucusu İmparator Konstantin kendisinin de doğduğu yer olan şehri birçok bina ile süsledi. Naissus 441’de Hunlar tarafından yıkıldı. İmparator Iustinianes şehri yeniden muhkem hale getirdiyse de 641’de Slavlar Niş’i bu defa tamamen tahrip ettiler. Tarihî Naissus şehri Nišava nehrinin güney kıyısında yer alıyordu.

VIII ve IX. yüzyıllarda bugünkü Niş’in yer aldığı bölge ilk Bulgar İmparatorluğu’nun sınırları içinde bulunuyordu. 971’den sonra Bizans’ın hâkimiyetine girdi. XI. yüzyılda Bizans imparatorları Niş, Semlin (Zemun) ve Belgrad’ı muhkem hale getirdiler. Osmanlı şehrinin çekirdeğini teşkil edecek olan yeni Niş Kalesi bu defa Nišava nehrinin kuzey (sağ) yakasında kuruldu. 1096’da ilk Haçlı seferi tarihçisi Tyreli William kalenin muhkem duvar ve kulelerle büyük bir garnizona sahip olduğundan bahseder. 1153’te coğrafyacı Şerîf el-İdrîsî burayı özellikle et, balık, meyve ve sütüyle zengin

gelişmiş bir şehir diye anar. Fakat 1183'te Macar Kralı III. Bela yönetimindeki Sırp ve Macar orduları Belgrad ve Sofya ile birlikte Niş'i ele geçirip yıktılar. Aynı yıl III. Haçlı Seferi tarihçisi Ansbert burayı yarı yıkılmış bir şehir olarak tasvir eder. Daha sonra Niş Sırp Devleti'ne dahil oldu.

I. Murad kumandasındaki Osmanlı ordusu 788 (1386) yılında yirmi beş gün süren ağır bir kuşatmanın ardından şehri ele geçirdi ve burada ilk camiyi inşa ettirdi. 816'da (1413) Çelebi Sultan Mehmed, Niş'i vasalı Stephan Lazarevic'e verdi, fakat 831'de (1428) Osmanlılar şehri geri aldı. 1433'te seyyah Bertrandon de la Broquière, Niş'in kanlı bir şekilde geri alınışından ve harabeye dönmüş halinden bahseder. Niş tekrar inşa edildiyse de 847'de (1443) Kasım Bey ve Üsküplü İshak Bey'in liderliğindeki Osmanlı kuvvetleri Janos Hunyadi (Yanko), Djordje Branković ve Polonya-Macaristan Kralı Vladislav'ın orduları tarafından bozguna uğratılınca buranın üs olarak kullanımını engellemek için şehri ve çevresini yıktılar. Segedin Antlaşması'ndan (Ağustos 1444) sonra Niş Sırplar'a iade edildi, 860'ta da (1456) Djordje Branković'in ölümünün ardından kati olarak Osmanlı hâkimiyetine girdi. 927'de (1521) Belgrad'ın kesin biçimde fethedilmesinden sonra Niş'in askerî ehemmiyeti

azaldı. Ancak Avusturya ve Macaristan seferleri için yine de Niş bir Osmanlı askerî üssü olarak önem arzediyordu.

903 (1498) yılı tahrir defteri, 167'si (% 60) müslüman olmak üzere 279 hâneli (yaklaşık 1400-1500 kişi) Niş'i Semendire (Smederova) sancağının ikinci büyük yerleşim yeri olarak gösterir (BA, TD, nr. 27). 922 (1516) yılı tahrir defterinde yer alan bilgi ise şehrin hızla geliştiğine işaret eder. Buna göre Niş'te 246'sı (% 75) müslüman olmak üzere 329 hâne (yaklaşık 1600-1800 kişi) mevcut olup müslümanların üçte biri sonradan müslüman olmuş yerlilerden, geri kalanı ise muhtemelen Balkanlar'ın güneyinden veya Anadolu'dan gelen Türkler'den oluşmaktaydı (BA, TD, nr. 1007). Şehirde müslümanlar genellikle nalbantlık, ayakkabıcılık, dokumacılık, eyer yapımı ve deri tabaklama gibi işlerde çalışıyordu. Şehir üçü müslümanlara (Câmi-i Şerif, Mescidi Çarşı ve Köprübaşı), biri hıristiyanlara ait olmak üzere dört mahalleye ayrılmıştı. Ayrıca biri, Tokat'tan sürülen Tatarlar'ın soyundan Minnetoğlu Mehmed Bey'in kurduğu vakfa ait olmak üzere iki hamam

bulunuyordu. 903 (1498) tarihli defterde on beş kişiden oluşan ve kolonizatör dervişleri oldukları anlaşılan “cemâat-i tekkeliyân”dan bahsedilmiş olması dikkat çekicidir.

XVI. yüzyılda Niş tekrar önemli bir şehir hüviyeti kazandı. İstanbul’a giden yol üzerinde bulunduğundan pek çok Batılı seyyah ve gözlemci buradan geçerken şehrin tavsifini yapmıştır. 1553’te Hans Dernschwam burayı suru bulunmayan müstahkem bir yer diye anar ve şehirde kuleye benzer minareleri olan üç cami gördüğünü, güzel kervansarayların bulunduğunu, Şibenikli ve Dalmaçyalı tüccar ve zanaatkârlarla karşılaştığını belirtir. 1580’de Venedikli Paolo Contarini, “Nissa” diye kaydettiği Niş’i Türkler’in ve az sayıda hıristiyanın yaşadığı, çatısı tahta kiremitle kaplı evlerin bulunduğu, çok sayıda cami ve nehir boyunca uzanan yaklaşık 1500 evin yer aldığı bir kale-şehir şeklinde anar. 1587’de Reinhold Lubenau eski Naissa şehrinin muhteşem kalıntılarından bahseder ve birinde iki güzel türbenin bulunduğu toplam beş adet “iyi yapılmış” cami ile herkesin bedava kalabildiği, kendilerinin de konakladığı çok güzel bir imaret olduğunu yazar. Adam Wenner ise (1616) şehrin etkileyici ve verimli bir ova içinde kurulmuş olduğundan, birçok cami, bir imaret, bir kervansaray ve birkaç hamamın bulunduğundan söz eder. Adı geçen kurşun kaplı ve kubbeli camilerden bugün sadece, 1521-1523 tarihlerinde Semendire sancak beyi olarak görev yapan Malkoçoğlu Bâlî’ninki ayakta kalmıştır. Farklı seyyahların sözünü ettiği bu cami, han, imaret, hamam ve türbeler, Yahyâpaşaoğlu Mehmed Bey’in oğlu olan Derviş Bey tarafından yapılmıştır.

Osmanlılar zamanındaki haliyle Niş şehrinin en ayrıntılı tasvirini burayı 1070 Şâbanında (Nisan 1660) ziyaret eden Evliya Çelebi verir. O tarihte şehirde pek çok bakımlı konağın yanı sıra fakir yerleşimlerini de içeren toplam 2060 ev bulunuyordu. Kalesi ise garnizonsuz ve daha ziyade han biçiminde olup şehrin ortasında yer alıyordu. Evliya Çelebi Niş’in camilerinden, bilhassa çarşının ortasında bulunan ve sade bir mimarisi olan I. Murad Camii ile Muslı Efendi ve Hüseyin Kethüdâ camilerinden bahseder. Ayrıca yirmi iki sıbyan mektebinin bulunduğu şehrin köprü başında yer alan Bektaşî Tekkesi ile Zâhide Bacı ve Haydar Kethüdâ tekkeleri Evliya Çelebi’nin özellikle söz ettiği yerlerdendir. Haydar Kethüdâ Tekkesi’nin hemen yakınında muhtemelen meşhur Mihaloğulları

ailesinden Mihalzâde'nin ziyaretgâhı bulunuyordu; tekkenin çeşmesi 989 (1581) tarihini taşıyordu.

İkinci Viyana kuşatmasının ardından hıristiyan birliğiyle yapılan savaş sonucunda 24 Eylül 1688'de Niş, Margrave Ludwig von Baden'in birlikleri tarafından ele geçirildi. Fakat Vezîriâzam Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın karşı saldırısı ile üç hafta süren kuşatmadan sonra geri alındı (Zilhicce 1101 / Eylül 1690). Şehrin zarar gören cami ve mescidleriyle evleri onarıldı. İmparatorluğun Belgrad ile Kuzey ve Orta Sırbistan'ın büyük bir kısmını kaybettiği 1715-1718 savaşından sonra Osmanlılar, serhat şehirleri olan Niş ve Vidin'i muhkem hale getirmek üzere geniş çaplı bir inşa çalışması başlattılar. Şehrin eski kuzey kısmı Avrupaî tarzda burçlarla güçlendirilmiş surlarla çevrildi. Bu işin tamamlanması 1719'dan 1723'e kadar sürdü (İstanbul Kapısı üzerinde bugüne kadar ulaşan yirmi dört beyitlik bir Osmanlı kitâbesinde bu inşaat faaliyeti anlatılır). İnşa çalışmasıyla ilgili kayıtlar Osmanlı arşivlerinde de bulunur (BA, MAD, nr. 4712, 5340). Aynı yıllarda Nišava nehrinin güneyinde, yıkılan eski Roma kale-şehrinin bulunduğu yerde kurulmuş olan kenar mahalle de toprak bir istihkamla çevrildi (günümüzde mevcut değildir). Rebîülevvel 1150'de (Temmuz 1737) Avusturya İmparatorluğu ile yapılan savaşta Seckendorf Niş'i ele geçirdi; fakat aynı yılın ekim ayında Rumeli Beylerbeyi Köprülüzâde Hâfız Ahmed Paşa tarafından savaşsız geri alındı. Mayıs 1809'da Osmanlılar'a karşı yapılan ilk Sırp ayaklanmasında Stephan Sindjelić liderliğindeki isyan kuvvet kullanılarak bastırıldı. 900 isyancının kafatasından oluşan "Kelle Kulesi", söz konusu savaşı sembolize eder.

XVIII. yüzyılda müslüman Türkler'e ait 2300, hıristiyan Sırplar'a ait 700 evin yanı sıra küçük bir Ermeni tüccar grubunun bulunduğu Niş, Balkanlar'ın en önemli şehirlerinden biri haline geldi. Ancak 1837'de ortaya çıkan veba salgını ile başta müslüman kesim olmak üzere şehir nüfusunun büyük bir kısmı yok oldu. 1840'ta 16.000 kişilik şehir nüfusunun 10.000'inin Sırplar'dan oluştuğu kaydedilmektedir. O tarihte şehirde on bir cami, iki kilise, bir saat kulesi, büyük bir çarşı ve birçok han bulunuyordu. 1291 (1874) tarihli Prizren Vilâyeti Salnâmesi Niş'i sancağın merkezi olarak tanımlar. Şehir otuz mahalleye ayrılmış olup 4920 müslüman ve 17.107 Sırp'ın yaşadığı toplam 3651 eve sahipti. Ayrıca 1507 dükkân, dört hamam, on üç cami, altı mescid, dokuz müslüman ve üç

hıristiyan mektebiyle bir rüşdiye mevcuttu. Belgrad Kapısı'nın önünde Evliya Çelebi tarafından da sözü edilen, Derviş Baba ve Zâhide Bacı türbeleri yer alıyordu.

1877'de Sırplar şehri kuşattılarsa da alamadılar. Fakat 1878 yılının Ocak ayında Osmanlı birliklerinin büyük bir kısmının Plevne savunması ile meşgul olduğu sırada yedi hafta süren kuşatmanın ardından Niş'i ele geçirdiler. 1878'in Eylülünde İngiliz Konsolosu Baker, Londra'ya şehrin müslüman nüfusunun 8300'den 300'e indiğini, müslümanlara ait malların yağmalanıp

evlerinin çoğunun yakıldığını bildirmiştir. Camiler de askerî ve resmî amaçlarla kullanılanları dışında yıkılmıştı. Savaşın hemen ardından artık bir Sırp toprağı olan Niş sancağının bütün müslüman nüfusu sınır dışı edilmiş ve şehir merkezinde küçük bir müslüman cemaati bırakılmıştı.

Niş, Osmanlı idaresi altında önceleri Semendire'ye bağlı kaza durumundaydı. 1839'da yeni idarî teşkilâtın gereği olarak vilâyet haline getirildi ve buraya Vâsıf Paşa tayin edildi. Sofya, Samakov ve Köstendil de daha sonra Niş'e bağlandı. Ardından isyan hareketleri sebebiyle idarî durumunda değişiklik oldu. Yapılan teftişler sonucu Niş tekrar vilâyet haline getirildi ve Midhat Paşa şehrin valiliğine tayin edildi (1861). Midhat Paşa'nın valiliği döneminde Niş ve yöresinde önemli sayılabilecek ıslahatlar gerçekleştirildi. Ziraî tedbirler alındı, ulaşım imkânları arttırıldı, sulama kanalları yapıldı, yeni mektepler ve ıslahhâneler kuruldu. 1864 vilâyet nizamnâmesiyle Silistre, Vidin ve Niş'le birleştirildi, Tuna vilâyeti oluşturuldu. 1876'da Bulgar isyanı sırasında bu teşkilât yeniden gözden geçirilip Niş'in Üsküp ile Sofya'ya bağlanması örgörüldüyse de çıkan savaş yüzünden bu idarî tasarruf gerçekleşmedi. 1875'te Niş Şehirköy, İvranya ve Kurşunlu kazalarından oluşuyordu. Bu sırada vilâyet dahilinde 30.000 erkek nüfus vardı.

1945 yılına kadar Niş fazla gelişemedi. 1884'te 16.718, 1900'de 25.127, 1931'de 35.465 ve 1948'de 49.332 olan şehir nüfusu 1958'de 76.000'e yükseldi. Tito yönetimindeki Yugoslavya döneminde şehir 1965 yılından itibaren faaliyet gösteren üniversitesi, tekstil, metal (özellikle alüminyum metalürjisi), mobilya, lokomotif ve makine üretimiyle bir endüstri merkezi

haline geldi. 1981'de burada 161.376 kişi yaşıyordu. 2002 yılı nüfusu 250.518'dir. Niş, Balkanlar'daki en büyük Osmanlı hisarı özelliğine sahip olan 1719-1723 yıllarına ait görkemli surları ve 1521-1523 yıllarından kalan Malkoçoğlu Bâlî Bey Camii'nin yanı sıra XIX. yüzyılın ortalarından kalma İslâm Ağa Camii etrafında toplanan küçük müslüman cemaatiyle hâlâ zengin Osmanlı döneminin izlerini taşımaktadır. Zamanımıza ulaşan bu iki camiden birincisi 1896'da şiddetli sel yüzünden harap oldu. 1970-1980'lerde iyi bir şekilde restorasyonu yapıldı. İslâm Ağa Camii ise 17 Mart 2004 tarihinde Kosova'daki kilise tahribi olayları neticesinde yüzlerce Sırp radikal grup tarafından yakılıp tahrip edildi. Caminin restorasyonu için teşebbüsler sürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 27, 1007; BA, MAD, nr. 4712, 5340; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 363-364; H. Dernschwam, Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien 1553/55 (ed. Fr. Babinger), München-Leipzig 1923, s. 7-12, 256-257; a.mlf., İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1992, s. 26-29; R. Lubenau, Beschreibung der Reisen (ed. W. Sahm), Königsberg 1912, s. 101-102; A. Wenner, Tagebuch der kaiserlichen Gesandschaft nach Konstantinopel 1616-1618 (ed. K. Nehring), München 1984, s. 29-30; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 367-371; Salnâme-i Vilâyet-i Perizerin, Prizren 1281, s. 99-100; P. Contarini, Diario del viaggio da Venezia a Constantinopoli di Paolo Contarini che andavo bailo per la Repubblica Veneta alla Porte Ottomano nel 1850, Venise 1856, s. 23; C. Jireček, Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe, Prag 1877, s. 87-89; Rat Srbije sa Turskom za oslobodenje i nezavisnost (1877-78), Beograd 1879, tür.yer.; B. de la Brocquière, Le voyage d'Outremer (ed. Ch. Schefer), Paris 1892, s. 204; K. N. Kostić, Trgovinski Centri i Drumovi po Srpskoj Zemlji u Srednjem i Novom Veku, Beograd 1899, tür.yer.; B. Lovrić, Istorija Niša, Niš 1927, tür.yer.; Necati Tacan, Eski Osmanlı Seferlerinden Niş, Belgrad, Salankamin, Petrovaradin, Lugoş, Tımışvar Kuşatma ve Meydan

Muharebeleri (1690-1696), İstanbul 1939, s. 22 vd.; S. Atanasijević, Istorija Niša, Niš 1940, tür.yer.; a.mlf., Borbe za Oslobodenje Niša, Niš 1952, tür.yer.; M. Kostić, Plan Niša, Beograd 1963, tür.yer.; a.mlf. v.dğr., “Niš”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1965, VI, 295-298; P. Petrović-Deljanin, Tvrdjava Niš, Niš 1965; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri III, s. 129-135; J. McCarthy, Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims (1821-1922), Princeton 1996, s. 104; D. M. Jovanović, “Neki Topografski Podaci o Starom Nišu”, Starinar, V-VI, Beograd 1954-55, s. 365-373; A. Andrejević, “Bali Begova ili Reisova Džamija u Niškoj tvrdjavi”, Gradina, IX, Niš 1974; D. Janić, “Džamija u Niškoj Tvrdavi”, Raška Baština, II, Kraljevo 1980, s. 193-203; Nejat Göyünç, “Midhat Paşa’nın Niş Valiliği Hakkında Notlar ve Belgeler”, TED, sy. 12 (1982), s. 279-316; Muhammed Aruçi, “Udhëkryqet Civilizuese Ballkanike (2) Shkatërrimi i Xhamive në Beograd e Nish, Sulm Kundër Kulturës Turke”, Fakti, Shkup 29 Prill 2004, s. 10; A. Cevat Eren, “Niş”, İA, IX, 293-298; F. Bajraktarević - [A. Popovic], “Nish”, EI^2 (İng.), IX, 56-57.

Machıel Kıel

NÎŞÂBUR

(نيشابور)

İran'da tarihî bir şehir.

İlk İslâmî devirde Ebreşehr (Eberşehr) ve Îranşehr adlarıyla da anılan (Yâkūt, V, 331) Nîşâbur (Nîşâpûr, Arapça Nîsâbur, Neysâbûr) Ortaçağ'da Horasan bölgesindeki dört büyük şehrin en önemlisiydi (diğerleri Merv, Herat ve Belh). Binâlûd dağının güneybatısında, denizden 1210 m. yükseklikte ve Tahran'ı Meşhed'e bağlayan yol üzerinde yer almaktadır. Şûrahrûd ve Dizbâd gibi akarsuların hayat verdiği şehrin çevresinde bakır, gümüş, demir ve çok zengin fîrûze ocakları bulunmaktadır. Nîşâbûr, bugün İran'ın Horasan idarî bölümünde pamuk ticaretinin ve sanayiinin merkezi olan, ayrıca halıcılık ve çömlekçilikte meşhur 231.379 nüfuslu bir şehirdir (2006). Orta Asya ve Hindistan'ı İran üzerinden batıya ve İran körfezini Hârizm üzerinden Volga boylarına bağlayan tarihî doğu-batı ve güney-kuzey ticaret yolları üzerinde kurulan şehirle ilgili efsane ve rivayetlere göre Nîşâbur adı Pehlevîce "nev-Şâpûr" (yeni ve güzel Şâpûr) kelimesine bağlanmakta ve kuruluşu I. Şâpûr'a (241-272) veya II. Şâpûr'a (309-379) dayandırılmaktadır (Taberî, II, 58; Yâkūt, V, 331). Şehir, yakınlarındaki Azar Burzinmihr adlı âteşkede sebebiyle Sâsânîler devrinin en önemli dinî merkezlerinden biri haline gelmişti.

Nîşâbur, Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd'in İslâm orduları karşısında yenilmesinin ardından Vali Kanâreng'in teslim olmasıyla 30 veya 31 (651-652) yılında Basra Valisi Abdullah b. Âmir'in eline geçti. Kaynaklarda gösterilen, şehrin ve çevresinin ödediği haraç miktarı 700.000 dirhemdir. Fethi müteakip Abdullah b. Âmir tarafından kalede bulunan âteşkede yıktırılarak yerine bir cami inşa ettirildi. Hz. Ali-Muâviye mücadelesi sırasındaki bir isyanla şehir kontrolden çıktıysa da Muâviye zamanında 42 (662) yılında yine Basra Valisi Abdullah b. Âmir tarafından itaat altına alındı. Emevîler devrinde ve Abbâsî hâkimiyetinin başlarında Merv'in gerisinde kalan Nîşâbur'un asıl gelişimi Tâhirîler'den Abdullah b. Tâhir'in (830-844) idare merkezini Merv'den buraya taşımasıyla başladı. Şehir 259

(873) yılında Saffârî Emîri Ya‘kūb b. Leys’in eline geçti. Saffârîler zamanında gelişmesini sürdüren Nîşâbur, Sâmânîler tarafından Merv’in yerine askerî-idarî merkez haline getirildi ve aynı zamanda Horasan’ın en büyük sanat, ilim ve ticaret merkezi oldu (İstahrî, s. 204; İbn Havkal, s. 168; Ḥudûdü’l-ʿâlem, s. 89). Ticaret, pamuk ve ipek üretimi, dokumacılık şehirdeki iş kollarının başında geliyordu. Çinicilik, seramik ve demir işçiliği çok gelişmişti. Burada üretilen mallar işlek ticaret yolları vasıtasıyla çeşitli yerlere pazarlanmaktaydı. Gazneliler zamanında da Horasan’ın her hususta merkezi olma özelliğini koruyan Nîşâbur, kırk yedi mahallesi ve 1680 hektarlık yerleşim alanıyla Ortaçağ İslâm dünyasının en büyük şehirleri

arasında yer almaktaydı (Hâkim en-Nîsâbûrî, s. 200). Bu dönemde halkın önemli bir kısmı Şâfiî, Hanefî ve Kerrâmiyye mezheplerine mensuptu; ayrıca burada Mecûsîler’le yahudi ve hıristiyanlar da yaşıyordu.

Nîşâbur, Selçuklular’ın Gazneliler’e karşı Serahs yakınlarında kazandığı zaferin ardından 429 (1038) yılı ilkbaharında Tuğrul Bey’in eline geçti. Ancak ertesi yıl Horasan’ı kurtarmak amacıyla sefere çıkan Sultan Mesud, Selçuklular’la Nesâ, Bâverd ve Ferâve’nin onlarda, Nîşâbur, Serahs ve Merv’in kendilerinde kalması şartıyla geçici bir barış antlaşması imzaladı ve 27 Rebîülâhir 431’de (16 Ocak 1040) Nîşâbur’a girerek kışı orada geçirdi. Fakat ilkbaharla birlikte nihaî mücadele için yeniden Selçuklular’ın üzerine yürüyen Sultan Mesud’un Dandanakan Savaşı’nda büyük bir hezimete uğraması üzerine şehir tekrar Selçuklular’a geçti. Nîşâbur bu dönemde Tuğrul Bey’in idare merkezi oldu. Selçuklu-Gazneli mücadelesi sırasında yaşanan kıtlık ve savaşlar yüzünden büyük zararlar gören şehir Selçuklu hâkimiyetinden itibaren yeniden toparlanmaya başladı; ilk Selçuklu sikkesi de burada basıldı. Nîşâbur, V. (XI.) yüzyılın ortalarına doğru dinî-mezhebî birtakım karışıklıklara sahne olduysa da hâlâ Horasan’ın en önemli yerleşim merkezi durumundaydı. İslâm dünyasında ilk medreselerin kurulduğu yerlerin başında gelen Nîşâbur’da IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren birçok medrese kurulmuş olup Bağdat’taki Nizâmiye’den önce Doğu İslâm dünyasında tesis edilen otuzdan fazla medresenin çoğu burada yer almaktaydı. Bunlar arasında Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgī tarafından kurulan dârüssünne, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî için yaptırılan medreseler, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī’nin inşa ettirdiği Beyhakıyye, Gazneli Mahmud’un kardeşi Emîr Nasr b. Sebük

Tegin'in yaptırdığı Sa'diyye (Saîdiyye) ve Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk tarafından İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî adına kurulan Nîşâbur Nizâmiye Medresesi önemlidir. Darphanenin yoğun faaliyetleri ekonomik, dönemin pek çok âliminin yetiştiği medreseler de ilmî canlılığını göstermektedir. İlk Selçuklu hastahanesi ve tıp medresesinin Vezir Nizâmülmülk tarafından Nîşâbur'da kurulduğu kabul edilmektedir. Sultan Melikşah zamanında Nîşâbur'un Horasan hâkimi Melik Togan Şah'ın idaresinde olduğu anlaşılmaktadır. 488-489'da (1095-1096) Şâfiî ve Hanefîler'le Kerrâmîler arasında büyük olaylar yaşandı ve Kerrâmîler'in güçleri zayıfladı. Şehir, Sultan Melikşah'ın vefatının ardından Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında vuku bulan iç savaş sırasında durumdan faydalanarak ayaklanan Alparslan'ın oğlu Arslan Argun'un eline geçti. Kısa sürede Horasan'a hâkim olmayı başaran Arslan Argun, Sultan Berkyaruk'tan, daha önce dedesi Çağrı Bey'in hâkimiyetinde bulunan toprakları istedi. Fakat isteği reddedildiği gibi kardeşi Böripars bir orduyla üzerine gönderildi. Arslan Argun kardeşini yenerek katlettiyse de bir adamı tarafından öldürüldü (490/ 1097). Nîşâbur Sultan Sencer'in, Sâve savaşından (513/1119) sonra devlete hâkim olarak idare merkezini Merv'e taşımasının ardından önemini kaybetmeye başladı. Hükümdarın 536 (1141) yılında Katvân'da Karahıtaylar'a yenilmesi üzerine Hârizmşah Atsız b. Muhammed'in eline geçen şehir (Şevval 536 / Mayıs 1142) Sencer'in 548'de (1153) Oğuzlar tarafından esir alınmasından sonra da yağma ve tahribata uğradı; 557 (1162) yılında ise büyük ölçüde terkedildi. Sultan Sencer'in ölümünün ardından Müeyyed Ayaba ile halefleri Doğan Şah ve Sencer Şah, Nîşâbur'da hüküm sürdüler. Onların ardından Hârizmşahlar'la Gurlular arasında birkaç defa el değiştiren şehir, nihayet Sultan Alâeddin Muhammed b. Tekiş tarafından kesin olarak Hârizmşah topraklarına katıldı (598/ 1202). 613'te (1216) buraya gelen Yâkūt el-Hamevî gezdiği şehirler arasında onun benzerini görmediğini, faziletli ve âlim insanların menbaı olduğunu ve halkının, adını Neşâvûr şeklinde telaffuz ettiğini söyler (Muʿcemü'l-büldân, V, 331). Şehir bu dönemde yeniden gelişme sürecine girdiyse de 15 Safer 618 (10 Nisan 1221) tarihinde bütün Orta Asya ve Ortadoğu'yu viraneye çeviren Moğol istilâsına mâruz kaldı.

İstilâ ve yağmalar kadar değişik zamanlarda meydana gelen depremler de Nîşâbur'un tarihinde önemli izler bırakmış, bunların en büyüğü olan 540 (1145) yılındaki depremden sonra halkın önemli bir kısmı şehri terketmiştir

(Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde, s. 813-814).

Nîşâbur, İlhanlı hâkimiyetinde bir ara toparlanma eğilimi gösterdiyse de bir daha V-VI. (XI-XII.) yüzyıllarda yaşadığı parlak dönemi yakalayamadı. Argun Han devrinde (1284-1291) Emîr Nevruz'un isyanı ve sık sık tekrarlanan Çağatay saldırılarında defalarca tahribata uğradı; saldırılar Serbedârîler zamanında da devam etti. Şehir 30 Cemâziyelevvel 808 (23 Kasım 1405) tarihinde yaklaşık 30.000 kişinin hayatını kaybettiği şiddetli depremle bir defa daha tamamen harap oldu ve ardından bugünkü yerinde yeniden kuruldu. Defalarca harap olan Nîşâbur yeniden imar edilmiş ve bazı tarihî yapıları onarılmış veya tamamen yeniden inşa edilmiştir; bir kısmının yerleri de değiştirilmiştir. Timurlu Hükümdarı Hüseyin Baykara zamanında Pehlivan Ali Kerhî adlı biri tarafından yapılan Mescidi Câmî kitâbesine göre 899 (1494) tarihlidir. X. (XVI.) yüzyıla ait İmamzâde Muhammed Mahrûk Kümbeti, XI. (XVII.) yüzyılda inşa edilmiş Buk'a-i Kademgâh şehrin önemli tarihî yapılarıdır. Hüseyin Baykara dönemine ait Ferîdüddin Attâr ve Ömer Hayyâm türbeleri de birkaç defa yeniden yaptırılmıştır.

Nîşâbur'da yetişen çok sayıdaki âlim, edip ve şair arasında İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, Müslim b. Haccâc, Ebû Ali el-Mâsercisî, Hâkim el-Kebîr, filozof Ebü'l-Hasan el-Âmirî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, Emîrü'ş-şuarâ el-Muizzî, Ömer Hayyâm, Ferîdüddin Attâr, Fettâhî, Nazîrî ve Edîb-i Nîşâbûrî sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 586-587, 602; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 54-55; İbn Hurdâzbih, Mesâlik ve Memâlik (trc. Saîd Hâkrind), Tahran 1371, s. 26, 31-32; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse (trc. Hüseyin Karaçânlû), Tahran 1365, s. 198-201; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 58; ayrıca bk. İndeks; İstahrî, Mesâlik (trc. Anonim, nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1367 hş., s.

203-205; İbn Havkal, Sefernâme-i İbn Ḥavḳal: Îrân der Ṣûretü'l-arż (trc. Ca'fer-i Şiâr), Tahran 1366 hş./1987, s. 166-170; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 89; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm (trc. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1361 hş., II, 434-436, 459-462; Hâkim en-Nîsâbûrî, Târîḫ-i Nîşâbûr (trc. Muhammed b. Hüseyin Halîfe-i Nîşâbûrî, nşr. M. Rızâ Şefîî Kedkenî), Tahran 1375, tür.yer.; The Histories of Nishapur (ed. R. N. Frye), London-Paris 1965, tür.yer.; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1375/1996, s. 41-44, 50, 717-719, 728-731, 753-767, 809-816, 843; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403/1983, tür.yer.; Sem'ânî, el-Ensâb, XIII, 234-236; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 331-333; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, I, 133-140; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1848 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, s. 264-265, 316-319; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî (nşr. K. Jahn), London 1940, s. 43-44; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 148-149; a.mlf., Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 813-814; R. N. Frye, "City Chronicles of Central Asia and Khurasan: The Ta'rîx-i Nîsâbûr", Zeki Velidi Togan'a Armağan, İstanbul 1950-55, s. 405-420; Hâfız-ı Ebrû, Coġrâfyâ-yi Târîḫî-yi Ḫorâsân der Târîḫ-i Ḥâfıẓ-ı Ebrû (nşr. Gulâm Rızâ Verehrâm), Tahran 1370 hş., s. 33-37; R. W. Bulliet, The Patricians of Nishapur, Cambridge 1972, s. 6-42, 204, 249-255; a.mlf., "The Political-Religious History of Nishapur in the Eleventh Century", Islamic Civilisation: 950-1050 (ed. D. S. Richards), London 1973, s. 71-91; a.mlf., "Medieval Nishapur: A Topographic and Demographic Reconstruction", SIr., V (1976), s. 67-89; Ali Müeyyed Sâbitî, Târîḫ-i Nîşâbûr, Tahran 1355, s. 42-89; Ferîdun Girâylî, Nîşâbûr: Şehr-i Fîrûze, [baskı yeri yok] 1357 hş.; V. V. Barthold, Teẕkire-yi Coġrâfyâ-yi Târîḫî-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1372 hş., s. 124-132; Abdullah Kūçânî, Târîḫ-i Ḥükkâm-i Nîşâbûr be-İstinâd-i Sikkehâ (yüksek lisans tezi, 1375/1997), Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî (Tahran), s. 101-118, 310-365; R. Ghirshman, Nîşâpûr (trc. Ali Asgar Kerîmî), Tahran 1378-79 hş., s. 5-56; E. Honigmann - [C. E. Bosworth], "Nīs̲h̲āpūr", EI² (İng.), VIII, 62-64.

Osman Gazi Özgüdenli

NİŞÂBUR

(نيشابور)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Adı İran'daki Nîşâbûr şehrinden gelmektedir. Türk mûsikisinin bûselik perdesinde karar eden tek makamı olan nişâbur makamının dizisi, durak perdesi olan bûselik perdesi üzerinde yer alan bir nişâbur dörtlüsüne, dördüncü derece hüseynî perdesinde bir kürdî dörtlüsünün, beşinci derece acem perdesinde bir çârgâh dörtlüsünün ve üçüncü derece nevâ perdesinde bir bûselik dizisinin eklenmesinden meydana gelmiştir. Nişâbur dörtlüsünün aralıkları aynen uşşak dörtlüsünün aralıkları olan K. S. T.'dir. Ancak hem bu dörtlünün bûselik perdesi üzerinde olması hem de uşşak makamında olduğu gibi ikinci derecesi olan nîm-hicaz perdesinin hiç pestleşmemesi sebebiyle ayrı bir çeşni özelliği vardır ve uşşaktan bu suretle ayrılır.

Çıkıcı olarak seyreden makamın güçlüsü nevâ perdesi olup bu perdede bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır. Hüseynî perdesinde kürdî, acem perdesinde çârgâhlı kalışlar nişâbur makamının asma kararlarıdır. Ayrıca dügâh perdesinde rastlı, rast perdesinde pençgâhlı asma kalışlar yapılabilir ise de bu iki kalışta ısrar edilmemelidir. Nişâbur makamının nota yazımında donanımına sadece do için bakiye diyezi yazılır ve gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Yedeni ise alttan ikinci aralıktaki lâ (dügâh) perdesidir. Tiz taraftan zaten geniş bir ses sahasına sahip bulunan nişâbur makamı bu bölgeden ayrıca genişlemez. Pest taraftan ise dügâh perdesine rast, rast perdesine de pençgâh çeşnisiyle inilebilir. Makamın seyrine durak veya güçlü civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık olarak gezinilerek nevâ perdesinde bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilip asma kararlar da gösterildikten sonra bûselik perdesinde nişâbur çeşnisiyle tam karar yapılır. Nişâbur makamının tam kararının verdiği bitiş duygusu son derece zayıf olup âdeta yarım kalmış hissi uyandırır. Belki bu sebeple çok az kullanılmış makamlar arasında yer alır. Ancak bu bitmemişlik duygusu sonuca ulaşmamış, yarım kalmış arzu ve olayların tasviri için de çok elverişlidir.

Tanbûrî Ali Efendi’nin, “Renc-i hâtır vermesin feryâd ü efganlar sana” mısraıyla başlayan bestesi “Ben değil meftûn-ı hüsnün mübtelâ âlem sana” mısraıyla başlayan ağır semâisiyle, “Yanar ol derd ile gönlüm ki yanar âh edemez” mısraıyla başlayan yürük semâisi; Edirneli Sâlihzâde’nin, “Ey şehîd-i Kerbelâ’ya ağlayan” mısraıyla başlayan ilâhisi ve “Genç Osman dediğin bir küçük uşak” mısraıyla başlayan türkü bu makamın en güzel örnekleri arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/I, vr. 8b, 11a; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 30; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 146-147; IV, 247-248; Özkan, TMNU, s. 294-296; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 305-308.

İsmail Hakkı özkan

NİŞÂBUREK

(نيشابورك)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Nişâburek (küçük nişâbur) makamı Türk mûsikisinin en eski makamlarındandır. İnici-çıkıcı karakterde ve dügâh (lâ) perdesinde karar eden nişâburek bazıları tarafından şed makam olarak kabul edilse de gerçekte birleşik bir makamdır. Makamın dizisi, dügâh perdesi üzerindeki bir rast

beşlisine hüseynî perdesinde hem bûselik hem de rast dörtlülerinin ve yerinde yani bûselik perdesinde bir nişâbur dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir.

Nişâburek makamının güçlü perdesi hüseynîdir. Bu perde üzerinde hem bûselik hem rast gibi iki ayrı çeşninin bulunması, bûselik çeşnisinin daha hâkim bir durumda olmasından dolayı makamın yeden sesi olan nîm-zirgüle ile bunun sekizlisi olan gerdâniye perdesinin eksik sekizli olması ve seyre zaman zaman nişâbur dörtlüsünün katılması, bu makamın birleşik makam olduğunu gösterir. Ayrıca dizinin seslerinden biri olan nîm-hicaz perdesi de güçlüye yakın derecede önemlidir. Fakat bu perdede kalış yapılırken yerindeki rast makamının üçüncü derecesindeki kalış gibi yarım sesli yeden de kullanılmaz.

Bu makamda diziyi meydana getiren çeşnilerden biri yerindeki nişâbur dörtlüsüdür. Bu dörtlü K. S. T. aralıkları ile tamamen bir uşşak dörtlüsü görünümündedir. Fakat uşşak makamında olduğu gibi bunun ikinci derecesi hiç pestleşmediğinden ayrı bir çeşni mahiyetindedir. Bütün bu özellikler nişâburek makamının birleşik bir makam olduğunu gösterir.

Nişâburek makamının güçlüsü hüseynî perdesinde genellikle bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır, fakat nîm-hicaz perdesi de güçlüye yakın bir önemdedir ve bazı eserlerde güçlü gibi kullanılmıştır. Makamın en önemli

asma karar perdesi olan bu perde âdeta eksen durumundadır. Bûselik perdesinde nişâburlu, hüseynî perdesinde rastlı asma kararlar da önemlidir. Makam pest taraftan genişlediğinde hüseynî-aşiran perdesinde rast çeşnisi ile asma karar yapılır. İkinci çizgideki bakiye diyezli sol (nîm-zirgüle perdesi) makamın yeden sesidir.

Nişâburek makamı pest taraftan genişler ve bu genişleme, hüseynî perdesindeki ikinci çeşni olan rast dörtlüsünün simetrik olarak hüseynî-aşiran perdesine aynen göçürülmesiyle yapılır.

Tiz taraftan da bir genişleme gerekirse durak perdesi üzerinde bulunan rast beşlisi tiz durak muhayyer üzerine göçürülebilir.

Nota yazımında donanımına fa için küçük mücennep diyezi ve do için bakiye diyezi yazılır. Gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir.

Nişâburek makamının seyrine güçlü hüseynî perdesi civarından başlanır. Diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık gezinildikten ve sık sık nîm-hicaz perdesinde asma kalışlar yapıldıktan sonra güçlü perdesinde genellikle bûselik, bazan da rast çeşnisiyle yarım karar yapılır. Yine nîm-hicazın önemi belirtildikten ve bûselik perdesinde nişâburlu asma kararların da yapılmasının ardından gerekiyorsa genişlemiş bölgede de dolaşılıp dügâh perdesinde yedenli tam karar yapılır.

Enfî Hasan Ağa'nın, zencîr usulünde "Küşâde sînesi bilmem ki bir sehâsı mı var?" ve Muallim İsmail Hakkı Bey'in, hafîf usulünde "Bir kerre yüzün görmeyi dünyâya değişmem" mısralarıyla başlayan besteleri; yine Enfî Hasan Ağa'nın, "Câme-i sürh ile sanma la'l-gûn olmuş gelir" mısraıyla başlayan ağır semâisi, Kassamzâde Mehmed Efendi'nin, "Gel ey sabâ o gül-i hoş-nümâyı söyleşelim" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Ziyâ Paşa'nın, birleşik nîm-sofyan usulünde "Mest-i nâzım kim büyüttü böyle bî-pervâ seni" ve müsemmen usulünde "Bin zeban söylersin ol çeşm-i sühan-perdâz ile" mısraıyla başlayan şarkılarıyla Münir Nurettin Selçuk'un, "Bir söz dedi cânan ki kerâmet var içinde" mısraıyla başlayan şarkısı bu makamın en güzel örnekleri arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 15b, 32b; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/I, vr. 29a; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 30; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 268-270; IV, 248-249; Özkan, TMNU, s. 408-411; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 261-264.

İsmail Hakkı Özkan

NÎŞÂBÛRÎ

(bk. NÎSÂBÛRÎ).

NİŞAN

(نشان)

“Evlenmeleri câiz olan iki kişinin birbiriyle evlenmeyi karşılıklı olarak vaad etmesi” anlamına gelen nişan (nişanlanma) ve bunun sonucunda ortaya çıkan nişanlılık ilişkisine hemen bütün toplumlarda rastlanır. Evlilik bağı kurulmadan önce nişanlanma sözleşmesi yapılması eski Türkler’de de görülür. İlk dönem Arap-İslâm toplumlarında ise bir merasim şeklinde nişanlanma pek yaygın değildi. Eski Roma, Germen ve kilise hukuklarında nişanlanmaya yer verilmiştir. Ortaçağ kilise hukukunda nişanlanma, taraflar arasında sona erdirilmesi hemen hemen evlenme kadar güç sayılan bir bağ olarak kabul ediliyordu. Ancak daha sonra reform hareketlerinin ve tabii hukukun etkisiyle bu konudaki anlayış bütünüyle değişmiştir. Türk-İsviçre hukukunda hâkim kanaat, nişanlanmanın kendine özgü yapısı olan bir aile hukuku sözleşmesi niteliği taşıdığı yönündedir (Koç, s. 13-21).

Fıkıh eserlerinde nişanlanmayla ilgili hükümlere daha çok nikâh bölümünün başında, ayrıca iddet ve mehir konuları işlenirken değinilir. Fıkıh terminolojisinde

evlenme niyetini açıklama hıtbe, niyeti açıklayan erkek hâtıb, kendisine bu yönde niyet açıklanan kadın mahtûbe şeklinde isimlendirilir. Ancak hıtbe geniş anlamıyla nişanlılık ilişkisi için de kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde geçen hıtbe kelimesinin (el-Bakara 2/235) hadislerde gerek bu şekilde gerekse fiil kalıpları içinde yaygın biçimde kullanıldığı görülür (Wensinck, el-Muʿcem, “ḫṭb” md.). Genellikle evlenme niyetini ilk açıklayan taraf erkek olmakla birlikte önce kadının veya ebeveyninin bu yönde niyet izhar etmesine engel yoktur. Nişanlanmanın evlilik gibi çok önemli bir akdî ilişkiye temel teşkil etmesi sebebiyle nişanlanma iradesinin teâtisinde çok defa aileler devreye girer. Nikâh akdinden önce tarafların birbirini tanımasına imkân hazırlayan böyle bir sürecin yaşanması ailenin daha sağlam temeller üzerine oturmasına katkı sağlayacağı için müslüman toplumların örf ve âdetlerinde nişanlılık dönemi önemli bir yer tutmuştur. Karşılıklı sevgi ve saygıya dayalı, huzurlu bir yuva kurma hedefinin

gerçekleştirilebilmesi ve ileride çıkabilecek problemlerin önlenmesi için tarafların birbirlerini beğenmeleri ve aralarında gerekli yakınlığı kurup kuramayacaklarını araştırmaları önemli olduğundan evlilik akdinden önce müstakbel eşlerin birbirini görmesi tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber, Mugīre b. Şu‘be'ye evlenmek istediği kadını görmesini söylerken, "Çünkü bu, uyum sağlamanız ve evliliğin devamı açısından daha uygundur" demiş (İbn Mâce, "Nikâḥ", 9; Tirmizî, "Nikâḥ", 5; Nesâî, "Nikâḥ", 17), diğer bazı kimselere de bu yönde tavsiyelerde bulunmuştur (Müsned, II, 299; Müslim, "Nikâḥ", 74, 75; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 18; Hâkim, II, 179). Hanbelî mezhebinde erkeğin evlenmek istediği kadına ev kıyafetiyle bakabileceği, saçını, boynunu ve ayaklarını görebileceği kabul edilmiş, Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde ise bakılabilecek kısımlar kadının elleri ve yüzüyle sınırlı tutulmuştur. Evlilik teklifinden önce "hutbetü'l-hâce" adıyla bilinen kısa bir duanın okunması müstehaptır (Müsned, I, 392-393; Hâkim, II, 182-183).

İslâm hukukunda nişanlanma bir evlenme vaadi olarak kabul edilir ve evlenmeye zorlayıcı bir niteliğinin bulunmadığı belirtilir. Bununla birlikte nişanla ilgili ahlâkî, vicdanî ve örfî anlamda bağlayıcı birtakım hükümler bulunmaktadır. Nikâh akdi yapılmadıkça nişanlanma taraflar arasında mahremiyet açısından bir değişiklik meydana getirmez. Dolayısıyla nişanlılar görüşmelerinde birbirine nâmahrem olanların uymaları gereken sınırlara riayet etmekle yükümlüdür (bk. HALVET; MAHREM). Nişanlılık döneminde sırf tarafların bu sınırlara uyma yükümlülüğünü kaldırma amacıyla dinî nikâh kıyılması birçok sakıncayı beraberinde getirebileceğinden İslâm teşrîinin ruhuna uygun görülmemektedir.

Kendisine evlenme teklifi yapılmış kadın bunu açıkça kabul etmişse bu durumu bildiği halde bir başkası ona açık veya üstü kapalı bir evlilik teklifinde bulunmamalıdır. Hz. Peygamber'in bu konudaki hadisinin (Buhârî, "Nikâḥ", 45; Müslim, "Nikâh", 49-56) zâhirini esas alan sahâbeden Abdullah b. Ömer, Ukbe b. Âmir, tâbiînden İbn Hürmüz ve çağdaş İslâm hukukçularından Ebû Zehre, evlilik teklifine kadın tarafından henüz bir cevap verilmiş olmasa dahi bir başkasının teklifte bulunmasını câiz görmez. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'e göre eğer kadının evlilik teklifini kabule yatkın olduğu anlaşılıyorsa ikinci bir teklif haramdır; ancak olumlu veya olumsuz hiçbir işaret yoksa bir başkasının teklifte bulunması

câizdir. Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre kadın henüz açık bir cevap vermemişse birinci teklife meylettiği anlaşılsa bile ikinci bir teklif yapılabilir. Fâtıma bint Kays'ın Muâviye b. Ebû Süfyân, Ebû Cehm ve Üsâme b. Zeyd'in kendisine evlilik teklifinde bulunduğunu söylemesi üzerine Resûl-i Ekrem'in ona yaptığı tavsiyeden (el-Muvaṭṭaʾ, "Ṭalâḳ", 67; Müslim, "Ṭalâḳ", 36; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 39), kadının kabule meyli belirgin hale gelmeden başkalarının da evlenme teklifinde bulunabileceği anlaşılmaktadır. İkinci teklifin haram olduğu durumlarda bu kişiyle evlilik yapılması İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre nikâhın sıhhatine engel teşkil etmez. Mâlikî mezhebinde ise böyle bir nikâhın feshedilmesi gerektiği, feshedilmesinin müstehap olduğu ve zifaf gerçekleşmemişse feshedileceği şeklinde üç görüş vardır.

Vefat iddeti bekleyen kadına üstü kapalı evlenme teklifinde bulunulabileceği (el-Bakara 2/235), böyle birine veya bâin talâk sebebiyle iddet bekleyen kadına açık biçimde ve ric'î talâk sebebiyle iddet bekleyen kadına gerek açık gerekse üstü kapalı bir şekilde evlenme teklifinde bulunulamayacağı hususunda görüş birliği vardır. Bâin talâkla boşanan kadına iddet içerisinde üstü kapalı teklifte bulunmanın hükmü ise tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğu bunu câiz görürken Hanefîler'le bir kısım Şâfiî ve Hanbelî fakihi, eşlerin anlaşması halinde yeni bir akidle evlenmeleri mümkün olduğu için böyle bir teklife cevaz vermez.

İslâm hukukunda nişanlılık taraflara evlenme mecburiyeti getirmediğinden nişanlılar sebepli ya da sebepsiz, tek taraflı veya anlaşarak nişanı sona erdirebilir. Ancak genel olarak sözden dönmenin dinen hoş karşılanmaması yanında nişanı bozmanın karşı tarafa vereceği maddî ve mânevî zararın da iyice düşünülmesi ve ona göre hareket edilmesi tavsiye edilmiştir. Nişan ne şekilde sona erdirilirse erdirilsin eğer erkek mehre mahsuben bir miktar mal veya para vermişse bunu talep edebilir. Zira mehir evlilik akdinin hukukî sonucudur; evlilik olmayınca kadın mehirden bir şey hak edemez. Hediyeler konusunda Hanefîler hibe hükümlerinin geçerli olacağı, dolayısıyla hibeden dönmeye engel bir durum yoksa verilen hediyenin geri alınabileceği kanaatindedir. Mâlikî mezhebine göre verilen hediyeler geri alınamaz. Bazı Mâlikî fakihleri ise bu hususta örf veya kararlaştırılmış şart varsa buna göre hareket edileceği görüşündedir. Örf veya şart yoksa nişanı bozan taraf olmamak kaydıyla hediyeyi veren erkek bunu geri isteyebilir.

Bu görüşün sahipleri, bu tür hediyeleri mutlak şekilde yapılan bir bağış değil evlenme şartıyla yapılmış şartlı bir hibe olarak kabul etmektedir. Şâfiîler'e göre nişan kimin tarafından sona erdirilirse erdirilsin hediyeler geri istenebilir. Hanbelî mezhebine göre ise hediyeyi veren taraf nişanı bozarsa hediyeyi geri alamaz, aksi takdirde alabilir.

Klasik fıkıh literatüründe haklı bir sebep olmaksızın nişanın bozulabileceği kabul edilmiş, ancak kusursuz tarafın uğrayacağı maddî ve mânevî zararın tazmini üzerinde durulmamıştır. 1917 tarihli Osmanlı Aile Hukuku Kararnâmesi de tazminatla ilgili açık veya zımnî bir düzenleme yapmamış, muhtemelen bu meselenin hallini kazâî ve ilmî ictihadlara bırakmıştır. Bazı çağdaş âlimler evlenme ümidiyle tarafların büyük masraflar yaptığına, çalışan kadınların işten ayrılabildiğine, uzun nişanlılık devresi sonunda nişanın bozulmasının özellikle kadının toplum içindeki itibarını sarsıp asılsız dedikodu ve ithamlara sebep olduğuna, hatta kusursuz tarafın beden ve ruh sağlığını bozabildiğine dikkat çekerek nişanın bozulması durumunda tazminat davası açılabileceğini ileri sürmüştür. Karşı görüş sahipleri, İslâm'da nişanlanmanın bir akid olarak kabul edilmediğini ve taraflara evlenme mecburiyeti yüklemediğini, dolayısıyla nişanı bozan tarafın hakkını kullandığını belirterek

nişanın bozulmasından dolayı tazminat talep edilemeyeceğini savunur. Ayrıca bazıları, bu sorunun ağırlaşmasında nişanlılık süresinin gereğinden uzun tutulmasının ve bu süre içinde mahremiyet sınırlarına dikkat edilmemesinin de payı olduğuna dikkat çeker. Nişanı bozan tarafın belli şartlarla tazminat ödemeye mahkûm edilebileceğini kabul eden günümüz İslâm hukukçuları bu görüşlerini hakkın kötüye kullanılamayacağı, zararın izâle edileceği ve -bazı Mâlikî hukukçularının benimsediği-vaadin bağlayıcılığı prensiplerine dayandırmaktadır. Bunlardan bir kısmı nişanın bozulması sebebiyle sadece maddî tazminat talep edilebileceği, diğer bir kısmı ise nişanlılık döneminin uzaması gibi durumlarda mânevî tazminat da istenebileceği kanaatindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ḫṭb” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Ṭalâḳ”, 67; Müsned, I, 392-393; II, 299; Buhârî, “Nikâḥ”, 11, 26, 33, 34, 35, 36, 45, 46; Müslim, “Ḥac”, 74, “Büyûʿ”, 4, “Nikâḥ”, 6, 12, 13, 49-56, 74, 75, “Raḍâʿ”, 4, “Ṭalâḳ”, 6, 36; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 9; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 18, 19, “Ṭalâḳ”, 39; Tirmizî, “Nikâḥ”, 5; Nesâî, “Nikâḥ”, 17; Şâfiî, el-Üm, V, 32-35; Tahâvî, el-Muḫtaṣar (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1986, s. 178; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, Beyrut, ts., I, 422; Hâkim, el-Müstedrek, II, 179, 182-183; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1970, XI, 70, 219-220, 225, 226; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 256, 268, 269; İbn Kudâme, el-Muġnî, VII, 453-455, 520, 521, 524, 525, 526; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 120, 188-192; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), IX, 198-201; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, XVI, 326; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1376/1956, VIII, 296; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, III, 121, 135, 136, 137; Muhammed b. Ahmed el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 129, 165, 169, 171; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 217-220; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VI, 107-114; İbn Âbidîn, Ḥâşiyetü İbn ʿÂbidîn (nşr. Hüsâmeddin b. Muhammed Sâlih el-Ferfûr v.dğr.), Beyrut 1421/2000, III, 534; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 644-645; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Kahire, ts., s. 26-40; a.mlf., Muḥâḍarât fî ʿaḳdi’z-zevâc ve âs̱ârih, Kahire 1391/1971, s. 55-76; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1983, s. 67-89; M. Muhyiddin Abdülhamîd, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Beyrut 1404/1984, s. 16, 20; Mehmet Akif Aydın, İslam-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 14-15, 183; a.mlf., “Aile Hayatı”, İlmihal, İstanbul 1999, II, 202-203; Halil Cin, İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme, Konya 1988, s. 46-50; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1989, VII, 9-28; Zekiyyüddin Şa‘bân, el-Aḥkâmü’ş-şerʿiyye li’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Bingazi 1989, s. 63-83; Abdülhalîm M. Ebû Şukka, Taḥrîrü’l-merʾe fî ʿaṣri’r-risâle, Küveyt, ts. (Dârü’l-kalem), V, 29-34; Abdülvehhâb Hallâf, Aḥkâmü’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Küveyt 1990, s. 18-22; Kemal Oğuzman-Mustafa Dural, Aile Hukuku, İstanbul 1994, s. 26-59; Abdüsselâm M. Şerîf el-Âlim, ez-Zevâc ve’ṭ-ṭalâḳ fi’l-ḳānûni’l-Lîbî ve esânidühü’ş-şerʿiyye, Bingazi 1995, s. 25-41; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1996, I, 295-297; Mustafa es-Sibâî, Şerḥu Ḳānûni’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Beyrut 1417/1997, I, 50-69; Hüseyin

Ertuç, İslam Hukuku Açısından Nişanlanma (yüksek lisans tezi, 1999), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21-27; Nevzat Koç, Türk-İsviçre Hukukunda Nişanlanma Sözleşmesi, İzmir 2002, s. 5, 13-21, 81, 107; Bilge Öztan, Aile Hukuku, Ankara 2004, s. 19-93; A. M. Delcambre, "Khiṭba", EI² (İng.), V, 22-23; "Ḫıṭbe", Mv.F, XIX, 190-205; Hamza Aktan, "Nişanlanma", İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 494-496; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsû'atü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, I, 815-818.

H. İbrahim Acar

NİŞAN

(نيشان)

Devlet tarafından üstün hizmet karşılığı verilen, genellikle süslü ve değerli taşlarla bezeli bir çeşit madalyon.

Sözlükte "alâmet, işaret" gibi anlamlara gelen nişân kelimesi Farsça olup Osmanlı bürokrasisinde değişik mânalarda kullanılmıştır. Padişahın tuğrasını taşıyan belgelere "nişân-ı hümâyun" da denirdi (bk. FERMAN; TUĞRA). Osmanlılar'da üstün hizmeti görülen askerî ve mülkî erkâna çeşitli dereceleri olan bir tür madalya verilmesi ve takılması geleneği Batı etkisiyle II. Mahmud döneminde başlamıştır. Daha önceleri de Osmanlılar'da başarılı kimselere nişana benzer şekilde, fakat ondan daha kıymetli olarak sorguç, tuğ, çelenk, avize takdim edilirdi. Meselâ 1150'de (1737) sefer dolayısıyla gümüşten 1300 çelenk hazırlanmıştır (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1315). I. Abdülhamid devrinde (1774-1789) İsveç'in Ruslar'a karşı başarı haberini bildiren elçisine 7500 kuruş değerinde bir çelenk verilmiştir. Yine Bosna'da Avusturyalılar'a karşı zafer kazanan Vali Bekir Paşa'ya türlü hediyeler yanında çelenk de gönderilmiştir. Sadece yüksek rütbeli kimselere değil savaşta başarı gösteren askerlere de çelenk dağıtıldığı anlaşılmaktadır. Hatta aşırı ölçüde dağıtılmasını bir tarihçi "çelenk fırtınası" diye anmıştır (Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi Tarihi, s. 314, 318, 319). III. Selim zamanında 1213'te (1798) İngiliz Amirali Nelson'un Fransız donanmasını Ebûkīr'da yakması haberi İstanbul'da büyük bir sevinçle karşılanmış ve Nelson'a mücevherli bir çelenk gönderilmiştir. Arşiv kayıtlarında Nelson'a ve diğer İngilizler'e yollanan hediyeler arasında çelenk yanında nişanların da mevcut olduğu dikkati çeker (BA, HH, nr. 15136). Ayrıca Nelson'un taktığı "hilâl nişanı" denilen bir madalya daha vardır. Genellikle ilk Osmanlı nişanı olarak bu hilâl nişanı gösterilir. Yine Mısır olayı sırasında diğer bazı İngiliz generallerine nişan diye anılan ay yıldızlı madalyalar verildiği bilinmektedir. 1216 (1801) tarihli bir belgeye göre İngiliz Generali Hutchinson, boynuna nişanlı şerit ve göğsüne bir başka mücevher nişan takılmak suretiyle ödüllendirilmiştir. Daha sonra hilâl veya şemseli nişan

verme geleneği yaygınlaştı.

II. Mahmud döneminde 1812'de eski tip nişan ve taltif alâmetlerine son verilişinin ardından Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve yeni askerî teşkilâtın kurulması sebebiyle rütbeleri belirtmek üzere nişanlar oluşturuldu. Bu tür nişanlar ûlâ, sâniye, sâlise ve râbia rütbelerine mahsus olmak üzere dört çeşitti ve mücevherliydi. Aynı devirde çıkarılan iftihar nişanları da altın ve gümüşten yapılmış olup elmasla bezenmiştir. Vak'anüvis Ahmed Lutfi Efendi 1833'te iftihar nişanının bir nizamnâmesinin yayımlandığından söz eder. Sultan Abdülmecid zamanında imtiyaz nişanı denilen bir başka nişan daha ihdas edildi. Bunun dereceleri yoktu. Ahmed Lutfi Efendi, 1841'de Mustafa Reşid Paşa'ya Mısır meselesinin çözümünde gösterdiği hizmet karşılığı bir adet nişân-ı imtiyaz verildiğini yazar. Bu nişan 1846'da Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya da verilmişti. Bir başkası 1849'da Keçecizâde Fuad Paşa'ya takdim edilmişti. Yüksek seviyedeki şahıslara verildiği anlaşılan bu nişan sahibinin ölümü halinde evlâdına intikal eder, ancak izinsiz takılamazdı. 1265'te (1848), olur olmaz vesilelerle nişan verildiği gerekçesiyle memurlarla lâyık olanlardan başkalarına nişan takılmaması hakkında bir nizamnâme çıkarıldı. Bu nizamnâmeye göre ilmiye mensuplarından bilâd-ı erbaa ve mahreç mollalarının nişanları olmadığı için yaptırılan on dört adet nişanın şeyhülislâm vasıtasıyla tedariki kararlaştırıldı. 1851'de eski iftihar nişanları kaldırıldı ve para darlığı yüzünden nişanlar toplattırılıp darphâneye teslim edildi.

Osmanlılar'da Batı tarzında ilk nişan 1852'de Mecîdî nişanı ile ihdas edildi ve iftihar nişanı lağvedildi. Bu nişanla ilgili 13 Zilkade 1268 (29 Ağustos 1852) tarihli bir nizamnâme yayımlandı. Burada nişanın birden beşe kadar sıralanan derece / rütbeden oluştuğu, birinci rütbesinin 50, ikinci rütbesinin 150, üçüncü rütbesinin 800, dördüncü rütbesinin 3000, beşincisinin

6000 olmak üzere toplam 10.000 adet olduğu belirtilmiştir. Yabancılara verilenler ise bir sınırlandırmaya tâbi değildi. Bunun birinci rütbesi murassa' idi. Ayrıca bu nişan kaydıhayat olmak üzere veriliyordu. Birinci Mecîdî nişanı sahibi ölünce nişan hazineye iade ediliyordu ve bunun berat harcı 500 kuruştu. İkinci Mecîdî nişanı şemsesi göğsün sol tarafına ve nişan da boyna asılır, sahibinin ölümünde yine hazineye geri verilirdi, berat harcı 100 kuruştu. Üçüncü Mecîdî nişanı boyna asılırdı, berat harcı 50 kuruştu.

Dördüncü ve beşinci Mecîdî nişanları da göğsün sol tarafına asılır ve sahibinin ölümü üzerine bu da hazineye iade edilirdi.

Yine Sultan Abdülaziz zamanında 9 Cemâziyelâhir 1278 (12 Aralık 1861) tarihli nizamnâmeyle nişân-ı Osmânî çıkarıldı. Bu nişan Mecîdî nişanıyla bazı farklılıklar göstermektedir. Bunda üç rütbe esas alınmıştı. Daha sonra dördüncüsü eklendi. Murassa‘ Osmanlı nişanı şemsesi göğsün sol tarafına, nişan kurdelenin ucuna, sağdan sola bağlanır, sahibinin ölümünden sonra takılmamak şartıyla vârislere bırakılırdı. Murassa‘ Osmânî nişanının her şubesinde yarım kırat ağırlığında yedi taş, bütün nişanda 3,5 kırat ağırlığında kırk dokuz taş vardır. Şemsesinde ise her şubede 5 kırat ağırlığında elli bir taş ve bütün şemsede 40 kırat ağırlığında 408 pırlanta bulunmaktadır. Nişân-ı Osmânî'nin dört rütbesinden ilkinin şemsesi göğsün sol tarafına, nişan ise kurdelenin ucuna, kordon da sağdan sola doğru bağlanır, sahibinin ölümünde hazineye verilirdi. İkinci Osmânî nişanı şemsesi göğsün sağ tarafına, nişan da göğse asılır, sahibinin ölümünde hazineye intikal ederdi. Üçüncü Osmânî nişanı kendine has kordonu ile boyna asılırdı. Dördüncü Osmânî nişanı göğsün sol tarafına asılır, sahibinin ölümünde bu da hazineye verilirdi, berat harcı 50 kuruştur. Sultan Abdülaziz, 1862 yılı Bursa gezisi sırasında Osman Gazi'nin türbesine kendi eliyle murassa‘ nişân-ı Osmânî asmıştı. Bu nişanın orta kısmı yazılarını çeviren çemberde yeşil mine yerine yirmi yedi adet zümrüt vardır. Bu şemse halen Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Dairesi'nde (nr. 2/ 1029) teşhir edilmektedir.

II. Abdülhamid döneminde önceki nişanların kullanılması sürdü. Ancak II. Abdülhamid kadınlara verilmek üzere yeni bir nişanın ihdasını gerekli görmekteydi. Bunun ortaya çıkmasında Batı'daki örnekler etkili olmuştur. "Şefkat nişanı" adı verilen bu nişan 16 Receb 1295 (16 Temmuz 1878) tarihli nizamnâmeyle tanıtıldı. Nizamnâmenin beşinci maddesinde bunun savaş zamanlarında, deprem, yangın ve su baskını gibi olaylarda devlete ve millete hizmet eden kadınlara verileceği ve üç rütbeden ibaret olacağı belirtilmişti. Birinci ve ikinci şefkat nişanları murassa‘ idi. Üç rütbenin tam ortasında II. Abdülhamid'in "el-gāzî" unvanlı tuğrası ve bunun biraz altında "1295" (1878) tarihi vardır. Tuğra evini çeviren yeşil çember üzerinde "insâniyyet, muâvenet, hamiyyet" kelimeleri yer alır.

22 Zilhicce 1295 (17 Aralık 1878) tarihli iradeyle nişân-ı âlî-i imtiyâz çıkarıldı. Bu nişan ilmiye, mülkiye ve askeriye sınıflarında fevkalâde hizmeti görülenlere mahsustu. Verilmesi için padişahın iradesi gerekiyordu. Nişan iki parça ile bir adet şemseden ibarettir. Bu nişanlar altından olup murassa‘ ve her biri beşer şualı sekiz şubeden oluşuyordu, ortası da yüksek bir güneş şeklindeydi. Nişanın şemsesi göğsün sol tarafına ve orta kıtadaki nişan boyna asılır, küçük kıtadaki nişan ise kordonun ucuna bağlanır, kordon da sağdan sola uzanırdı. Nişan sahibinin ölümünde takılmamak şartıyla ailenin en büyük evlâdına bırakılırdı. Nişanın tam ortasına II. Abdülhamid'in "el-gāzî" unvanlı tuğrası ve bunun altında "1295" (1878) tarihi konulmuştur. Göbek çemberinin etrafında yine "hamiyyet, gayret, şecâat, sadâkat" kelimeleri yer alır. Bu nişan oldukça itibarlı idi ve krallara, hükümdarlara verilmişti. Ayrıca üstün hizmeti görülen Osmanlı devlet adamlarına bizzat padişah tarafından takılıyordu.

II. Abdülhamid, bunların dışında 18 Ağustos 1309 (30 Ağustos 1893) tarihli irâde-i seniyyesiyle hânedân-ı Âl-i Osmân nişanı ihdas etti. Nişan altından ve beyzî şeklinde olup ortasındaki levhada II. Abdülhamid'in "el-gāzî" unvanlı tuğrası vardır. Nişan imtiyazlı bir nitelik taşımaktaydı. Nizamnâmede bunun hânedan tarafından uygun bulunacak kişilerle devlete fiilen ve mânen yardım eden ecnebi hükümdarlara, hânedan erkânına, padişaha üstün hizmette bulunan yüksek dereceli memurlara verileceği belirtilmişti. II. Abdülhamid, hânedanı öne alan bu yeni nişan yanında Osmanlı Devleti'nin kurucu atasına atfen Ertuğrul nişanı da çıkarmak istedi. Nizamnâmesi yapıldığı halde (25 Şubat 1903) daha sonra bundan vazgeçildi.

Sultan Mehmed Reşad, 7 Cemâziyelevvel 1328 / 3 Mayıs 1326 (17 Mayıs 1910) tarihli bir emirle maarif nişanı çıkardı. Nişan üç rütbeliydi ve kaydıhayat suretiyle veriliyordu. Bu nişan eğitim işiyle uğraşanlara, ilim, mârifet ve sanat alanında başarı gösterenlere yönelikti ve üç rütbesi gümüştendi. Yine bu dönemde meziyet ve ziraat liyakat nişanlarının çıkarılmasının düşünüldüğü, nizamnâmelerinin yayımlandığı, fakat bu nişanların hazırlanmadığı anlaşılmaktadır. Tasarıya göre meziyet nişanı Osmânî ve Mecîdî nişanlarının yerini alacaktı. Ziraat liyakat nişanının 29 Haziran 1912 tarihli nizamnâmesinden Fransız modeli üzere hazırlanmış olduğu dikkati çeker. Bu dönemde Meclisi Meb‘ûsan âzalarına mahsus bir

nişanın da çıkarıldığı bilinmektedir. Bu nişan altın üzerine beyaz mineli, ortasındaki hilâlde “1332/1335” tarihleri bulunmaktaydı.

Cumhuriyet devrinde Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından 26 Kasım 1934 tarihinde kabul edilerek Resmî Gazete’de 29 Kasım 1934 günü yayımlanan 2590 sayılı kanunun 2. maddesiyle sivil rütbe ve nişanlar ve madalyalar kaldırıldı ve bunların kullanılması yasaklandı. Harp madalyalarının bundan müstesna olduğu, Türkler’in yabancı devlet nişanları taşıyamayacakları belirtildi. Ancak daha sonra bu kanun yumuşatıldı. Cumhuriyet döneminde uzun süre tek madalya mevcuttu (İstiklâl madalyası). 1983’te üç nişan ihdas edildi. Devlet, Cumhuriyet ve Liyakat adlı bu nişanlar yabancılara verilmek üzere çıkarıldı (24 Ekim 1983 tarih ve 2933 sayılı kanun). Devlet nişanı devlet başkanlarına, Cumhuriyet nişanı yabancı ülke başbakanlarına, bakanlara ve dış temsilcilik mensuplarına, Liyakat nişanı ilim ve sanatta Türkiye Cumhuriyeti’nin uluslararası alanda tanıtılmasını ve yüceltilmesini sağlayan yabancılara yöneliktir.

Batı’da uygulandığı şekilde nişan ihdası diğer İslâm devletlerinde de özellikle XIX. yüzyıldan itibaren gerçekleştirilmiştir. İran’da Feth Ali Şah devrinde “nişân-ı Hurşîd, nişân-ı Şîr-i Hurşîd” adlı nişanlar mevcuttu. Bunlar İranlı önde gelen zümrelere ve yabancı elçilere, askerî görevlilere verilirdi. 1243’te (1827-28) nişân-ı Zafer ortaya çıktı. Bunu Muhammed Şah döneminde nişân-ı Timsâl-i Hümâyun takip etti (1271/ 1855). Daha sonra gerek hânedan üyelerine gerek idarecilere, devlet adamlarına, valilere, elçilere yönelik yeni nişanlar ortaya çıktı. Nişân-ı Kuds, nişân-ı Mukaddes, nişân-ı Âfitâb bunlar arasında sayılabilir. Pehlevîler döneminde nişân-ı Pehlevî, nişân-ı Tâc-ı Îrân, nişân-ı Hümâyun gibi nişanlar mevcuttu. XX. yüzyılda askerî nişanlar olarak nişân-ı Zülfikār (1922), nişân-ı Liyâkat ve nişân-ı İftihâr çeşitli görevliler için ihdas edilmiştir.

Kuzey Afrika’daki İslâm ülkelerinde de benzeri nişanların varlığı bilinmektedir. Osmanlı idaresi altında iken bu kesimde Osmanlı tarzı nişanlar geçerliydi. Ancak bunlara farklı şekiller verilmişti. Tunus beyinin iftihar nişanı bu anlamda önemlidir. Ayrıca “nişânü’d-dem” adlı bir nişan daha vardır. 1860’larda Tunus’ta nişân-ı Ahdü’l-emân ortaya çıktı. 1875’te bunun murassa‘ şekli ihdas edildi. Tunus’un bağımsızlığını kazanmasından

sonra 1956’da nişân-ı İstiklâl, daha sonra nişânü’l-Cumhuriyyeti’t-Tûnisiyye hazırlanmıştır. Fas’ta nişan yerine “visâm” tabiri kullanılmıştır. Mısır’da Kral Fârûk döneminde birçok nişan ihdas edildiği bilinmektedir. Nişân-ı Muhammed Ali, nişân-ı İsmâil, Vişâhü’n-Nîl, Visâmü’l-Kemâl bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1315; BA, HH, nr. 15136; BA, Nişân-ı Hümâyun Defteri, nr. 2, s. 87; nr. 8; Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul’un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 314, 318, 319; Lutfî, Târih, VIII, 176; IX, 50; Meskûkât-ı Şâhâne İdaresi, 1396 Senesi Raporu, İstanbul 1921, s. 190-194, 231; İbrahim Artuk - Cevriye Artuk, Osmanlı Nişanları, İstanbul 1967; Muhammed b. el-Hoca, Ṣafaḥât min Târîḫi Tûnis (nşr. Hammâdî es-Sâhilî - el-Cîlânî b. Yahyâ), Beyrut 1986, s. 92-115; Metin Erüreten, Osmanlı Madalyaları ve Nişanları, Belgelerle Tarih, İstanbul 2001; Edhem Eldem, İftihar ve İmtiyaz: Osmanlı Nişan ve Madalyaları Tarihi, İstanbul 2004; İbrahim Artuk, “Nişân-ı Osmânî”, İstanbul Arkeoloji Müzeleri Yıllığı, sy. 10, İstanbul 1962, s. 76; J. M. Landau - Ch. Pellat, “Nis̱ẖān”, EI^2 (İng.), VIII, 57-62.

İbrahim Artuk

NÎŞÂN-ı HÜMÂYUN

(bk. TUĞRA).

NİŞANCI

Osmanlı bürokrasisinde Dîvân-ı Hümâyun üyesi olan üst düzey görevli.

Sözlükte “bir şeyi belli etmek için üzerine alâmet koymak” mânasına gelen Farsça nişân kelimesinden türemiş bir isim olan nişancı Osmanlı merkez teşkilâtında padişahın tuğrasını çeken, Dîvân-ı Hümâyun üyesi yüksek rütbeli bir memurdur. Osmanlı kaynaklarında tuğraî, tuğrakeş-i ahkâm, muvakki‘ ve tevkīî adlarıyla da geçer. Diğer Türk-İslâm devletlerinde de nişancılığa benzer memuriyetler bulunmaktadır. Büyük Selçuklular’da ve Anadolu Selçukluları’nda tuğraî, Memlükler’de kâtibü’s-sır (nâzırü’l-inşâ), İlhanlılar’da “uluğ bitigci” bu tür işleri yapmaktaydı.

Nişancılığın bir kurum olarak ne zaman ortaya çıktığı belli değildir. Ancak timar sisteminin Orhan Bey devrine kadar inmesi sebebiyle o dönemlerde timarla ilgili işlemleri yürüten bir görevlinin varlığı düşünülebilir. Orhan Bey döneminden intikal eden belgelerin tahlili, o devirdeki devlet işlerinin kitâbet usullerini iyi bilen bir kâtip zümresiyle bunları örgütleyen merkezî bir dairenin bulunduğuna işaret eder (İA, IX, 672). Bu döneme ait belgelerde Orhan Bey’in tuğrası da mevcuttur. II. Murad zamanında bizzat sultanın emriyle Mahmud Şirvânî tarafından Türkçe’ye tercüme edilen İbn Kesîr tarihinin Arapça metnindeki “muvakki‘” kelimesinin “nişancı” diye çevrilmesi bu tabirin XV. yüzyılın başlarında Osmanlılar tarafından kullanıldığını gösterir (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 214). Fâtih Sultan Mehmed’in teşkilât kanunnâmesinde nişancının vazifeleri, yetkileri, tayinleri ve gelirleri gibi hususların bulunması bu görevin bir kalem halinde tam anlamıyla teşkilâtlandığını ortaya koyar.

Osmanlı Devleti’nin ilk dönemlerinde nişancının idaresinde bulunan dar bir kâtip kadrosunun timar yanında idarî ve malî işlere ait bürokratik işlemleri de yürüttüğü tahmin edilebilir. Bütün bürokratik işlemlere nezâret eden nişancı, muhtemelen I. Bayezid devrinden (1389-1403) itibaren yetkilerinin bir kısmını Dîvân-ı Hümâyun bünyesinde faaliyet gösteren kâtiplere devretmiştir. Devletin büyümesine bağlı olarak işlerin artması ve çeşitlenmesi sebebiyle XV. yüzyılın başlarında malî işlemleri yürütmek

üzere ayrı bir kurum olarak defterdarlık, timar sisteminin gelişmesi ve merkeziyetçiliğin artması neticesinde Fâtih Sultan Mehmed döneminde (1451-1481) bürokrasinin üçüncü ayağı olan Defterhâne-i Âmire kurulmuştur.

Nişancılar, XVI. yüzyılın başlarına kadar profesyonel bürokratlar içinden değil ilmiye zümresi mensupları arasından inşâsı kuvvetli kişilerden seçilmiştir. Fâtih Kanunnâmesi'nde nişancılığa dâhil ve sahn müderrislerinin tayin edilmesi maddesi yer alır. XVI. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı kalemiyesinde memurların yetişme usullerinde meydana gelen uzmanlaşma sonucunda nişancılar daha çok profesyonel bürokratlar arasından tayin edilmeye başlanmıştır. Nişancılar sancak beyi ya da beylerbeyi pâyesiyle tayin edilebilirdi. Bazı durumlarda nişancılıkla kubbe vezirliği birleştirilerek tek kişinin uhdesine verilmekteydi. Güvenilir kişiler sayılan nişancılarla defterdarlar göreve seçildiklerinde kendilerine diğer Osmanlı ricâlinin aksine memuriyetleriyle ilgili berat verilmez, bunlar yalnızca hükümdarın şifahî emriyle tayin edilirlerdi.

Hayatının önemli bir kısmını nişancılık bekleyerek geçiren Gelibolulu Mustafa Âlî, Menşeü'l-inşâ'da nişancı seçilebilmenin şartlarını şöyle ifade eder: "Nişancı seçilebilmek yazı yazmada eskiliğe bağlı değildir; bu makam bazan ulemâya, bazan münşîlere verilmiştir; münşîlik görevinde bulunan kişinin Acem ve Buhara padişahlarından mektup gelse tercüme edebilecek durumda olması gerekir; hak kazanmış

olanlar ortaya çıkmadığında kadılardan ve müderrislerden birine, lâyığı yoksa İran ve Arabistan'da araştırılıp hak edene verilmesi gerekir" (Aksoyak, sy. 19 [2006], s. 185-209). Nişancılığa XVIII. yüzyıl öncesinde genellikle reîsülküttâblıktan, defter eminliğinden, baş defterdarlıktan ve diğer defterdarlıklardan tayinler yapılmaktaydı (BA, A. RSK, nr. 1484, s. 63, 116; BA, KK, nr. 257, s. 84), XVIII. yüzyıldan itibaren yıllık tayin sisteminin (şevval tevcihatı) başlamasıyla birlikte düşük dereceli hâcegânlardan nişancı olanlara rastlanır. XVIII. yüzyıl öncesinde nişancılıktan vezîriâzamlık, mîr-i alemlik, kaymakamlık, beylerbeyilik ve sancak beylik gibi önemli görevlere yükselmek mümkünken bu yüzyıldan itibaren nişancılıktan düşük derecedeki hâcegânlıklara tayinler yapılmaya başlanmıştır. Yine XVIII. yüzyıl öncesinde nişancılıktan doğrudan doğruya

defter emini olan kimseye rastlanmazken bu yüzyılda altı kişi nişancılıktan defter eminliğine getirilmiştir. Bu durum, daha önce defter eminliğinden üst bir makam olan nişancılığın kâğıt üzerinde yerini muhafaza etmesine rağmen önemini kaybettiğine işaret eder. XVIII. yüzyıl ortalarında nişancılar, şevval tevcihatına tâbi olan hâcegân rütbesindeki memur grubuna dahildi. Dört kısma ayrılan hâcegân memuriyetlerinin birinci kısmını teşkil eden üç defterdarla nişancı, reîsülküttâb ve defter emininin mansıbına “menâsıb-ı sitte” denilirdi (Mustafa Nûri Paşa, II, 90).

Nişancının başlıca görevi ferman, nâme, ahidnâme ve berat gibi belgelerin üzerine padişahın tuğrasını çekmekti. Nişancılar kendi dairelerinin yanı sıra Dîvân-ı Hümâyun’da da tuğra çekerler ve işleri fazla ise kubbe vezirlerinin en kıdemsizi kendilerine yardım ederdi. Fâtih Kanunnâmesi’nde vezirlerin tuğra çekilmesinde yardım etmelerinin kanun emri olduğu belirtilir. Nişancılar, XVIII. yüzyılın başlarına kadar devlet kanunlarını iyi bilen ve gerektiğinde yeni kanunlar teklif edebilen görevliler olduğundan “müftî-i kānun” (müftiyân-ı kavânîn-i pâdişahân) ismiyle de anılırdı. Kanunnâmelerde Osmanlı kanunlarının ve sultana ait merasimlerin nişancılardan sorulduğu ifade edilir (Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 516). Nişancılar teşkilât ve teşrifat kanunlarının derlenmesinden ve muhafazasından sorumluydu. Fâtih Kanunnâmesi’nin hazırlanmasında nişancılıktan vezîriâzamlığa yükselen Karamânî Mehmed Paşa’nın, Kanûnî Sultan Süleyman dönemindeki kanunlaştırma hareketlerinde Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi’nin, XVII. yüzyılın ikinci yarısında teşkilât ve teşrifat kanunlarının derlenmesinde Tevkiî Abdurrahman Paşa’nın önemli rolleri olmuştur. Âlî Mustafa Efendi, şeyhülislâm nasıl şeriat konusunda fetva veriyorsa nişancının da örfî hukukta son sözü söylediğini belirtir (Fleischer, s. 96).

Osmanlı devlet teşkilâtında en çok dikkat edilen konulardan biri, devletin vergi ve askerî sisteminin esasını teşkil eden tahrir defterlerinin tashihiydi. Timar ve arazi ihtilâflarında Defterhâne-i Âmire kayıtlarına göre hüküm verildiğinden ve tahrir defterlerindeki kayıtlar kesin delil kabul edildiğinden bunlar titizlikle saklanır, gereken tashihler ancak nişancı tarafından yapılabilirdi. Tahrir defterleri üzerinde nişancı dışında vezîriâzam ve kaptan paşanın da tashih yaptığı dikkati çeker. XVII. yüzyıldan itibaren nişancılığın öneminin giderek azalmasına rağmen imparatorluğun son

devirlerine kadar söz konusu defterlerdeki kayıt tashihleri onların denetiminde kalmıştır (TK, TD, nr. 29, vr. 24a). Tahrir defterlerinde kayıt tashihi yapılması için ya ilgili evrakın üzerine buyuruldu yazılır (BA, A. DFE, dosya nr. I/95) ya da nişancıya hitaben ferman gönderilirdi (BA, A. NŞT, nr. 804, s. 6, 12; BA, Tahvil Defterleri, nr. 13, s. 4-57; nr. 22, s. 136, 140-141). Tashih için nişancıya hitaben yazılan fermanın tuğrası bizzat vezîriâzam tarafından çekilirdi. Nişancı bu fermanın arkasının bir köşesine "Defteri gele" cümlesini yazarak defter eminine gönderirdi. Defterhâne kesedarı istenen defterle fermanı nişancıya getirir, o da tashihten sonra defteri geri gönderip fermanı kendi dairesinde saklardı (Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 515). Bu tashihlere "tevkiî kalemiyle tashih" denilirdi. Yeni tahrirlerin yapılmaması sonucu XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren timarların gelirlerinin azalması sebebiyle bir kısım timar sahiplerinin iki üç kılıç birden tasarruf etmeye başlaması nişancının özellikle icmâl defterleri üzerinde yaptığı tashihleri arttırmıştır. Timar sahiplerinin fazla olan kılıç timarlarının tahrir defterlerindeki yeri hisse olarak nişancı tarafından tashih edilirdi (TK, TD, nr. 212, vr. 76b; nr. 315, vr. 16a; nr. 334, vr. 23b; nr. 355, vr. 45a). Nişancıların, seferler sırasında ordudaki bürokratik işlemleri idare etmek için görevlendirildikleri de bilinmektedir. XVI. yüzyılın sonlarına kadar padişahın katıldığı seferlerde bulunmaları kanun gereğiydi.

1007 Şevvalinde (Mayıs 1599) Vezîriâzam Damad İbrâhim Paşa'nın Uyvar seferine çıkışında yeniçeri ağası ve diğer önde gelen devlet ricâlinin onunla birlikte gitmesi emredilince Nişancı Okçuzâde Mehmed de ilk defa padişahın bulunmadığı bir sefere katılmış, bundan sonra da nişancılar serdâr-ı ekrem ve vezîriâzamların maiyetinde seferlerde yer almıştır. Böyle durumlarda nişancı tarafından merkezde bulunan sadâret kaymakamına baş taraflarına tuğra çekilmiş boş ahkâm kâğıtları gönderilirdi. Aynı şekilde nişancının sefere gitmediği zamanlarda da serdarlara nişancı tarafından tuğraları çekilmiş boş ahkâm kâğıtları verilirdi.

Fâtih Kanunnâmesi'ne göre nişancılık vezirlik, kazaskerlik ve başdefterdarlıktan sonra merkezî idaredeki en büyük makamdı. Nişancı Dîvân-ı Hümâyun'un aslî üyelerinden olup sadırda oturur, teşrifatta vezir veya beylerbeyi rütbesinde ise defterdardan önce, sancak beyi rütbesinde ise defterdardan sonra gelirdi ve elkābı defterdarınki gibiydi. XVI. yüzyılda

defterdar ve nişancı hakkında şu elkāb kullanılırdı: “İftihârü’l-ümerâ ve’l-ekâbir müstecmi-i esnâfü’l-meâlî ve’l-mefâhir zü’l-kadri’l-etem ve’l-fahrü’l-eşem el-muhtas bi-mezîdi inâyeti’l-meliki’s-samed tuğra-yi şerîfim hizmetinde olan ...” (Feridun Bey, I, 9). Nişancıya havale edilen evraklarda ise “izzetlü nişancı efendi” diye hitap edilirdi. Bazan ilmine veya kıdemine hürmeten sancak beyi rütbesindeki nişancıların teşrifatta başdefterdarların üzerinde tutulduğu olabiliyordu. Meselâ II. Bayezid döneminin (1481-1512) meşhur nişancısı Tâcîzâde Câfer Çelebi, selefleri defterdarların altında iken derece itibariyle defterdarın üzerinde mevki almıştı. XVI. yüzyılın en büyük bürokratlarından Koca Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi nişancılık yaptığı esnada defterdarlığa tayin edilen Nevbaharzâde, kanuna göre davet ve teşrifatta nişancının üzerinde yer alması gerekirken kendisi bir ara Celâlzâde’nin devatdarlığını yaptığı için eski âmirinin üstünde yer almayı reddetmiş, Kanûnî Sultan Süleyman da divanda nişancı ile defterdardan hangisi kıdemli ise onun diğerinden önce gelmesini emretmişti (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 221-222). Bu usul daha sonra kanun olmakla birlikte XVII. yüzyılda bazan aynı derecede olan nişancı ile defterdarlardan liyakat ve şahsî meziyetleri üstün olanlar protokolde öne çıkardı. XVII. yüzyılın ikinci yarısına ait Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi’nde nişancıların teşrifatıyla ilgili bilgiler yer alır. Burada vezirliği olan nişancının “vüzerâ-i izâm silkine” dahil olduğu, eğer Rumeli beylerbeyiliği pâyesi varsa beylerbeyi merasimi icra edileceği,

kendisinden kıdemli Rumeli pâyesinde olan beylerbeyiler dışındaki bütün beylerbeyilerden ve kazaskerlerden önce geleceği, bu pâye ile Dîvân-ı Hümâyun’a vezirlerle birlikte girip çıkacağı kaydedilir. Eğer beylerbeyilik pâyesi yoksa kendisine “nişancı bey” denir, divana diğer ümerâ gibi girer, ancak teşrifatta taht kadılarından önce gelir, diğer divan hâcegânı gibi mücevveze ve soft üst ile lokmalı kutnî ve iç kaftanı giyerdi (a.g.e., s. 219).

Nişancılar vezirlik rütbesi almamışlarsa arz günleri padişahın huzuruna giremez, sadece göreve tayin edildikleri zaman huzura girip padişaha şükranlarını sunabilirlerdi. Nişancıların çocukları beylerbeyilerin çocukları gibi 45 akçe ile müteferrika olurdu (Fâtih Sultan Mehmed, s. 12). Dîvân-ı Hümâyun’da yemek yenildiğinde nişancı ilk dönemlerde vezirlerin, daha sonraları sadrazamın sofrasında yer alırdı. Bayramlarda huzura girip el öpen devlet ricâli arasındaydı.

Hemen hemen bütün resmî devlet merasimlerine katılan nişancılar mevlid, sancak ihracı, ramazan iftarları, hânedan mensupları cenazesi ve bayramlaşmalar gibi törenlerde yer alırdı. Nişancı, defterdar ve defter eminiyle birlikte selimî ve erkân kürk, kadife şalvar, çerkesî filar ve abâyî giyip “divan rahtı” adı verilen gümüşlü eyer takımlı atıyla merasimlere katılırdı (BA, BEO, Sadâret Defterleri, nr. 346, s. 28; nr. 347, s. 17). Sadrazam tayinleri sırasında yapılan merasimlere de iştirak eder, defterdar, defter emini, şehremini, başmuhasebeci gibi memurlarla birlikte ona da hil‘at (hil‘at-i sâde) verilirdi (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 124).

Nişancıların gelirleri arasında tasarruf ettikleri haslar önde gelirdi. XVI. yüzyıl başlarında nişancıların vazifelerine karşılık tasarruf ettikleri haslarının kıymeti 180.000 akçeydi. Celâlzâde Mustafa ilk defa nişancı tayin edildiğinde kendisine 180.000 akçelik has bağlanmış, fakat liyakatinden dolayı daha önce görülmemiş şekilde tasarrufundaki hassın değeri 300.000 akçeye çıkarılmıştı. Tevkiî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi’nde nişancı haslarının 400.000 akçeden fazla olacağının zikredilmesinden anlaşılacağı üzere bu hasların kıymeti zamanla artmıştır. Nişancıların, has gelirlerine ilâveten Eflak ve Boğdan voyvodalıkları ile Erdel krallığı tayini esnasında bu tevcihattan muayyen tahsisatları vardı. Ayrıca kendi dairelerinde tahrir edilen evraktan alınan resmî harçlardan hisseleri mevcuttu (a.g.e., s. 220-221). Et, ekmek, hayvanları için ot ve arpa ile odun, kar ve buz gibi ihtiyaçları devlet tarafından karşılanırdı.

Nişancının emrinde Dîvân-ı Hümâyun kâtipleriyle reîsülküttâb çalışırdı. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren Paşa Kapısı (Bâb-ı Âsafî / Bâbıâli) tedrîcî olarak Dîvân-ı Hümâyun’un yerine devlet işlerinin hallinde yeni bir idare merkezi haline gelince Dîvân-ı Hümâyun bünyesinde faaliyet gösteren bazı bürokratik kadrolar Bâb-ı Âsafî’ye aktarıldı. Bâbıâli bünyesindeki reîsülküttâb, sadâret kethüdâsı ve beylikçi gibi vazifeliler en önemli bürokratlar haline geldi. Reîsülküttâblık nişancının yerine bürokrasinin âmiri oldu. Bu tarihlerden itibaren nişancılık, bir iktidar kaynağı olmaktan ziyade kadim bir makam olması dolayısıyla devlet teşkilâtındaki nüfuzunu ve teşrifattaki yerini korumuş, ilgasına kadar nişancılar Dîvân-ı Hümâyun’un aslî üyesi olarak kalmış, reîsülküttâblar merkezî bürokrasinin fiilî âmiri haline gelmelerine rağmen teşrifatta onun altında tutulmuştur.

Defterhâne-i Âmire'nin âmiri olan defter emini daha önce emri altında olduğu nişancı ile zamanla eşit hale gelmiş ve onun işlerinin bir kısmını devralmıştır. 1836'da nişancılığın kaldırılmasından sonra tuğra çekme işleri defter eminine verilmiştir. Önemli işlere dair fermanların üzerine Bâbıâli, diğerlerine defter emini tarafından tayin edilen tuğrakeşler tuğra çekmeye başlamıştır (a.g.e., s. 227). Nişancılığın 1836'da tamamen kaldırılıp kaldırılmadığı veya üzerinden sadece tuğra ile ilgili işlerin mi alındığı açıkça belli değildir. Bu tarihlerden 1908'e kadar tahrir defterlerindeki tashihlerin yine "tevkī'" imzasıyla nişancılar tarafından yapıldığı görülmektedir. Bu durum, nişancılığın imparatorluğun son zamanlarına kadar mevcudiyetini koruduğunu göstermektedir (TK, TD, nr. 39, vr. 119b; nr. 99, vr. 145b; nr. 102, vr. 67b; nr. 340, vr. 3a). Amasyalı Hüseyin Hüsâmeddin'in nişancı biyografilerini ihtiva eden Nişancılar Durağı ve Osmanlı Meşâhiri adlı bir eseri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A. RSK, nr. 1484, s. 63, 116; nr. 1497, s. 8; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 14927; BA, A. DFE, dosya nr. I/95; BA, A. NŞT, nr. 804, s. 6, 12; BA, Tahvil Defterleri, nr. 13, s. 4-57; nr. 22, s. 136, 140-141; BA, KK, nr. 217, s. 185; nr. 257, s. 84; nr. 673, s. 5; nr. 1767, vr. 10b, 11a, 12b, 33b; nr. 1863, s. 111, 134, 208; nr. 1902, s. 270; BA, BEO, Sadâret Defterleri, nr. 346, s. 28; nr. 347, s. 17; TK, TD, nr. 29, vr. 24a; nr. 39, vr. 119b; nr. 99, vr. 145b; nr. 102, vr. 67b; nr. 212, vr. 76b; nr. 215, vr. 43a; nr. 315, vr. 16a, 19b; nr. 334, vr. 23b; nr. 340, vr. 3a, 9a; nr. 345, vr. 12a; nr. 355, vr. 45a; nr. 365, vr. 5a; nr. 368, vr. 2b; Buyuruldu Mecmuası, TTK Ktp., nr. Y. 70, vr. 6b, 69b-70a; Fâtih Sultan Mehmed, Kanunnâme-i Âl-i Osman (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 6-9, 12, 16; II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (haz. Feridun Emecen - İlhan Şahin), İstanbul 1994, tür.yer.; Feridun Bey, Münşeât, I. 9, 10; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 76, 84; Tevkiî Abdurrahman Paşa, Kanunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde), s. 515-516; Abdullah b. İbrâhim, Vâkıât-ı Rûzmerre, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1223, I, vr. 215b; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i

Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, tür.yer.; Münşeât Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3363, vr. 15a-b, 28a; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-ı Sultan Mustafa-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 46a-b, 48b, 58a, 83b-84a, 146b, 149a-b, 174b, 177a-b, 202b, 268b; Ahmed b. Mahmûd, Târih, Berlin Preussische Staatsbibliothek, Orientalische Abteilung, nr. 1209, vr. 295b-296a, 315a, 341b; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, II, 90; Hüseyin Hüsâmeddin, Nişancılar Durağı, İSAM Ktp., nr. 12898; Uzunçarşılı, Medhal, s. 97, 117, 365-366; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; Spuler, İran Moğolları, s. 365; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990, II, 112-114; J. Matuz, Das Kanzleiwesen Sultan Süleymāns des Prächtigen, Wiesbaden 1974, tür.yer.; Feridun M. Emecen, "Sefere Götürülen Defterlerin Defteri", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 241-268; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 29-50; C. H. Fleischer, Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı (trc. Ayla Ortaç), İstanbul 1996, s. 96-98, 182-183, 201, 222, 225, 228, 236-237; Erhan Afyoncu, Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmire (XVI-XVIII. Yüzyıllar) (doktora tezi, 1997), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Filiz Karaca, Tanzimat Dönemi ve Sonrasında Osmanlı Teşrifat Müessesesi (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19-30; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001, tür.yer.; İ. Hakkı Aksoyak, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Menşeü'l-inşâ'sı", Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 19, Niğde 2006, s. 185-209; M. Tayyib Gökbilgin, "Nişancı", İA, IX, 299-302; Halil İnalcık, "Reisülküttâb", a.e., IX, 672; Nejat Göyünç, "Tevkî", a.e., XII/1, s. 217-219; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kâtip", DİA, XXV, 50.

Erhan Afyoncu

NİŞANCI MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul’da XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Fatih’te Nişanca caddesi üzerinde yer alan ve bânisine nisbetle Nişancı, Nişancı Paşa, Cedîd Nişancı Mehmed Paşa, Boyalı Mehmed Paşa gibi adlarla da anılan külliye cami, türbe, iki medrese, sebil ve hazîreden ibaretken bunlara daha sonra bir

zâviye / tekke ilâve edilmiştir. Medreselerle tekkesi günümüze ulaşmamıştır. Yapıyı III. Murad devri kubbe vezirlerinden Mehmed Paşa (ö. 1003/1594) son iki nişancılığı arasında ikinci vezir iken yaptırmıştır.

Cami. Kapısı üzerindeki kitâbesine göre 992 (1584) yılında inşasına başlanarak 997’de (1589) tamamlanmıştır. Mimar Sinan’ın eserlerini bildiren Tezkiretü’l-bünyân ve Tezkiretü’l-ebniye’de yer almamakla birlikte Tuhfetü’l-mi‘mârîn’de ona ait gösterilmektedir. Ayrıca Evliya Çelebi, Sinan yapısı olduğundan bahisle, “Selâtin camileri kadar mükellef ve mükemmel bir camidir” demektedir. Mimar Sinan 996’da (1588) ölmüş, cami ise ertesi yıl bitirilmiştir. Kaynaklarda genellikle Sinan tarafından başlanıp kalfalarından biri tarafından tamamlandığı belirtilen eser Aptullah Kur’an’a göre Dâvud Ağa’nındır. Sinan’ın son zamanlarına rastlayan camiyi onun üslûbunu devam ettiren Dâvud Ağa’nın tamamlamış olması en güçlü ihtimaldir.

Klasik Osmanlı mimari üslûbunun en güzel örneklerinden biri olan camide sekizgen şema değişik bir şekilde uygulanmıştır. Merkezî mekân dört yönde açılarak klasik dörtgen kalıp genişletilmiştir. Mekân bütünlüğü Sinan’da daha önce rastlanmayan bir şekilde sağlanmış ve tabhânelerdeki gibi yan odalar da yeniden devreye girmiştir. Sinan’ın son dönem camilerinde uyguladığı görülen mihrabın dışarı taşırılması, burada sadece kıble çıkıntısı ile sınırlı kalmayıp yan sahınlara tekabül eden açıklıkta bir basamak daha geri çekilip kademelendirilmek suretiyle denenmiştir.

Son cemaat yerine açılan cümle kapısının her iki yanında yer alan kitâbelerde caminin, III. Mustafa zamanında Mehmed Paşa'nın torunu Şükrullah Efendi tarafından 1180 (1766-67) yılında, II. Mahmud zamanında da Şeyhülislâm Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi tarafından 1835'te esaslı onarımdan geçtiği yazılıdır. İlk onarım Fâtih Camii'nin yıkılmasına sebep olan 1766 depreminin camide az hasara sebep olduğunu veya daha önceden başlanılan tamirin bu tarihte bitirildiğini gösterebilir. 1958 yıllarında Vakıflar İdaresi ve son yıllarda halkın desteğiyle yapılan tamirlerle yapı özgün mimarisini günümüze kadar korumuştur.

Revaklı avlu duvarı taş tuğla, diğer kısımları tamamen kesme taştan inşa edilen caminin iki yan kapıdan girilen avlunun ana cadde üzerinde bir dış kapısı daha vardır. Kuzeydoğu köşesi yol genişletme sebebiyle kesilen avluyu üç yönden kuşatan revaklar kubbelerle örtülmüştür. Avludaki kurşun kaplı piramidal külâhlı sekizgen şadırvanda herhangi bir süsleme kalmadığı için bunu tarihlendirmek zordur. Beş birimden meydana gelen son cemaat revakının orta gözü aynalı tonoz, diğerleri kubbe ile örtülmüştür. Üzerinde inşa tarihini veren dört satırlık kitâbenin yer aldığı cümle kapısı mukarnaslıdır. Yine burada mihrap nişleri ve harime geçişleri olmayan, erken devir mimarisini hatırlatan tabhâne kapıları vardır. Sağdaki mihrabın üstünde mescid inşası, soldakinde ise namazla ilgili hadisler yazılıdır. Son cemaat yerinden girilen, içinde bir kuyu ile altında bir mahzenin bulunduğu soldaki tabhâne odası bugün depo olarak kullanılırken diğer oda caminin içinden geçilen bir çalışma mekânı şeklinde düzenlenmiştir.

Cami, ortada sekiz ayak üzerine oturan merkezî kubbenin dört yönde daha büyük ve derin, dört köşede daha küçük tutulmuş yarım kubbelerle desteklenmesiyle oluşan bir örtü sistemine sahiptir. Taşıyıcılarla sınırlanan mekân içte tamamen, dışta ise kıble yönünde iki köşedeki kademeli düzeniyle belli olmaktadır. İçte yanlardaki yarım kubbe ile örtülü birimleri zemin katta iki açıklıklı bir revakla orta hacimden ayırmak ve mermer şebekeli galerileri bunların üzerinde dolaştırmak yapıya özgü bir uygulamadır. Kasnağı bol pencereli kubbe etrafında dördü büyük, dördü daha küçük sekiz yarım kubbe ile yapıya genişlik verilmiş ve kubbenin derinliği arttırılmıştır. Ana kubbeye pandantiflerle, köşelerdeki kubbelere mukarnaslı pandantiflerle, dört yöndeki yarım kubbelere istiridye

tromplarla geçilmiştir. Büyük yarım kubbelerin içinde beşer, küçüklerde ise üçer pencere vardır. Üç sıra pencerelerle aydınlanan camide zemin kattakiler dikdörtgen, üstteki iki sıralı pencereler biri büyük, diğeri daha küçük olmak üzere sivri kemerli ve revzenlidir. Kıble tarafındaki alçı pencereler renkli camlarla donatılmıştır. Kubbe içi pencere üstleri palmet ve rûmî motifli kalem işleri ve her kubbenin göbeği yazı ile süslenmiştir. Zemin kat pencerelerinin alınlıklarında yazılı esmâ-i hüsnâ bütün camiyi dolanarak son cemaat yerindeki dış pencerelerde son bulmaktadır. Ahşap pencere kanatları harap olduğundan bir kısmı depolara kaldırılmıştır. İznik çiniciliğinin parlak bir devrinde yapılmasına ve aynı döneme ait başka yapılarda zengin çini süslemeler kullanılmasına rağmen burada hiç çini kullanılmamış

olması şaşırtıcıdır. Mermer mihrapla geometrik şebekeli, külâhının altın kabartma yıldızlarla süslendiği zarif minber devrin eseridir. Üzerindeki mihrap âyetinin palmetlerle taçlandırıldığı mukarnaslarla süslü mihrabın köşelerine renkli mermerden birer kum saati yerleştirilmiştir. Kıble duvarının her iki köşesinde, yanlarındaki pencere boşluğu ve duvar içinden geçen taş merdivenlerle çıkılan vaaz kürsüleri somaki mermerden inşa edilmiştir. Caminin sarkıtlı mukarnaslı tek şerefeli minaresi kuzeybatıda yapı kitlesi içine yerleştirilmiş, kuzeydoğuda bunun simetriğine mahfil merdiveni yapılmıştır.

Medrese. Hadîkatü'l-cevâmi'de külliyenin tahtanî ve fevkanî iki medresesinin olduğu, yanındaki hankahın vakfın gelirleriyle paşanın vasiyeti üzerine yaptırıldığı ve şadırvan avlusunda bir kuyunun bulunduğu yazılıdır. Kuyu bugün son cemaat yerinin önünde hâlâ durmaktadır. Günümüzde mevcut olmayan medresenin caminin batı tarafındaki boş arazide yer aldığı tahmin edilebilir. 1001 (1592-93) yılında tamamlanıp öğretime başlayan medreselerin her ikisinde de birer kişilik on altı oda mevcutken 1914 teftiş heyeti raporunda tahtanî medresenin on dokuz odası bulunduğu kaydedilmiştir. Yine Hadîka'da medreselerin 1835'te Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi'nin yaptırdığı cami onarımı sırasında tamir edildiği yazılıdır. Medrese 1847'de vakfın mütevellisi İstanbul kadısı Kevâkibîzâde Mehmed Said Efendi tarafından esaslı bir tamir geçirmiş, bunu XIX. yüzyılın sonlarında iki tamir daha izlemiştir. Her iki medrese 1914'te artık bütünüyle harap olduğundan kadro dışı bırakılmıştır.

Tekke. İstanbul ve çevresindeki önemli tekke, zâviye ve hankahların bulunduğu yerleri gösteren 1 Muharrem 1199 (14 Kasım 1784) tarihli bir belgede yapı "Nişancı-yı Cedîd Camii derûnunda Bülbülcüzâde Efendi Tekyesi" ifadesiyle yer almıştır. Ne zaman yapıldığı bilinmeyen tekke, Halvetî Abdülahad Nûri'nin halifesi ve ilk postnişin olan Bülbülcüzâde Şeyh Abdülkerim Fethi Efendi'nin ölüm tarihinden (1106/ 1694) yola çıkılarak XVII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilebilir. Hadîka'da 1835'te Mekkîzâde tarafından zâviyenin de tamir ettirildiği kayıtlıdır. Son şeyhinin ölüm yılı olan 1905'e kadar takip edilebilen tekke muhtemelen bu bölgeyi yok eden yangınlardan birinde ortadan kalkmıştır.

Türbe. Kapısının üzerinde bânisinin yazmış olduğu manzum kitâbeye göre sekizgen planlı ve kubbeli yapıyı Mehmed Paşa sağlığında yaptırmış, 1003'te (1594) ölümü üzerine buraya defnedilmiştir. Caminin kuzeydoğusunda iki avlu kapısı arasında yer alan türbe tamamen kesme taştandır. Mermerden, baklavalı başlıklı dört sütuna oturan revak kısmında üzeri beyaz-kırmızı taşlardan palmet motifli geçmeli kemerli giriş kapısının iki yanında da birer niş yer almaktadır. Alt kat pencereleri mermer söveli, üst kattakiler petek şebekeli olan türbenin içi oldukça sadedir. Birçok kaynakta iki olarak belirtildiği halde günümüzde türbede sadece paşaya ait ahşap sanduka mevcuttur. Cami ile birlikte inşa edilen, üç pencereden ibaret olan, üzeri açık yazlık sebil türbenin önündeki avlu duvarındadır. Dış cephesi mermerle kaplı sebilin pencereleri basit demir şebekelidir. Pencerelerin iç kısımlarındaki mermer kurnalar hâlâ mevcuttur. Türbenin güneyinde ve kuzeyinde küçük birer hazîre vardır. Evliya Çelebi hazîrede Nişancı Mehmed Paşa'nın damatları Kınalızâde Fehmi Mehmed Efendi ile Bostanzâde Küçük Mehmed Efendi'nin, Kara Nişancı akrabasından Şah Mehmed Efendi'nin, Kınalızâde Ali Efendi'nin ve Abdullah Abdülkerimzâde'nin gömülü olduğunu bildirir. Ayvansarâyî'nin de belirttiği, külliye çevresinde zâviyesi bulunan Keskin Dede'nin kabri türbenin karşısındaki eski mezarlıktadır. Caminin avlu kapısı karşısında bu mezarlığın önünde 1208 (1793-94) tarihli Ebûbekir Ağa Çeşmesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 310, 366, 368, 375, 377; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 211-212; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 17; Sicill-i Osmânî, IV, 131; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 78-79; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, Ankara 1938, s. 11; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 74-76; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), I, 353-357; Nâzım Poroy, İstanbul'da Gömülü Paşalar, İstanbul 1947, s. 21; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 352-353; Tuhfetü'l-mi'mârîn (nşr. Rıfkı Melûl Meriç, Mimar Sinan Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler içinde), Ankara 1965, s. 26; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 175-177; Zakir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Akbatu), s. 62; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 227-229; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 335-337; a.mlf., Sinan: Ottoman Architecture and its Values Today, London 1993, s. 63-64; Ali Saim Ülgen, Mimar Sinan Yapıları, Ankara 1989, lv. 188; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 183-185; Doğan Kuban, İstanbul Yazıları (haz. Gülçin İpek), İstanbul 1998, s. 138-139; a.mlf., "Nişancı Mehmed Paşa Camii", DBİst.A, VI, 85-87; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 234-236; W. Müller-Wiener, İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 447-449; Ahmet Sacit Açıkgözoğlu, Osmanlı Camisinde Mihrab Önü Mekanı (doktora tezi, 2002), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 89-92; Gülru Necipoğlu, The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire, Princeton 2005, s. 408-415; Muzaffer Erdoğan, "Mimar Davud Ağa'nın Hayatı ve Eserleri", TM, XII (1955), s. 188; Selçuk Batur, "Osmanlı Camilerinde Sekizgen Ayak Sistemi", Anadolu Sanatı Araştırmaları, I, İstanbul 1968, s. 151-152; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hankahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 585; İ. Günay Paksoy, "Nişancı Mehmed Paşa Türbesi", DBİst.A, VI, 87.

Sema Doğan

NİŞANCIZÂDE MUHYİDDİN MEHMED

(ö. 1031/1621)

Osmanlı tarihçisi, fakih.

Kaynaklarda doğum tarihi 962 (1555) veya 968 (1560-61) olarak verilir. Tevkiî ve Rûmî nisbeleriyle anılmakta olup doğum yeri hakkında kesin bilgi mevcut değildir. Bazı kaynaklarda muhtemelen dedesiyle karıştırılarak Merzifon'da dünyaya geldiği ve daha sonra tahsil için İstanbul'a gittiği kaydedilirse de bu bilgi teyit edilememiştir. Babası Molla Nişancızâde Ahmed Efendi, dedesi Küçük Nişancı Ramazanzâde Mehmed Çelebi'dir. Osmanlı Müellifleri'nde Ramazanzâde Mehmed Kudsî Efendi adıyla kaydedilmiştir. Kâtib Çelebi ise Mehmed Kudsî Efendi'nin kardeşi olduğunu söyler. Hem babası hem dedesi dönemlerinin önde gelen âlimleri arasında yer alıp önemli devlet görevlerinde bulunmuş ve bazı eserler telif etmiştir. Nişancızâde Muhyiddin Mehmed anne tarafından Nakşibendî şeyhi Abdüllatif'in torunudur. Kanûnî Sultan Süleyman devri Nakşibendî şeyhlerinden Emîr Buhârî'nin damadı ve halifesi Mahmud Çelebi de Nişancızâde'nin anneannesinin babasıdır.

Hoca Sâdeddin Efendi'nin mülâzımlığını yapan Nişancızâde İstanbul'da tahsilini tamamladıktan sonra 990'da (1582) Başçı İbrâhim Medresesi'ne, 993'te (1585) Eyüp Cezerî Kasım Paşa Medresesi'ne müderris oldu, ardından hâriç rütbesini elde etti. 999'da (1591) Sahn pâyesiyle Fatma Sultan Medresesi'ne tayin edildi. 1002'de (1593) Sahn, Muharrem 1004'te (Eylül 1595) Sultan Selim medreseleri müderrisliğine getirildi, aynı yılın cemâziyelevvelinde (Ocak 1596) kadı olarak Bağdat'a gönderildi. Şevval 1006'da (Mayıs 1598) azledildi, Rebîülevvel 1008'de (Ekim 1599) Yenişehir kadılığına getirildi. Burada Muharrem 1009'a (Temmuz 1600) kadar görev yaptıktan sonra tekrar azledildi, Safer 1012'de (Temmuz 1603) Üsküdar kadılığına tayin edildi. Receb 1013'te (Aralık 1604) ayrıldığı bu göreve Zilhicce 1014'te (Nisan 1606) yeniden getirildi. Zilkade 1016'da

(Şubat-Mart 1608) azledildi. Şâban 1020'de (Ekim 1611) Halep, Cemâziyelâhir 1021'de (Ağustos 1612) Bağdat kadılıklarına getirildi, Muharrem 1022'de (Mart 1613) azledildi. Rebîülevvel 1025'te (Mart-Nisan 1616) tekrar Halep kadılığına, Cemâziyelâhir 1026'da (Haziran 1617) Mekke kadılığına nakledildi. Ancak Receb 1027'de (Temmuz 1618) bu görevden de ayrıldı. Safer 1031'de (Aralık 1621) Edirne kadılığına tayin edildiyse de görev yerine ulaşamadan yolda vefat etti. Naaşı İstanbul'a getirilerek Edirnekapı'da sur dışında bulunan Emîr Buhârî Tekkesi civarına defnedildi. Osmanlı Müellifleri'nde mezar yerinden hareketle İstanbul'da öldüğü belirtilir.

Eserleri. 1. Mir'âtü'l-kâinât. Yaratılıştan başlayarak Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının son yıllarına kadar gelen umumi bir tarihtir. Müellif Kanûnî'den sonrasının henüz telif edilmediğini, kendisinin de çok yaşlı olması sebebiyle bundan sonrasını yazamadığını belirtir. Muhtelif tarihlerden derlenerek sekiz kısım halinde telif edilen eserin kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunduğu gibi çeşitli baskıları da yapılmıştır (I-II, Bulak 1258, 1269; İstanbul 1290). Ayrıca A. Faruk Meyan tarafından Mir'ât-i Kâinât Dünya ve İslâm Tarihi adıyla sadeleştirilmiştir (I-II, İstanbul 1987). Kitabın telifinde tarih kitaplarının yanında siyer, tefsir, hadis, akaid, fıkıh ve edebiyata dair eser ve sözlüklerden de istifade edilmiştir. Ramazanzâde Nişancı Mehmed Bey'in, asıl adı Siyer-i Enbiyâ-i İzâm ve Ahvâl-i Hulefâ-i Kirâm ve Menâkıb-ı Âl-i Osmân olan ve Târîh-i Nişancı Mehmed Paşa (Târîh-i Nişancı) diye bilinen eserinden geniş bir şekilde yararlanan müellif tarih kitaplarının hikâyesi bol, hissesi az, dedesinin telif ettiği eser ise kısa olduğu için bu kitabı kaleme aldığını belirtir. Babinger, birçok kaynaktan derlenmiş olan bu kitabın özel bir değerinin bulunmadığını, birçok efsanevî hikâye ile dolu olduğunu kaydeder. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bir muhtasarı da vardır (Tahir Ağa Tekkesi, nr. 394). 2. Nûrü'l-ʿayn fî ıṣlâḥi Câmiʿi'l-fuṣûleyn. Şeyh Bedreddin Simâvî'nin fıkha dair eseri üzerine yapılmış bir çalışmadır. Nişancızâde mukaddimede, kadı olduğunda fetva açısından faydalı ve kapsamlı gördüğü bu eseri yeniden düzenleyerek tekrarları ve gereksiz meseleleri çıkardığını, hatalı gördüğü yerleri tashih ettiğini, eksik gördüğü bazı bölümlere ilâveler yaptığını, ayrıca Şeyh Bedreddin'in Selef'in görüşlerine yaptığı itirazlara cevap verdiğini belirtir. Kitabın çok sayıda nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 127, müellif

hattı; Hekimoğlu, nr. 392, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 323; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1580; İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 159 [İSAM Ktp., CD, nr. 0178]).

Kaynaklarda müellifin daha başka eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir. Bunlardan Siyerü'l-enbiyâʾi'l-ʿiẓâm ve'l-ḫulefâʾi'l-kirâm ve's-selâṭîni'l-ḳudâm adlı eser (Îżâḥu'l-meknûn, II, 32; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 272) Nişancızâde'nin dedesi Ramazanzâde Nişancı Mehmed Bey'e ait olup Ḥuṣûlü'l-merâm min uṣûli'l-imâm, el-Fetâvâ er-Rûmiyye, Mirʾâtü'l-eyyâm fî mirḳāti'l-aʿlâm ve Maḳṣadü'l-ümme min müsnedi'l-eʾimme (Îżâḥu'l-meknûn, I, 407; II, 157; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 272) isimli eserlerin de Nişancızâde'nin telifi olmadığı ve sehven ona nisbet edildiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, Mir'âtü'l-kâinât, İstanbul 1290, II, 518; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 648-650; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 29; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 566-567; Karslızâde Cemâleddin Mehmed, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 28-29; Osmanlı Müellifleri, III, 141; Îżâḥu'l-meknûn, I, 407; II, 32, 157; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 272; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 243; Babinger (Üçok), s. 165-166; Abdülkadir Özcan, "Mehmed Çelebi, Ramazanzâde", DİA, XXVIII, 449-450.

Tahsin Özcan

NİYÂBET

(bk. NÂİB).

NİYÂBET

(النيابة)

Başkası adına ve/veya hesabına iş görmek, başkasının yerine bazı dinî vecîbeleri yerine getirmek anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir hususta başkasının yerine geçmek, onun adına hareket etmek” anlamına gelen niyâbet kelimesi fıkıh terimi olarak hukukî konularda başkası adına ve / veya hesabına iş görmeyi, ibadet konularında başkasının yerine bazı dinî vecîbeleri eda etmeyi ifade eder. Niyâbet ilişkisinde başkasının yerine hareket eden kişiye nâib, asıl yetkili veya yükümlüye menûb anh, yetki verme veya görevlendirme işlemine inâbe denir. Aralarında umum-husus ilişkisi bulunmakla birlikte bazan “niyâbet” anlamında vekâlet, “inâbe” anlamında tevkîl veya tefvîz terimleri kullanılır. Modern hukukta niyâbetin yukarıda belirtilen birinci anlamı “temsil” kavramıyla karşılanmakta, temsilci temsil edilen adına ve hesabına hareket ediyorsa buna “doğrudan doğruya (vasıtasız) temsil”, kendi adına fakat temsil edilen hesabına hareket ediyorsa

“dolaylı (vasıtalı) temsil” adı verilmektedir. Bu ayırımda daha çok kaynağını hukukî bir işlemden alan temsil yetkisi yani iradî temsil söz konusudur. Bir akid türü olarak vekâlet iradî temsilin ilk akla gelen kaynağıdır; fakat bazan vekâlet olmadan da temsil yetkisi bulunabilir (temsil ile vekâlet arasındaki farklar için bk. VEKÂLET). Bir de kaynağını bir kanun hükmünün oluşturduğu temsil yetkisi vardır ki bu yetkiye dayanan temsile “kanunî temsil” denir. Bu durumlarda yetki ya kendiliğinden veya bir mahkeme kararıyla yahut hukukî bir işlemin kanunî bir sonucu olarak gerçekleşir (ayrıca bk. VELÂYET; VESÂYET). Fıkıhta, dinî-hukukî hükme konu olan fiil veya işlemlerden bizzat ilgili / mükellef tarafından gerçekleştirilmesi zorunlu olmayanlar niyâbete elverişli sayılmış, ibadetler alanının aksine hukukî ilişkiler alanı (muâmelât) bazı istisnalar dışında bu kapsamda kabul edilmiştir. Özel hukuku ilgilendiren ve “en-niyâbetü’l-hâssa” diye adlandırılan hukukî tasarruflardaki niyâbet vekâlet başlığı altında ayrıntılı biçimde incelenmiş, buradaki ictihadlar vesâyet,

velâyet ve yargı alanlarındaki ilgili durumlara da uygulanmıştır. Kamu hukukunu ve siyaset bilimini ilgilendiren “en-niyâbetü’l-âmme” ise “el-ahkâmü’s-sultâniyye” literatüründe ayrıntılı şekilde işlenir.

Niyâbetin Şartları. 1. Konunun niyâbete elverişli olması. Eğer bir iş veya işlem kendisine bağlanan neticeyi ilgiliden başka bir şahsın fiiliyle de doğurabiliyorsa o işin niyâbete elverişli olduğu kabul edilir. Niyâbete elverişli bir işte fâil taayyün etmez; herhangi bir kimsenin o işi görmesiyle maksat hâsıl olur. Fâili taayyün eden iş bir başkası tarafından görülemez, bu sebeple de niyâbete elverişli sayılmaz (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, IV, 284; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, III, 377). Bizzat mükellef tarafından yerine getirilmesinin zorunlu olup olmaması açısından ibadetler bedenî, malî ve karma olmak üzere üçlü bir ayırıma tâbi tutulmuş, sırf bedenî ibadetlerin prensip olarak niyâbete elverişli olmadığı kabul edilmiş, sırf malî olanlarda niyâbet bütün mezheplerce benimsenmiş, karma olanların hangi şartlar altında niyâbete imkân vereceğinde ise ihtilâf edilmiştir (bk. AMEL; BEDEL; HAC; İBADET). Namaz, oruç, abdest gibi sırf bedenî ibadetlerden beklenen yarar bir başkasının ifasıyla gerçekleşmeyeceğinden bunların bizzat mükellef tarafından yapılması istenmiştir (İbn Kudâme, V, 92). Yemin ve nezir de ilgilinin şahsına bağlı olduğu için niyâbete elverişli bulunmamıştır. Herhangi bir kimse tarafından yapılmasıyla istenilen sonucu veren fiiller ise niyâbete elverişlidir. Zekâtın dağıtılması, sadaka, nezir ve kefâret olarak verilecek malların kabzı ve dağıtımı bu grupta yer alır (a.g.e., a.y.; Şehâbeddin el-Karâfî, II, 205-206). Bu iki gruptan hangisine ait niteliklerin ağır bastığı tartışma konusu olan üçüncü grup fiiller vardır ki hac ibadeti bunların en tipik misalini teşkil eder. İmam Mâlik ve onu takip edenler nefsin terbiye edilmesi, kötü huylardan arındırılması ve mukaddes topraklarda dinî şiarların yüceltilmesi gibi maslahatları içerdiği için hac ibadetinde bedenî ifa yönünün ağır bastığı görüşündedir. Bu yararlar ancak bizzat ifa eden hakkında gerçekleştiğinden nâibin haccetmesiyle hac borcu asilden sâkıt olmaz. Diğer mezhepler ise hac ibadetinin malî yönünün ağır bastığı gerekçesiyle haccın niyâbeten eda edilebileceğini kabul etmiştir (İbn Kudâme, V, 92; Şehâbeddin el-Karâfî, II, 204-206; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, III, 379-380). Muâmelât alanında ise hukukî işlemlerin yanı sıra vedîanın geri verilmesi, borcun tediyesi, âriyeten alınmış olan şeyin iadesi gibi hukukî fiiller ilke olarak niyâbete elverişli görülmüştür. Ancak bu alanda da bazı iş ve işlemler

istisna edilmiştir. Meselâ şahitlik niyâbete elverişli değildir. Çünkü bu, şâhidin şahsıyla ilgili bir olaydır; şahitliğe konu olan olayı gören veya işiten şahidin kendisidir. Temsilci ancak şâhidin şehâdetine şahitlik edebilir. Şâfiî'nin iki görüşünden birine göre ikrar bir hakkın haber verilmesi yönüyle şahitlikten farksızdır, dolayısıyla niyâbete elverişli değildir (Şîrâzî, I, 356). Hanbelîler'e göre ise ikrar, bir hakkın haber verilmesinden ziyade o hakkın zimmette sabit kılınması niteliğinde bir işlemdir, dolayısıyla niyâbete elverişlidir (İbn Kudâme, V, 90). Yine kasâme, liân, îlâ da niyâbete elverişli sayılmamıştır. Öte yandan hukuka aykırı fiilleri hiç kimse bizzat işlemeye mezun olmadığından başkasına yaptırma yetkisine sahip olması düşünülemez ve bunlarda niyâbet işlemez (a.g.e., V, 90-91).

2. Bizzat ifadan âciz olma. İbadetler alanında somut vecîbenin niyâbete elverişli olması yeterli olmayıp ayrıca asıl yükümlünün onu bizzat ifa etmekten âciz olması gerekir. Hukukî ilişkiler alanında ise böyle bir şart yoktur.

3. Niyâbet yetkisinin verilmiş olması. Niyâbete elverişli bir işlemin ilgili hakkında sonuç doğurabilmesi için nâibin bu konuda yetkilendirilmiş olması gerekir. Özel hukuk çerçevesinde yetki bahşeden işlem çoğunlukla vekâlet akdidir. İşlem yapıldığı sırada yetkinin varlığı aranır. Ancak bazı durumlarda sonradan verilen icâzet o işlemin başında alınmış yetki gibi etkili olur. Fakat yetki hiçbir şekilde alınmamışsa işlemi yapan kişi yetkisiz temsilci (fuzûlî) sayılır. Yetki aşımı durumlarında yetki verilmiş temsilci de fuzûlî konumuna düşer ve bu çerçevede yaptıklarının sonuçlarına kendisi katlanır (bk. FUZÛLÎ).

4. Duruma göre nâiblik sıfatının açıklanması. Niyâbete elverişli bazı işlemlerde istenilen sonucun doğabilmesi için nâiblik sıfatının açığa vurulması ve işlemin ilgili adına yapıldığının belirtilmesi gerekir. Meselâ nikâh akdine niyâbeten taraf olan kişi irade beyanlarını kendisi adına değil asil adına izhar etmelidir. Aksi takdirde nikâhta asil değil kendisi taraf olmuş sayılır. Aynı şekilde nâib olarak haccedecek veya kurban kesecek olan kişi niyeti buna göre yapmazsa kendisi için hac yapmış ve kurbanı kendisi için kesmiş olur. Bu durumda almış olduğu bedeli sahiplerine iade etmekle yükümlüdür ve onlar da söz konusu vecîbeyi eda etmiş ve sorumluluktan kurtulmuş olmaz.

Hükümleri. İslâm hukukunda temsilin hükümleri Batı hukukundakilere göre önemli farklılıklar gösterir. Şöyle ki: Roma hukukunda temsil müessesesi ancak uzun bir gelişme sürecinden sonra tanınmış ve temsil edilenle temsilcinin akid yaptığı üçüncü şahıs arasında doğrudan alacak ilişkisinin varlığı kabul edilmemiştir. Batı hukukunda gelinen nokta, temsilci tarafından temsil edilen adına gerçekleştirilen niyâbete elverişli işlemlerin bizzat ilgili tarafından gerçekleştirilmiş gibi sonuç doğurmasının kabul edilmesi şeklinde özetlenebilir. Bu durumda temsilci ile akdin diğer tarafını oluşturan üçüncü şahıs arasında akidden doğan doğrudan bir ilişki söz konusu değildir. Eğer temsilci işlemi kendi adına yapmışsa (dolaylı temsil durumunda) vekilin şahsında ortaya çıkan sonuçların müvekkile intikali için ikinci bir işlemin yapılmasına ihtiyaç vardır; yapılan işlemden doğan alacaklar alacağın temliki hükümlerine, borçlar ise borcun nakli esaslarına uygun olarak müvekkile aktarılır (Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, V, 162-178; Reisoğlu, s. 87).

İslâm hukukunda ise bu konuda şu iki ayırım özel bir öneme sahiptir: a) Akdin hükmü ile akdin hukuku ayırımı, b) Vekilin akdi müvekkiline izâfe edip etmemesi.

Akdin hükmünden maksat akidle ulaşılmak istenen asıl neticedir. Meselâ bey' akdinin hükmü mebîin mülkiyetinin intikalidir. Akdin hukuku ise karşılıklı bedellerin teslim ve kabzı, hapis hakkı ve ayıp muhayyerliğinin kullanılması gibi akdin asıl amacı olan hükmünü gerçekleştirmeye yönelik ikinci dereceden hak ve borçlardır (İbn Kudâme, V, 142). Nikâh akdi, ıskat niteliği taşıyan muhâlea, ibrâ vb. işlemlerle hibe, karz, âriyet gibi ancak kabz yoluyla sübut bulan akidlerde vekilin akdi asile izâfe etmesi zorunlu olup akdin hükmü de hukuku da müvekkile ait olur. Bu iki grup dışındaki işlemlerde, özellikle satım ve kira gibi muâvaza akidlerinde temsil hükümlerine ilişkin tartışmalar vekilin akdi kendisine veya asile izâfe etmesi ekseninde cereyan eder. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde akdin asile de izâfe edilebileceği kabul edilmekle birlikte Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Akdin müvekkile izâfesini kabul edenlere göre akid asil adına yapılmışsa bunun hükmünün de hukukunun da müvekkile ait olacağında görüş ayrılığı yoktur. Yine vekil akdi kendi adına yapsa da akdin hükmünün müvekkile ait olacağı ittifakla

kabul edilmiştir (Batı hukukunda istisnaî durumlarda kabul edilen bu yaklaşımın dört mezhep tarafından da ilke olarak benimsenmesinin ileri bir hukuk düşüncesini temsil ettiği yönünde bir değerlendirme için bk. Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ, V, 210-211). Asıl ihtilâf konusu olan husus, vekilin akdi kendisine izâfe etmesi halinde akdin hukukunun kimi ilgilendireceği meselesidir. Vekilin akdi kendisi adına yapması halinde Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde akdin hukukunun vekili, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise müvekkili ilgilendirmesi ilkesi benimsenmiştir; ancak bazı özel durumlarda farklı hükümler de bulunmaktadır. Bu arada belirtmek gerekir ki İslâm hukukunda, vekâlet akdinin amacı doğrultusunda ilke olarak vekilin işlemi kendisine izâfe etmesi yöntemi benimsenmiştir ve çok defa karşılaşılan durum budur.

Hanefî mezhebi, akdin hukukunun kime ait olacağını belirlerken akdin izâfe edildiği kişinin esas alınması gerektiğini, dolayısıyla vekil kendi adına yapmışsa akdin hukukunun da ona ait olacağını savunur. Diğer üç mezhepte ise akdin vekile izâfesi akdin hukukunun da ona ait olması için kesin bir ölçü değildir. Hanefî mezhebinde akdin müvekkile izâfesinin câiz olup olmadığı hususunda üç görüşe rastlanmaktadır. Bunlardan ilkine göre yukarıda anılan iki işlem türü dışındakilerde vekilin akdi müvekkiline izâfesi câiz değildir, çünkü bu vekâlet akdinin temel amacıyla bağdaşmaz. Aksi yöndeki yaklaşıma göre ise müvekkil bunu menetmedikçe vekil akdi müvekkiline de izâfe edebilir. Fakat uygulamada çoğunlukla vekilin akdi müvekkiline değil kendisine izâfe ettiği görülür; dolayısıyla akdin hukuku da vekile ait olur ve bu durumda müvekkil hakların vekile taalluk etmemesini şart koşamaz. Orta yolu tutan üçüncü bir görüş ise şöyledir: Aslolan vekilin akdi kendisine izâfe etmesi ve akdin hukukunun da ona ait olmasıdır; fakat müvekkilin önceden verilen izin veya sonradan verilen icâzet yoluyla muvafakat etmesi halinde akdi müvekkile izâfe edebilir ve bu durumda akdin hukuku da müvekkile ait olur. Zâhir görüşün ikincisi olduğu anlaşılmaktadır ve Mecelle'nin düzenlemesi bu yaklaşıma uygundur (md. 1461); ancak vekilin akdi müvekkile izâfe etmesinin câiz olduğu bütün durumlarda yukarıda anılan iki işlem türünde olduğu gibi akdin hükmü de hukuku da müvekkile ait olmaktadır. Şâfiî mezhebi metinlerinden çıkan sonuç, yukarıda anılan iki işlem türü dışında kalanlarda vekilin akdi müvekkiline izâfesinin câiz olmamasıdır; fakat bunu tecviz eden bir görüş de mevcuttur. Şâfiî mezhebinde vekil akdi kendisine izâfe etse de

çoğunlukla akdin hükümleri müvekkile ait sayıldığından bu görüş ayrılığının Hanefî mezhebindeki kadar önemi yoktur.

Akdin hukukunun taalluku konusunda vekilin diğer âkidin zimmetindeki hakları meselesi zorluk taşımaz. Zira gerek vekil gerek müvekkil bu hakları diğer âkidden talep edebilir. Şöyle ki: Hanefî mezhebinde vekil esas âkid sayıldığından akdin hukuku da ona ait olur; diğer üç mezhepte bu haklar vekâletin muktezâsı kapsamında sayıldığından onun tamamlayıcısı kabilindendir. Müvekkilin talep hakkı ise Hanefî mezhebinde vekilin yetkilendirmesiyle olur; Mâlikî mezhebinde şart veya örf gereğidir; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde müvekkilin asil kabul edilmesine binaendir, yani akdin hükmü gibi hukuku da zaten ona aittir. Bu konuda en önemli mesele akdin tarafı olan üçüncü şahısla müvekkil arasındaki ilişki, yani diğer âkidin müvekkile doğrudan rücû edip edemeyeceği hususudur. Hanefî mezhebi diğer âkidin doğrudan müvekkile rücû etmesine imkân vermez; onun vekile, vekilin de müvekkile rücû etmesi gerekir. Mâlikî mezhebi de bu yaklaşımı ilke edinmiş, ancak aksi yönde şart koşulması, örf bulunması ve diğer âkidin vekâlet ilişkisini bilmesi durumlarını istisna etmiştir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde kural diğer âkidin doğrudan müvekkile rücû edebilmesidir; zira müvekkil akdin asıl tarafı sıfatıyla akdin hukukunun da ona ait olacağı kabul edilmektedir.

Kişinin kendisiyle akidleşmesi, yani iki tarafın da temsilcisi veya kendisi akdin bir tarafı ve diğer tarafın nâibi olarak tek başına akid yapması prensip olarak câiz görülmemekle birlikte bazı durumlarda buna cevaz verilmiştir (Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ, V, 251-258). Temsilci başkası adına ve / veya hesabına hareket etmekle beraber yaptığı işlem kendisinin irade beyanıyla kurulur; haberci ise (muhbir) sadece işlem yapmak isteyen kişinin irade beyanını iletmekle görevli kişidir. Fıkıhta haberci için “resul” (elçi) terimi kullanılır (bk. RİSÂLET; fıkıh mezheplerinin temsil konusundaki yaklaşımları hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bk. a.g.e., V, 183-264).

BİBLİYOGRAFYA

Şîrâzî, el-Müheẕẕeb, I, 356; Serahsî, el-Mebsûṭ, Kahire 1324 → İstanbul 1403/1983, XIX, 33-34; İbn Rüşd, el-Muḳaddimâtü'l-mümehhidât (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, III, 49; Kâsânî, Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ, Beyrut 1406/1986, VI, 33; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, [baskı yeri yok] 1326 (el-Matbaatü'l-hayriyye), III, 114; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), V, 90-92, 142; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ (nşr. M. Revvâs Kal'acî), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 204-206; Kadızâde, Netâʾicü'l-efkâr (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Bulak] içinde), VI, 15-16; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1357/1938, V, 50; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Kahire 1308, IV, 284; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 377-380; Mecelle, md. 1461; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1968, V, 162-264; a.mlf., Naẓariyyetü'l-ʿaḳd, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), s. 209; Turhan Esener, Mukayeseli Hukuk ve Hususiyle Türk-İsviçre Borçlar Hukuku Bakımından Salahiyete Müstenit Temsil, Ankara 1961, tür.yer.; M. Rızâ Abdülcebbâr el-Ânî, el-Vekâle fi'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn, Bağdad 1975, s. 15-32; Ahmed Hamed, Naẓariyyetü'n-niyâbe fi'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn, Küveyt 1981, s. 19-27, 52-58; Safa Reisoğlu, Borçlar Hukuku, Ankara 1981, s. 87; Cevdet Yavuz, Türk-İsviçre ve Fransız Medeni Hukuklarında Dolaylı Temsil, İstanbul 1983, tür.yer.; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Vekâlet Sözleşmesi (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Muhammed Akla İbrâhim, "en-Niyâbe fi'l-ʿibâdât", Mecelletü'ş-Şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, II/4, Küveyt 1985, s. 91-149.

Bilal Aybakan

NİYÂBET

(النيابة)

İmâmiyye anlayışına göre imamın gaybeti esnasında yetkilerini onun adına kullanma, kendisine vekâlet etme görevi.

Bütün hukukî ve siyasî yetkilerin imama ait olduğunu kabul eden İmâmiyye Şîası'nın anlayışına göre on birinci imam Hasan el-Askerî'nin 15 Şâban 255'te (29 Temmuz 869) doğan oğlu Muhammed b. Hasan, babasının 8 Rebîülevvel 260 (1 Ocak 874) tarihinde ölümü üzerine önce 260-329 (874-941) yılları arasında kısa süreli gaybete (el-gaybetü's-suğrâ) girmiş, bu devrede imam "en-nüvvâbü'l-erbaa" (es-süferâü'l-erbaa) denilen Ebû Amr Osman b. Saîd, Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman, İbn Rûh ve Ali b. Muhammed es-Semerrî'den oluşan dört vekil (bab, nâib, sefir) tarafından temsil edilmiştir. Bizzat imamın verdiği özel vekâleti haiz olan bu vekiller Şîa toplumuyla ilgili dinî, ilmî, malî ve siyasî işleri imama arzederek onun emir ve tâlimatını kendi ifadesiyle (tevkī') cemaate bildirmişler, imamın yapması gereken işleri onun adına yürütmüşler, zekât ve humus gibi dinî vergileri teslim alıp gerekli yerlere sarfetmişlerdir. Yaklaşık yetmiş yıl süren ve imamın hayatta olduğuna inanılan bu devrede vekâlet (niyâbet) eden kişilerin imamla doğrudan irtibat halinde bulundukları kabul edildiği için İmâmiyye Şîası bünyesinde niyâbet konusunda herhangi bir anlaşmazlık ortaya çıkmamıştır. İmâmiyye kaynaklarına göre dördüncü sefir Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin vefatından bir hafta önce imamdan gelen, kendisinin altı gün içinde öleceğini, artık kimseye sefirlik için vasiyette bulunmaması gerektiğini, ikinci uzun süreli gaybetin başlayacağını bildiren bir tevkī'den sonra (İbn Bâbeveyh, s. 516; Ebû Ca'fer et-Tûsî, Kitâbü'l-Ġaybe, s. 395; Tabersî, s. 417) adı geçen sefirin 15 Şâban 329 (15 Mayıs 941) tarihinde ölmesiyle İmâmiyye Şîası bünyesinde imamı kimin veya hangi grupların temsil edeceği konusunda çıkan tartışmalar büyük boyutlara ulaşmıştır.

İsnâaşeriyye ulemâsı ilk defa Büveyhîler döneminde imamın büyük gaybete girdiğini, küçük gaybette olduğu gibi özel temsilcileri sayılan dört sefir de

artık bulunmadığı için kendisiyle irtibat kurulamayacağını, dolayısıyla imamın yerine getirmesi gereken cihad faaliyetlerini düzenlemek, ganimetleri taksim etmek, cuma namazını kıldırmak, dinî hükümleri yerine getirmek, hukukî cezaları infaz etmek, zekât ve humusu almak vb. hususların yürürlükten kalktığını düşündüler. İlk dönemde Küleynî ve İbn Bâbeveyh gibi hadisçiler, imamın siyasî yetkileri bir yana dinî yetkileri konusunda hiç kimsenin onu temsil edemeyeceği görüşünü savundular. Gāib imamın fonksiyonlarının ortadan kalktığı telakkisi başlangıçta politik şartlara uygun düştü. Bu tarz bir düşünce imamları Kahire'de bulunan, aktif propagandalarıyla Büveyhîler'in bütünlüğünü tehdit eden ve onları ortadan kaldırmak isteyen Fâtımî İsmâilîler karşısında ihtilâlci özellikler taşımayan İsnâaşeriyye'nin teşekkülünü ve gaybet doktrininin geliştirilmesini sağlamıştı. Ancak çok geçmeden gāib imamın yerine getirmesi gereken görevlerin sâkıt olduğu düşüncesinin uygulamadan uzak kaldığı, Şiî İsnâaşerî toplumunu lidersiz, teşkilâtsız ve malî yapıdan mahrum bıraktığı anlaşıldı. Bu sebeple İmâmiyye âlimleri, meydana gelen boşluğu doldurmak ve Şîa toplumunu muhtemel bölünmelerden korumak amacıyla çaba göstererek büyük gaybet öncesi döneme nisbetle faaliyet alanlarını genişletmeye, hayatta olmasına rağmen toplumun imamla doğrudan temas kuramaması problemine çareler aramaya başladılar. Bu şartlar altında yetkileri imamın yetkilerine eşit olmamakla beraber onun vekilleri olma görevini ulemâdan başka üstlenecek herhangi bir grup da mevcut değildi. Böylece ortaya çıkan zaruretten dolayı ulemânın imamın vekilleri olarak kabul edilmeye başlandığı görülmektedir. IV. (X.) yüzyılın son çeyreğinden itibaren Şîa toplumu ulemânın ifade ve beyanlarını on ikinci imamın beyanları gibi kabul etmeye başladı. Böylece fukaha, bu devreden itibaren imamın dinin inanç sistemi ve fıkıh konusundaki görüşlerinin sözcüsü konumuna girdi. Ancak bunlar, imam zuhur edip ortaya çıkıncaya kadar onun bazı yetkilerine vekâlet eden kimseler durumundaydı (Meclisî, LII, 99).

İmamın yakın zamanda zuhur edeceğini düşünen bazı fakihler, ulemânın niyâbetini kabul etmekle birlikte bizzat imama teslim edilmesi gereken humusu almayı kesinlikle reddediyordu. Diğer taraftan imamın dönüşünün uzaması sebebiyle ulemâ, inançlarını ve gaybet durumundaki imamın varlığını savunmak amacıyla aklî konularla meşgul olmaya başladı. Daha önce yalnız hadis ve haber mecmuaları şeklinde eserler veren âlimlerden

farklı olarak Şeyh Müfîd ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi hadisçi ve kelâmcı bir âlim tipi ortaya çıktı. İmamın vekili ve İmâmiyye'nin lideri olarak kabul edilen Şeyh Müfîd ve Tûsî gibi âlimler, imamın yetkilerinin ulemâya intikali konusunda ihtiyatlı davranarak humusun "sâdât hissesi" denilen yarısının kendileri tarafından alınıp dağıtılması konusunda yetkili olduklarını, diğer yarısının tasarrufu konusunda ise yetkili bulunmadıklarını söylediler ve bu hissenin bir yerde muhafaza edilmesi gerektiğini ileri sürdüler. Şeyh Müfîd'e göre Şiî bir mümin imamın hissesini ayırıp bir yerde saklamalı, onun zuhurunu görmeden öldüğü takdirde bu görevi vârislerine bırakmalıdır. Müfîd'in bu düşüncesi kendisinden sonra gelen bazı âlimler tarafından da benimsendi. Bu arada Ebû Ca'fer et-Tûsî, imamın gaybet halinde bulunduğu veya özel bir temsilcisi olmadığı bu devrede cuma namazlarını ifa etmeye karar verme konusunda fukahanın yetkili olduğunu söyledi (en-Nihâye, s. 103, 200-201). Sonraki ulemâdan Şerîf el-Murtazâ, İbn İdrîs el-Hillî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi fakihler bu görüşe muhalefet etti. İmamın gaybetinin uzaması üzerine onun hissesinin teslim alınıp harcanması yolundaki çözüm ilk defa Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) tarafından ileri sürüldü. Böylece önceki fakihlerin görüşleri terkedilip fukahanın yetkileri ileri seviyeye götürülmüş oluyordu. Hillî, niyâbet kavramını önemli ölçüde geliştirmeyi başararak ulemânın hukukî yetkilerinin belirli cezaları (hudûd) uygulamaya kadar vardığını, onların bu konuları yerine getirme hususunda cismanî otoriteden daha lâyık olduğunu ortaya koydu (Şerâʾiʿu'l-İslâm, I/1, s. 164, 184). Daha sonra Muhakkık-ı Sânî el-Kerekî, aralarında alacak ve miras anlaşmazlığı bulunan iki kişinin sultana veya kadılara başvurması halinde onların verecekleri hükmün meşrû olmadığını, bu kişilerin kendilerinden hadis rivayet edilen, helâl ve haramları gözeten, hükümleri bilen bir kimseye başvurmalarının doğru olacağını belirten Ömer b. Hanzale hadisiyle (Hür el-Âmilî, XVIII, 99) istidlâl ederek ulemânın küçük gaybet esnasında özel nâibler olan dört sefirden başka büyük gaybet esnasında imamın umumi niyâbetini haiz olan temsilcileri olduğunu iddia etti. Fakat Kerekî, herhalde yaşadığı devrin sosyal şartlarının bir sonucu olarak niyâbeti sadece cuma namazlarının ifasına tahsis ediyordu. İmamın umumi vekili kavramını mantıkî yönüyle dinî konularda ele alarak gāib imamın bütün yetki ve fonksiyonlarına uygulayan ilk fakih Şehîd-i Sânî diye bilinen Zeynüddin b. Ali el-Âmilî'dir. Onun ifadelerinde ulemânın hukukî yetkileri, imamın yetki ve otoritesinin

doğrudan yansıması şeklinde ortaya konuluyordu. Bu sebeple dinen imama verilmesi gereken vergiler onun güvenilir nâibleri olup fetva şartlarını haiz dürüst fakihler vasıtasıyla dağıtılabilir (er-Ravżatü'l-behiyye, I/1, s. 62; II/1, s. 52). Vergilerini doğrudan kendisi dağıtan kimseye sevap terettüp etmeyecektir. Bunun yanında dinî ilimleri tahsil eden öğrencilerle ulemâ zekâttan pay alacaklar sınıfına dahil edilince bunlar zekâtın güvenli alıcıları olarak kabul edildi. Böylece âlim ve fakihler zekâtı alıp kendileri ve öğrencileri için harcamaya yetkili kılınmış oluyordu. Ayrıca ulemânın savunma amaçlı cihad konusunda da gāib imamın niyâbetini haiz bulunduğunu belirten Şehîd-i Sânî saldırıya dayanan cihad konusunda ise onların aynı yetkiyi taşımadıkları görüşündedir.

Şehîd-i Sânî zamanına kadar Şiî fakihleri yetki ve otoritelerinin nazarî temellerini tedrîcen geliştirmeye devam ettilerse de Safevî yöneticilerinin ulemâya uyguladığı ağır baskılar yüzünden düşüncelerinin çoğunu uygulamaya imkân bulamadılar. Bu husus ancak Usûliyye'nin Ahbâriyye'ye karşı galip gelmesi neticesinde Kaçarlar devrinde mümkün olmuştur. Safevî hânedanının son dönemlerinde devlet tarafından tayin edilen kadılarla yürütülen mahkeme sisteminin zayıflaması üzerine müctehidler, şeriat mahkemelerine başvuranların artması ile toplumda hâkim bir konuma yükselmeye ve mahkemelerin yerini almaya başladılar. Bu durumda ulemâ, devlet ileri gelenleri nezdinde hukukî anlamda itibar ve otoritelerini pekiştirme fırsatı bulmuş oldu.

Sonraki dönemlerde Şiî-İmâmî fakihleri, ortaya çıkan siyasal ve sosyal şartlardan yararlanarak siyasî-hukukî yetki ve otorite dışında gāib imamın diğer yetkilerinin de kendilerine intikal ettiği düşüncesini adım adım geliştirmeye muvaffak oldular. Ulemânın elde ettiği bu yetkiler yanında tarih boyunca fiilî siyasette ya tarafsız kaldılar veya Safevîler devrinde olduğu gibi devletle uyum içinde bulunup verilen görevleri yerine getirdiler yahut umumi niyâbet sebebiyle 1891-1892'de tütün rejisi, 1905-1909 yılları arasında anayasa hareketi ve nihayet 1979'da İran İslâm Devrimi hareketinde görüldüğü gibi aktif bir tutum izlediler. Bu hususta dayandıkları en önemli esas gāib imama niyâbet prensibidir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bâbeveyh, Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, s. 516; Ebû Ca'fer et-Tûsî, en-Nihâye fî mücerredi'l-fıḳh ve'l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 103, 200-201; a.mlf., Kitâbü'l-Ġaybe (nşr. İbâdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsıh), Kum 1411, s. 395; Tabersî, İʿlâmü'l-verâʾ bi-aʿlâmi'l-hüdâʾ (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 417; Muhakkık el-Hillî, el-Muʿteber fî şerḥi'l-Muḫtaṣar, Kum 1368/ 1948, s. 298; a.mlf., Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403/1983, I/1, s. 164, 184; a.mlf., el-Muḫtaṣarü'n-Nâfiʿ fî fıḳhi'l-İmâmiyye, Tahran 1410, s. 63-64; Ebû Mansûr et-Tabersî, el-İḥticâc, Necef 1386/1966, II, 260; Şehîd-i Sânî, er-Ravżatü'l-behiyye fî şerḥi'l-lümʿati'd-Dımaşḳıyye, Beyrut, ts. (Dârü't-taârufi'l-matbûât), I/1, s. 62; II/1, s. 52; Hür el-Âmilî, Vesâʾilü'ş-Şîʿa (nşr. Muhammed er-Râzî), Beyrut 1412/1991, XVIII, 98-99; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, LII, 99, 181-182; Âyetullah Humeynî, İslâm Fıkhında Devlet (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1979, s. 60-71; J. M. Hussain, The Occultation of the Twelfth Imam, Cambridge 1982, s. 148-152; M. Momen, An Introduction to Shi'i Islam, New Haven-London 1985, s. 189-196.

Mustafa Öz

NİYÂHA

(bk. AĞIT).

NİYAZ

(نیاز)

Allah’a yalvarıp yakarma, dua etme anlamında bir tasavvuf terimi.

Farsça bir kelime olan niyaz sözlükte “ihtiyacı olma, sevgi gösterisinde bulunma, dostluk, dua etme, selâm, hürmet, hediye” gibi anlamlara gelir. Tasavvufta “kulun muhtaç ve çaresiz olduğunun bilincine vararak mevlasına yalvarıp yakarması, dua etmesi mânasında ve genellikle nâz kelimesiyle birlikte kullanılır. Naz ise cezbe ve galebe halindeki sâlikin Hak’la tekellüfsüz ve samimi bir şekilde tartışması (bk. ARBEDE). Hz. İbrâhim’in Cenâb-ı Hak’la tartışması (Hûd 11/74), Hz. Mûsâ’nın, “Bu senin fitnendir” demesi (el-A‘râf 7/155), Râbia el-Adeviyye’nin hacca giderken merkebinin ölmesi üzerine, “İlâhî padişahlar âciz bir kadına böyle mi yapar? Beni evine davet ettin, ama yolun yarısında merkebimi öldürdün, beni çölde yapayalnız bıraktın” diye şikâyette bulunması, Yûnus Emre’nin, “Ya ilâhî ger suâl etsen bana” mısraıyla başlayan münâcâtı naz ehlinin tavırlarına örnek gösterilebilir. Naz ehli velîlerin bu tür sözleri ve davranışları sakıncalı görünse de samimiyetleri ve içinde bulundukları mânevî hal dikkate alınarak mâzur görülür ve kınanmaz (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 127-129; Gazzâlî, IV, 331).

Tasavvuf kaynaklarında niyaz halinin müridde bulunması gereken niteliklerden biri olduğuna, naz makamında olsa bile kendini niyaz makamında tutmaya çabalaması ve niyazı kesinlikle elden bırakmaması gerektiğine dikkat çekilmiş, bu konuda çeşitli örnekler verilmiştir. Allah’a niyazdan daha yakın hiçbir makam olmadığı, niyazın değdiği kara taştan bile suların fışkırdığı kaydedilir (Abdurrahman-ı Câmî, s. 247, 334). İlk sûfîlerden Ebû Ali el-Kâtib tasavvuf yoluna nazla değil niyazla girmek gerektiği görüşündeydi. Ebû Ali er-Rûzbârî niyazdan naza, şeriattan hakikate gittiği için onu üstat olarak kabul ederdi.

Öte yandan tasavvufta esas itibariyle insan mürid, Hak muraddır. Niyaz âşıkın (mürid), naz ise mâşukun (Hak) makamı olduğundan niyaz kulla, naz

Hak’la ile ilgili bir terim olarak kullanılır. Bu anlamda naz ilâhî bir cilvedir. Hâce Abdullah Herevî, müridin yüzbin niyazla talep ederken muradın yüzbin nazla kaçtığını söylerken niyaz ve naz terimlerini bu anlamda kullanmış, bu sözüyle Hakk’ı talep etmenin ne kadar zor olduğunu anlatmak istemiştir.

Niyaz ve naz terimleri bütün tarikat mensupları arasında, özellikle de Mevlevîler’le Bektaşîler’de yaygın biçimde kullanılır. Şeyhin veya bir velînin sandukasının huzurunda, sağ ayağın başparmağını sol ayağın başparmağının üzerine koyup (ayak mühürlemek) eller düz ve parmaklar açık olarak sağ kol sol kolun üstüne gelecek şekilde elleri çaprazvari omuz başlarına götürerek belini bükmeden başını göğse eğmeye (baş kesmek) “niyaz hali” denir. Şeyhle müridin aynı anda birbirinin elini öpmelerine (görüşmek), oturunca “aşk olsun” dendiğinde yeri öperek şükür secdesinde bulunulmasına ve baş kestikten sonra sağ elin şahadet parmağının ağıza götürülüp öpülmesine “niyaz etmek” adı verilir. Biri sorulduğu zaman, “Aşk u niyaz ediyorlar” veya “Niyaz ediyorlar” diye cevap verilir. Bu ifadede niyaz “selâm söylemek” anlamına gelir. Türbelerde sandukanın baş veya ayakucu tarafındaki küçük pencereye niyaz (hâcet) penceresi adı verilir. Türbenin kapalı olması sebebiyle içeri giremeyen ziyaretçiler bu pencere önünde niyaz ederler.

Mevlevîlik’te semâa yeni başlayanlara “nevniyaz” denir. Niyaz “nezir ve hediye” mânasına da gelir. Sona ermek üzere olan Mevlevî mukabelesinin biraz daha devam etmesini isteyen hatırlı bir kişinin gönderdiği hediyeye “niyaz akçesi”, bu vesileyle yapılan âyine “niyaz âyini”, âyinin sonunda okunan ilâhiye de “niyaz ilâhisi” adı verilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, II, 127-129; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 331; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 75; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, IV, 1331; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd

(nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 260; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥât (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1370 hş., s. 30, 247, 334; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 136; a.mlf., Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 258-259; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1383, X, 12.

Süleyman Uludağ

NİYAZ ÂYİNİ

Mevlevî âyinlerinin sonunda istek üzerine okunan âyin/ilâhi.

Mevlevî âyini icrası esnasında dinleyiciler üzerinde meydana gelen mânevî neşeden dolayı semâ meclisinin biraz daha uzatılması isteği doğrultusunda icra edilir. Bazan semâ icrasında dördüncü selâma gelindiğinde tarikat mensubu şeyh veya can, derviş yahut mukabeleyi seyreden ziyaretçilerden biri, "nezr-i Mevlânâ" denen dokuz ve dokuzun katlarından oluşan bir miktar parayı semâzenbaşıya gönderir. "Niyaz" adı verilen bu para, son selâm bitmeden semâzenbaşı tarafından kudümzenbaşının sağ kudümünün üstüne bırakılır. Bunun üzerine Mevlevî âyininin bitiminde son peşrev çalınmadan neyzenbaşının icra edilen âyîn-i şerifin makamından segâh makamına kısa bir geçiş taksimi yapmasının ardından niyaz âyini (mukabelesi) başlar. Niyaz âyini önce segâh makamında devr-i revân usulünde ağır bir ritimle devam eder.

Ayrıca, "İy âşikān iy âşikān men hâkrâ gevher künem / İy mutribân iy mutribân deff-i şümâ pür-zer künem" (Ey âşıklar ey âşıklar, ben toprağı inci yaparım; ey sâzendeler ey sâzendeler, definizi altınla doldururum) beytiyle başlayan hüseynî makamındaki âyin okunduğu zaman şeyh saz heyetine bir miktar para yollar. Âyinin uzatılacağı anlamına gelen bu hareketin ardından niyaz mukabelesi yapılır. "Şem'-i rûhuna cismimi pervâne düşürdüm / Evrâk-ı dili âteş-i sûzâne düşürdüm / Bir katre iken kendimi ummâne düşürdüm / Takrîr edemem derd-i derûnum elemim var / Mevlâyı seversen beni söyletme gamım var" mısralarından ibaret ilâhi ile başlar ve bunu aynı makamda yürük semâi usulünde, "Dinle sözümü sana direm özge edâdır / Dervîş olana lâzım olan aşk-ı Hudâ'dır / Âşıkın nesi var ise mâşûka fedâdır / Semâ safâ câna vefâ (safâ) rûha gıdâdır // Aşk ile gelin eyleyelim zevk u safâyı / Göklere değin irgürelim hûy ile hâyı / Mestâne olup depredelim çeng ile nâyı / Semâ safâ câna vefâ (safâ) rûha gıdâdır // Ey sôfî bizim sohbetimiz câna safâdır / Bir cur'amızı nûş edegör derde devâdır / Hak ile bizim ettiğimiz ahde vefâdır / Semâ safâ câna vefâ (safâ) rûha gıdâdır // Aşk ile gelin tâlib-i cûyende olalım / Zevk ile safâlar sürelim zinde olalım / Hazreti Mevlânâ'ya gelin bende olalım / Semâ safâ câna vefâ (safâ) rûha

gıdâdır" mısralarından meydana gelen ilâhi takip eder. Bu eserlerden sonra yürük semâi usulündeki bir saz terennümü ve çoğunlukla neyle yapılan son taksimle niyaz âyini tamamlanır. Niyaz âyininin bir diğer şekli daha vardı. Bu da yukarıda zikredilen iki ilâhinin yerine Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin bestelemiş olduğu sabâ bûselik âyinindeki "Ben bilmez idim gizli ıyân hep sen imişsin / Tenlerde vü canlarda nihân hep sen imişsin / Senden bu cihân içre nişân ister idim ben / Âhir bunu bildim ki cihân hep sen imişsin" kıtası ile Mevlevî âyinlerinden birinin bu kıtanın makamına uygun düşen, "Ey ki hezâr-âferîn bu nice sultân olur / Kulu olan kişiler husrev ü hâkān olur / Her kim bugün Veled'e inanuban yüz süre / Yoksul ise bay olur, bay ise sultan olur" beyitlerinin okunmasından sonra aynı makamdan bir yürük semâinin çalınıp kısa bir taksimle niyaz âyininin sona ermesi şeklinde olurdu. 1909 yılından itibaren yapılan niyaz âyinlerinde "Şem'-i rûhuna ..." ilâhisinin yerine sözleri Veled İzbudak'a, bestesi Zekâizâde Ahmed Efendi'ye ait olan müstear makamında, "Geçtim hevesât-ı dünyevîden" mısraı ile başlayan ilâhinin okunması âdet haline gelmiştir.

Niyaz âyininin sözlerinin ve bestesinin kime ait olduğu konusunda kaynaklarda kesin bir kayıt bulunmamaktadır. Günümüzdeki bazı nota neşriyatında hiçbir kaynağa dayanmaksızın eserlerin Sultan Veled'e ait olduğu ifade edilmekteyse de bu bilgilerin tahminden öteye geçmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Halil Can yine hiçbir kaynak göstermeden devr-i revân usulündeki birinci kısmın bestesinin IV. Murad dönemi üstatlarından Derviş Ömer Efendi'ye ait olduğunu ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

"Mevlevîlerde Niyaz Âyini Nasıl Yapılırdı?", Türk Mûsikîsi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri -II- (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1934, VII, 369-372; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 379; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Beste Formları, Ankara 1992, s. 50-51; Cinuçen Tanrıkorur, Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi, İstanbul 2003, s. 113-114; Erdoğan Ateş, "Niyaz Kavramı ve Mevlevilikte Niyaz İlâhisine Güfte-Beste Açısından Bakış", Uluslararası

Mevlânâ, Mesnevî, Mevlevîhâneler Sempozyumu, Manisa 2006, s. 377-384; Halil Can, “Dinî Türk Mûsikisi Lûgatı”, MM, sy. 221 (1966), s. 147; Nuri Özcan, “Türk Dinî Mûsikîsi Şaheserleri Mevlevî Âyinleri”, Keşkül: Sûfî Gelenek ve Hayat, sy. 7, İstanbul 2006, s. 97-98; Pakalın, II, 702.

Erdoğan Ateş

NİYÂZÎ-i MISRÎ

(نيازئ مصري)

(ö. 1105/1694)

Halvetiyye'nin Mısriyye kolunun kurucusu, mutasavvıf şair.

12 Rebîülevvel 1027'de (9 Mart 1618) Malatya'nın Aspozi kasabasında doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Şiirlerinde, ilim tahsili için bir süre Mısır'da kaldığından "Mısrî" mahlasıyla "Niyâzî" mahlasını kullanmış, bu ikisinin birleşiminden meydana gelen Niyâzî-i Mısrî, Mısrî Niyâzî ve Şeyh Mısrî diye tanınmıştır.

Niyâzî gençlik yıllarındaki tahsili sırasında sûfîlere muhalif olduğunu, meclislerine gitmediğini, ancak zamanla bu görüşünün değiştiğini ve bir Halvetî şeyhine intisap ettiğini, Nakşibendî dervişi olan babası Soğancızâde Ali Çelebi'nin bundan memnun olmayıp kendi şeyhine götürmek istediğini, fakat bu şeyhi kâmil bulmadığı için babasının teklifini reddettiğini söyler (Mawaidu'l-irfân, s. 47). Şeyhinin Malatya'dan ayrılmasının ardından zâhir ilimleri alanındaki öğrenimini sürdürmek üzere Diyarbekir'e giden (1048/1638), bir yıl orada kaldıktan sonra Mardin'e geçen Niyâzî bu iki şehirdeki âlimlerden mantık ve kelâm okudu. 1050'de (1640) Kahire'ye gidip Ezher medreselerinde ilim tahsiline başladı. Bu sırada oturmakta olduğu Şeyhûniye Külliyesi'ndeki Kādirî Tekkesi'nin şeyhine intisap etti. Adını vermediği bu şeyhin, ilim ve tasavvuf yolunda büyük bir gayretle çalışırken bir gün kendisine zâhir ilmi talebinden tamamen vazgeçmedikçe tarikat ilminin kendisine açılmayacağını söylemesinden etkilenen Niyâzî (a.g.e., s. 48) ikisi arasında tercih konusunda kararsız kaldı. Abdülkādir-i Geylânî rüyasında zuhur ederek zâhir ilmini öğrenip onunla amel etmesini, tarikat ilmini ise bir mürşide ulaşarak elde edebileceğini, ancak kendisini irşad edecek kişinin bu şehirde olmadığını söylemesi üzerine üç yıldır ikamet etmekte olduğu Kahire'den şeyhinin

izniyle ayrıldı (1053/1643). Mısır, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerini dolaşıp 1056'da (1646) İstanbul'a gitti. Küçükayasofya civarında Sokullu Mehmed Paşa Camii Medresesi'nin bir hücresinde halvete girdi, daha sonra bir süre Kasımpaşa'da Uşşâkî Âsitanesi'nde misafir kaldı. Aynı yıl İstanbul'dan ayrılıp Anadolu şehirlerini dolaşmaya başladı. Uşak'ta Ümmî Sinan'ın halifelerinden Şeyh Mehmed Efendi'nin zâviyesinde iken Elmalı'dan Uşak'a gelen Ümmî Sinan'a intisap etti (1057/1647) ve onunla birlikte dergâhının bulunduğu Elmalı'ya gitti. Dokuz yıl burada şeyhine hizmet edip seyrü sülûkünü tamamlayan Niyâzî 1066'da (1656) halife tayin edilmesinin ardından Uşak, Çal ve Kütahya'da irşad faaliyetinde bulundu. İstanbul'da başlayıp yayılan Kadızâdeliler hareketinin etkisiyle aleyhinde bazı dedikodular çıkınca 1072 (1661) yılı başlarında bölgeden ayrılarak birkaç müridiyle birlikte Bursa'ya yerleşti. Bu yıllarda Hacı Mustafa adlı müridinin kız kardeşiyle evlendi. Fâtıma ve Çelebi Ali adlı iki çocuğu dünyaya geldi. Kadızâdeliler zihniyetini sürdüren vâiz Vanî Mehmed Efendi'nin IV. Mehmed'le yakınlık kurarak ülkede semâ, zikir ve devranı yasaklattığı 1077 (1666) yılından sonra da faaliyetlerini sürdüren Niyâzî-i Mısrî, vaazlarında bu yasağa sebep olan Vanî Mehmed Efendi ile onun temsil ettiği zihniyeti sürekli eleştirdi. Mensuplarının giderek artıp zikir yaptıkları caminin yetersiz kalması üzerine Abdal Çelebi adlı bir hayır sever tarafından Ulucami civarında bir dergâh inşa edildi (1080/1669).

Niyâzî'nin Bursa'da iken Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın davetine uyarak IV. Mehmed'in ikamet ettiği Edirne'ye gittiği, itibar ve hürmet gördüğü, dönüşte İstanbul'a uğradığı, hangi tarihte gerçekleştiği belirtilmeyen bu ziyaretin ardından 1083'te (1672-73) bir defa daha Edirne'ye davet edildiği kaydedilmektedir (Beliğ, s. 190; Şeyhî, II, 93). Kendisi de aynı yıl Edirne'ye davet edildiğini, devlet adamlarıyla görüştüğünü, sağlam delillerle görüşlerini savunup kabul ettirdiğini söyler, ancak orada ne kadar kaldığından ve daha önceki ziyaretinden bahsetmez. Onun Edirne'ye muhtemelen ilk defa bu tarihte gittiği söylenebilir. Niyâzî, bu ziyareti sırasında Eskicami'de vaaz ettiği sırada söylediklerinden dolayı, daha sonra kendisine intisap edip halifesi olan Sadr-ı Âlî çavuşlarından Azbî Baba nezâretinde Rodos'a sürgün edildi ve adanın kalesinde bir hücreye kapatıldı. Dokuz ay sonra Bursa'ya dönmesine izin verildi. Niyâzî hapse giriş tarihini 13 Cemâziyelâhir 1085 (14 Eylül 1674) olarak kaydeder. Kaynaklarda vaaz sırasında cifre dayalı bazı bilgilerden bahsetmesi

yüzünden sürgüne gönderildiği söyleniyorsa da sürgünün asıl sebebi devlet adamlarına yönelttiği eleştiriler olmalıdır. Niyâzî, yaklaşık bir buçuk yıl kadar süren bir dönemin ardından Defterdar Sarı Mehmed Paşa'ya göre (Zübde-i Vekāyi, s. 82) cezbe galebesiyle şeriatın zâhirine aykırı bazı sözleri sebebiyle Bursa kadısı Ak Mehmed Efendi'nin şikâyeti üzerine bu defa Limni adasına sürgün edildi (Safer 1088 / Nisan 1677). On beş yıla yakın sürgün hayatı yaşadıktan sonra II. Ahmed'in fermanıyla istediği yere gitmesine izin verilince tekrar Bursa'ya döndü (1103/1692). Ertesi yıl ordunun Avusturya seferine çıkacağı sırada 200 müridiyle birlikte sefere katılmak için hazırlıklara başladığı öğrenilince kendisine Bursa'dan ayrılmayıp hayır dua ile meşgul olması için bir hatt-ı hümâyun gönderildi. Ancak o, padişaha bir mektup yazarak bu isteğini kabul edemeyeceğini bildirdi.

Niyâzî'nin Tekfurdağı (Tekirdağ) yakınlarına kadar geldiğini öğrenen II. Ahmed, Silâhşor Beşir Ağa ile birlikte kendisine hediye olarak bir araba ve dervişlere dağıtılmak üzere önemli miktarda para gönderip kendisini Tekfurdağı'nda karşılamasını istedi. Fakat o bunları şiddetle reddetti. Edirne'ye ulaşmasının engellenmesi için gönderilen Mîrâhur Dilâver Ağa da Niyâzî'yi ikna edemedi. Bu arada Sadrazam Bozoklu Mustafa Paşa, Niyâzî'nin Edirne'ye gelmesi halinde sözlerinin halk ve ordu üzerinde etkili olacağını ve büyük bir fitne kopacağını ileri sürerek padişahı etkiledi. Niyâzî'nin müridleriyle birlikte öğle namazından önce Selimiye Camii'ne geldiğini duyan halk camiyi doldurdu (26 Şevval 1104 / 30 Haziran 1693). Sadrazam, şeyh sürgün edilmezse büyük bir kargaşa çıkacağını söyleyerek padişahı tekrar uyardı. Bunun üzerine Kaymakam Vezir Osman Paşa ile yeniçeri ağası Abdullah Ağa, padişah tarafından davet edildiğini belirterek Niyâzî'yi camiden dışarı çıkarıp Limni'ye sürgün edildiğini kendisine tebliğ ettiler. Otuz kadar müridiyle birlikte tekrar Limni'ye gönderilen Niyâzî-i Mısrî ertesi yıl burada vefat etti (20 Receb 1105 / 16 Mart 1694). Kabri üzerine yaptırılan türbesi Sultan Abdülmecid zamanında onarılmıştır.

Niyâzî-i Mısrî, Halvetiyye'nin dört ana kolundan Ahmediyye'nin Mısriyye şubesinin pîri olarak kabul edilir. Tarikatın Bursa Ulucamii'nin güney kısmında Niyâzî'nin sağlığında inşa edilen âsitanesi XX. yüzyılın başlarına kadar faaliyetini sürdürmüş, daha sonra bakımsızlıktan yıkılıp yerine bugünkü postahane binası yaptırılmıştır. Niyâzî-i Mısrî Limni'de sürgünde

iken tekkede halifelerinden Şenikzâde Mehmed Efendi vekâleten postnişin olmuş, onun ölümünün ardından bir süre Gazzî Ahmed Efendi ve ardından oğlu Çelebi Ali Efendi postnişinlik yapmıştır. Son postnişin Mehmed Şemseddin Efendi'dir (Ulusoy, ö. 1936). Tarikatın Bursa dışında Selânik, İzmir ve Kahire'de dergâhları olduğu bilinmektedir.

Eserleri. Niyâzî-i Mısrî'nin büyük bir kısmı birkaç yapraklık risâlelerden oluşan otuzu aşkın eseri bulunmaktadır. Bunlardan başlıcaları şunlardır: A) Arapça Eserleri. 1. Mevâ᾿idü'l-ʿirfân. "Mâide" adlı yetmiş bir bölümden oluşan eserin altmış sekizinci bölümü Türkçe'dir. Bazı âyet ve hadislerin yorumuyla Ehl-i beyt'in faziletinden, Hz. Hasan ile Hüseyin'in nübüvvetinden bahseden Mevâ᾿idü'l-ʿirfân Niyâzî-i Mısrî'nin en önemli eseri olup Süleyman Ateş tarafından Mawaidu'l-irfân: İrfan Sofraları adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1971). 2. ed-Devretü'l-ʿarşiyye fî aḥkâmi'l-ferşiyye (Devre-i ʿArşiyye). Üç bölüm ve bir hâtimeden meydana gelen eser burçlar, kıyamet ve kıyamet alâmetleri, haşir gibi konuları ihtiva eder. Mehmed Nûrullah eseri 1323 (1905) yılında Türkçe'ye çevirmiştir. 3. Tesbîʿ-i Ḳaṣîde-i Bürde. Eserin müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Reşid Efendi, nr. 1218). 4. Tefsîru Fâtiḥati'l-Kitâb. Fâtiha sûresinin bu işârî tefsiri, sûrenin faziletiyle ilgili hadislerden başka cifr hesaplarından oluşan küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 244/2; Uşşâkī Tekkesi, nr. 36/6). 5. Mecâlis. Nisâ, Mâide, En'âm ve Kadr sûrelerinin işârî tefsiridir. Bazı cifr hesapları ve öğütleri de içeren esere Nisâ sûresinin tefsiri sonradan eklenmiştir. Müellif hattı tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 1718).

B) Türkçe Eserleri. 1. Divan. Niyâzî-i Mısrî'nin şiirleri bütün tarikat çevrelerinde beğenilmiş, divanı âdeta dervişlerin bir el kitabı haline gelmiştir. Yurt içinde ve yurt dışında birçok nüshası bulunan divanın eski ve yeni harflerle çeşitli baskıları yapılmıştır (Kenan Erdoğan, s. CLXXXI-CXCVI). Eserin, Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin sohbetlerinde derlenen metinlerin sadeleştirilmesinden oluşan iki şerhi vardır (Mısrî Niyâzî Dîvânı ve Şerhi, nşr. Hasan Özlem, Ankara 1974; Edebî ve Tasavvufî Mısrî Niyâzî Dîvânı Şerhi, nşr. M. Sadettin Bilginer,

İstanbul 1976). Divanın karşılaştırmalı metni Kenan Erdoğan tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1998). Buna göre eserde 158'i gazel 199 şiir

bulunmaktadır. Ayrıca bir mesnevi, yedi murabba, dört muhammes, bir müseddes, iki tarih, biri Arapça üç tahmîs, çeşitli na‘t ve mersiyeler vardır. 2. Tuhfetü'l-uşşâk. Allah, varlık, insan, kâinat, ibadet gibi konuları içeren eser Niyâzî-i Mısrî'nin düşünce dünyasını tanıma açısından önemli bir kaynaktır. Eserin kütüphane kayıtlarına dayanılarak (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2980) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin aynı adlı kitabının genişletilmiş tercümesi olduğunun söylenmesi (Öztekin, III, 273) yanlıştır. Bazı nüshaları Risâle-i Vahdet-i vücûd adıyla kayıtlıdır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3299/3; Hâşim Paşa, nr. 27/2). 3. Mecmua. Mısrî'nin bizzat kendi el yazısıyla kaleme aldığı iki mecmua bulunmaktadır. Bunlardan "Mecmûa-i Kelimât-ı Kudsiyye" diye adlandırıldığı anlaşılan ilki (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Sultan Orhan, nr. 690) hâtırat mahiyetinde olup burada daha çok Limni'de geçirdiği sıkıntılı günler anlatılmıştır. Bu mecmua Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları adıyla yayımlanmıştır (nşr. Halil Çeçen, İstanbul 2006). Bir derleme ve antoloji niteliğindeki diğer mecmua (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1218) Niyâzî'nin ne tür eserleri okuduğunu, kimlerden etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. 4. Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvıfâne (Risâle fi't-tasavvuf). Bazı tasavvuf terimlerinin açıklandığı eserin elliden fazla yazması tesbit edilmiştir. Matbu nüshaları ve sadeleştirilmiş neşirleri de bulunan eserin müellifin en çok okunan kitaplarından biri olduğu anlaşılmaktadır (Kenan Erdoğan, s. CLII-CLIII). 5. Risâle-i Devriyye. Tasavvuftaki devir nazariyesiyle ilgili mensur bir eser olup Abdurrahman Güzel tarafından özensiz bir şekilde yayımlanmıştır (Türk Kültürü Araştırmaları, XVII-XXI/1-2 [Ankara 1983], s. 121-137). 6. Ta‘bîrâtü'l-vâkıât. Tasavvufta rüyaların sâlikin geçeceği yedi nefis merhalesine göre değerlendirildiği ve her birinin bir daire olarak ele alındığı bu küçük risâleyi Mustafa Tatcı neşretmiştir (Türk Folkloru Araştırmaları [Ankara 1989], s. 85-95). 7. Şerh-i Esmâü'l-hüsnâ (Esmâ-i Halvetiyye). Halvetîler'in seyrü sülûk esnasında zikrettikleri Allah, alî, hû, alîm, kahhâr, hay, azîm, hak, vâhid, kayyûm, samed, ahad isimlerinden oluşan on iki esmâ-i ilâhiyyenin tasavvufî şerhidir. Mustafa Tatcı (TY, 12/8 [1988], s. 28-33) ve Baha Doğramacı (Niyazi-yi Mısrî: Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 68-75) tarafından yayımlanmıştır. 8. Şerh-i Nutk-ı Yûnus Emre. Şathiye türünün en güzel örneklerinden biri olup Yûnus Emre'ye atfedilen "Çıktım erik dalına ..." diye başlayan şiirinin şerhidir. Birçok yazması bulunan bu şerhin eski ve yeni harflerle çeşitli yayımları bulunmaktadır (meselâ bk.

Yûnus Emre Şerhleri [haz. Emine Sevim - Necla Pekolcay], Ankara 1991, s. 137-152). Niyâzî-i Mısrî'nin Yûnus Emre'ye ait olması muhtemel bir başka şiir şerhinin daha bulunduğu ileri sürülmüştür (Mustafa Tatcı, "Yûnus'un Yeni Bir Şiiri mi?", Erguvan, sy. 1 [Ankara 1985], s. 7-8). Bunların dışında çoğu birkaç sayfadan ibaret olan Haseneyn, İâde, Nokta, Eşrâtü's-sâat, Hızrıyye, Nefîse adlı risâleleri ve II. Ahmed, Köprülüzâde Mustafa Paşa, kardeşi Ahmed Efendi, Celvetî Selâmî Ali Efendi, Karabaş Ali Efendi'ye gönderdiği mektupları vardır. Şiirlerinden bazıları Hâfız Post, Ali Şîruganî, Mustafa Anber Ağa, Mehmed Zaîfî Efendi tarafından bestelenmiş ve tekkelerde yaygın biçimde okunagelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Niyâzî-i Mısrî, Mawaidu'l-irfân: İrfan Sofraları (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1971, s. 47, 48, ayrıca bk. tür.yer.; Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları (haz. Halil Çeçen), İstanbul 2006; İbrâhim Râkım, Vâkıât-ı Mısrî, Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 790; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme, TTK Ktp., Yazma Eserler, nr. 44, vr. 100a-133a; Mehmed Nazmi, Hediyyetü'l-ihvân, Süleymaniye Ktp., Râşid Efendi, nr. 495, vr. 145a-146a; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâyi (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 82, 450, 475; Safâî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 771, vr. 410a; Belîğ, Güldeste, s. 188-192; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 92-93; Râşid, Târih, I, 139-140, 339; Eşrefzâde Ahmed Ziyâeddin, Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan, nr. 1018/2, vr. 104a-106b; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 129a-130b; Tomar-Halvetiyye, s. 111-113; Mustafa Lutfî, Tuhfetü'l-asrî fî menâkıbi'l-Mısrî, Bursa 1309; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, V, 73-104; Kepecioğlu, Bursa Kütüğü, III, 451; B. G. Martin, "A Short History of the Khalwati Dervishes", Scholars, Saints and Sufis (ed. N. R. Keddie), Berkeley 1978, s. 275-289; Baha Doğramacı, Niyazi-yi Mısrî: Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988; Mustafa Kara, Niyazi-i Mısrî, Ankara 1994; Mustafa Tatcı, Edebiyattan İçeri: Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar, Ankara 1997, s. 234-271; Kenan Erdoğan, Niyâzî-i Mısrî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı, Ankara 1998;

Mustafa Aşkar, Niyazî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1998; Derin Terzioğlu, Sufi and the Dissident in the Ottoman Empire: Niyazī-i Mısrī 1618-1694 (doktora tezi, 1999), Harvard University; Nezahat Öztekin, “Niyâzî-i Mısrî’nin Tuhfetü’l-uşşâk’ında Panteizmin İzleri”, Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü, Bursa 2004, III, 273-289; Abdülbaki Gölpınarlı, “Niyâzî-i Mısrî”, ŞM, VII (1972), s. 183-226; a.mlf., “Niyâzî”, İA, IX, 305-307; Abdülkadir Karahan, “Kendi Elyazısı Hâtıratına Göre Niyâzi-i Mısrî’nin Bazı Mistik Görüşleri”,

TM, XIX (1977-79), s. 93-98; Mustafa Erdoğan, “Niyâzî-i Mısrî Şerhleri”, Dergâh, sy. 71, İstanbul 1996, s. 15-17; Feridun M. Emecen, “Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülahazalar”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 6, İstanbul 2001, s. 70-71; F. Babinger, “Niyāzī”, EI² (İng.), VIII, 65.

Mustafa Aşkar

Tasavvufî Görüşleri.

Niyâzî-i Mısrî vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen sûfîlerdendir. Vahdet-i vücûdun temel ilkesi olan, “Varlık birdir, o da Hakk’ın varlığıdır” ve “Yaratıklara var demek mecazidir” düşüncesi onun tarafından benimsenmiştir. Niyâzî bu bağlamda eserlerinde varlık mertebeleri, vahdet-kesret ilişkileri, kesretin vahdetten çıkması, kesrette vahdet, vahdette kesret, kenz-i mahfî gibi kavramlara; deniz-dalga ilişkisi gibi vahdet-i vücûdun Allah-âlem ilişkisini anlatmak için kullandığı benzetmelere ya da bütün fiillerin gerçek fâilinin Allah olduğu ana fikrine sık sık temas eder. Vahdet-i vücûdun en önemli konularından biri olan insan, insanın varlıktaki yeri ve özellikleriyle aşk, seyrü sülûkün sonunu temsil eden hayret, tenzih-teşbih, celâl-cemâl gibi karşıt kavramlarla Allah’ın bilinmesi, hakikatin enfüsîliği, Hakk’ın her an zuhur etmesi ve nefsin bilinmesinin Allah’ı bilmekle ilgisi Mısrî’nin asıl temalarını oluşturur.

Niyâzî-i Mısrî’ye göre insan âlemin ruhudur; insan, âlem ve Kur’an birbirinin aynasıdır. İnsan kemale erdikçe mükemmel bir ayna haline gelir ve âlemdeki her şey o aynaya yansır. İnsan bir ayna olarak âlemdeki her

şeyin bilinme ilkesi ve aracı haline gelir. Mısrî bunu, “Büyük âlemde bulunan her şey küçük âlemde de bulunur, çünkü âlem büyük olsa da insanın hakikatine benzer yaratılmıştır” şeklinde dile getirir. İnsan âlemdeki her şeyi kendinden öğrenir. Bunun en ileri aşaması insanın Hakk’ın bilinmesini sağlayan bir araç olmasıdır. Niyâzî’nin, “Hak yüzü insan yüzünden görünür, zât-ı rahmân şeklin insân eylemiş” mısraı vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîlerin, “Rahmân insanı kendi sûretinde yarattı” meâlindeki bir hadise yükledikleri anlamın özeti sayılabilir.

Mısrî, şeriat-tarikat-hakikat ilişkisini ilk tasavvuf eserlerinde de görülen bir yaklaşımla izah eder. Verdiği örneklerdeki ana fikir tedrîcî bir süreçte insanın şeriattan tarikata, oradan da hakikate ermesinin zorunluluğudur. Bir ifadesinde şeriat, tarikat, hakikat arasındaki ilişkiyi ve süreci denizin adını duyan, uzaktan gören, yakından gören ve denize giren dört insan örneğiyle açıklar. Tasavvufu bâtınî ilimle özdeşleştirir, bazan Hızır-Mûsâ ilişkisine atıfla “ledün ilmi” ifadesini kullanır. Ona göre iki tür ilim vardır; birincisi zâhir ilmi, ikincisi bâtın ilmidir. Zâhir ilmi cehaleti ortadan kaldırsa bile kibir, kin ve haset gibi duyguları ortadan kaldıramaz, aksine bunların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Bâtın ilmi ise bu duyguları yok eder. Böylece tasavvufla bir sayılabilecek bâtın ilmi asıl amacı şeriatın ilke ve öğretileriyle ahlâkı olgunlaştırmak olan bir ilme dönüşür. “Bu tabîat zulmetinden bulmak istersen halâs / Gel riyâzetle erit bu cism ü cânı çün rasâs” diyen Mısrî zâhirî fıkıh karşısında tasavvufun en yaygın tanımı olan bâtınî fıkıh anlayışını kabul etmektedir. Niyâzî-i Mısrî’ye göre bu iki ilim birbirini tamamlayan iki şeydir ve özellikle bâtın ilmi sahipleri kesinlikle şeriat ilmini inkâr etmemiştir (Kara, s. 27). Bu konuda yaptığı atıflar veya “Şerîatsız hakîkat oldu ilhâd” ve “Şerîatın sözleri hakîkatsiz bilinmez / Hakîkatin sırları tarîkatsız bulunmaz” gibi mısralar onun şeriata bağlılığını gösterir. Şeriat-hakikat ilişkisini sûfîlerin “fark” ve “cem‘” terimleriyle açıklarken de benzer görüşleri tekrarlar. İnsan, cem‘ halinde Hak ile bir olduğunu düşünürken beşerî varlığı ile O’ndan ayrı olduğunu hatırlamalıdır. İbnü’l-Arabî’den itibaren ilâhî isimler konusu tasavvufun ana konusu haline gelmiş, Tanrı hakkındaki bilginin ilkelerinin ilâhî isimler olduğu kabul edilmiştir. Mısrî’nin de bu fikirde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece onun tasavvuf anlayışının, ilk dönemde yazılan tasavvufî eserlerdeki şeriat-hakikat ilişkisi görüşleriyle İbnü’l-Arabî sonrası tasavvufunun yöneldiği metafizik tasavvuru içerdiği söylenebilir. Mısrî’nin eserlerinde sıkça geçen

bir konu da ihlâstır. İhlâs, ilk dönemlerden itibaren tasavvufun en önemli konusu olmakla birlikte özellikle Melâmîler çabalarını bütünüyle ihlâsa ayırmışlardı ve ihlâsı aramak Melâmîliğin ayırıcı özelliği haline gelmişti. Şiirlerinde ihlâs bağlamında sûfîlere, din âlimlerine ve zâhidlere yönelik eleştirel tavır onun bu Melâmî tavrı sürdürdüğünü göstermektedir.

Mısrî'ye göre mürşid bulmak seyrü sülûk yapacak bir mürid için zorunludur. Bu görüşünü büyük cihad-küçük cihad karşıtlığı ile açıklar: Küçük cihad düşmanla savaşmak, büyük cihad nefisle mücadele etmektir. Küçük cihadda bir kumandanın bulunması başarı için zorunlu olduğu gibi büyük cihadda da bir mürşid zorunludur. Mürid şeyhine tam bir teslimiyetle bağlanmalı ve onu incitmemelidir. Mısrî müridlere şeyh karşısında, deniz karşısındaki nehir gibi olmayı tavsiye eder. Bunun zıddı ise deniz içindeki taşlar gibi olmaktır.

Eserlerinde Ehl-i beyt'e muhabbet konusunu özellikle vurgulayan Niyâzî-i Mısrî'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'in nebî olduğu hakkındaki görüşleri en çok eleştirildiği konulardan biri olmuştur. Benzer bir suçlama da bazı şiirlerinde mehdî ve Îsâ'ya dair ifadelerinden hareketle mehdîlik iddiasında bulunmasıyla ilgilidir. Nebîlik görüşünde onun, İbnü'l-Arabî'nin teşrîî nübüvvetle (bağlayıcı bir şeriat getiren peygamberlik) genel nübüvvet (velâyet) ayırımını dikkate aldığı anlaşılmaktadır (Suâd el-Hakîm, s. 121, 503-504). Teşrîî nübüvvetin Resûl-i Ekrem'le sona erdiği bütün müslümanların kabul ettiği bir husustur. Nitekim Niyâzî-i Mısrî de kendi inancını dile getirirken buna açıkça işaret eder. Ancak bağlayıcı bir şeriat getirmeden "hükümlerin gerçek anlamına ilâhî bildirimle varmak" mânasındaki genel nübüvvet, yani velâyet sona ermemiştir. Niyâzî-i Mısrî'nin Hz. Hasan ile Hüseyin'i bu anlamda bir nebî saymış olabileceği genel görüşlerinden çıkan zorunlu bir netice sayılmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Kara, Niyazi-i Mısrî, Ankara 1994; Abdullah Çaylıoğlu, Niyâzî-i Mısrî Şerhleri, İstanbul 1999; Hasan Kavruk, Malatyalı Niyazî-i Mısrî:

Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Türkçe Şiirleri, Malatya 2004; Suâd el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 121, 501-505.

Ekrem Demirli

NİYET

(النيّة)

Kesinlik kazanmış ve bir fiilin işlenmesine yönelmiş irade anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "yönelmek, ciddiyet ve kararlılık göstermek" gibi anlamlara gelen niyyet (niyet) kelimesinin sözlük anlamı esas alınarak yapılan değişik tanımları arasında "kalbin hemen veya sonucu itibariyle maksada uygun bulduğu, yani bir yararı sağlayacağına yahut bir zararı savacağına hükmettiği fiile yönelmesi" şeklindeki tarif daha çok yaygınlık kazanmıştır. Genellikle Beyzâvî'ye nisbet edilmekle birlikte Gazzâlî'nin eserinde yer alması (İḥyâʾ, IV, 365) bu tanımın daha öncesine ait olduğunu göstermektedir (İbn Fûrek tarafından verilen farklı bir tanım için bk. Kitâbü'l-Ḥudûd, s. 116). Dinî bir terim olarak niyet için yapılan tanımlar arasında

genellikle benimseneni yine Beyzâvî'ye izâfe edilen, "Allah'ın rızâsını kazanma arzusuyla ve O'nun hükmüne tâbi olmak üzere fiile yönelen irade" şeklindeki tariftir. Bunu "işlenmesinin hemen öncesinde bir şeyi yapma iradesi" tarzında tanımlayanlar da vardır. Naslarda niyet kelimesinin bağlama göre geniş ve dar anlamlarda kullanımlarının bulunduğu açık olmakla birlikte dinin buna sözlük mânası dışında şer'î bir içerik yükleyip yüklemediği hususu tartışmalıdır (Ömer Süleyman el-Eşkar, s. 32-35).

Kur'ân-ı Kerîm'de niyet kelimesi ve -"çekirdek" anlamındaki nevâ (el-En'âm 6/95) dışında-aynı kökten gelen kelimeler yer almaz. Hadislerde ise niyet ve türevlerine sıkça rastlanmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "nvy" md.). İslâm âlimleri niyetle amel arasında ruh-beden misali bir ilişki bulunduğunu, niyetin kulluğun sırrı, amelin özü, ruhu ve direği olduğunu belirterek amellerin Allah katında değerli veya değersiz sayılması hususunda olduğu gibi dünyevî sonuçlarını belirlerken yapılacak değerlendirmeler bakımından da niyetin büyük önem taşıdığını vurgulamıştır (meselâ bk. İbn Hazm, II, 706-707; İbn Kayyim el-Cevziyye,

İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 111, 164). Konunun özel olarak ele alındığı eserlerde niyetin ehemmiyeti ve amellerin değerlendirilmesinde temel ölçü sayıldığı hakkında birçok âyet (meselâ bk. el-Bakara 2/265, 272; Âl-i İmrân 3/152; en-Nisâ 4/ 114; el-Enʻâm 6/52; Hûd 11/15-16; el-İsrâ 17/18-19; el-Kehf 18/28; el-Hac 22/37; er-Rûm 30/38-39; eş-Şûrâ 42/20; el-Leyl 92/ 20; el-Beyyine 98/5), hadis (meselâ bk. Müsned, I, 297; V, 183; Dârimî, "Muḳaddime", 27, "Riḳāḳ", 70, "Cihad", 23; Buhârî, "Riḳāḳ", 31; İbn Mâce, "Cihâd", 13, "Zühd", 9) ve sahâbî sözü (Gazzâlî, IV, 362-368; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Ümniyye, s. 19; İbn Receb, I, 66-71) zikredilir. Fakat bu hususta üzerinde en fazla durulan özel delil Resûl-i Ekrem'in, "Ameller ancak niyetlere göredir" anlamındaki sözüdür (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 11; hadisin rivayeti, vürûd sebebi, lafızlarının analizi ve kapsadığı konular hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bk. İbn Receb, I, 61-65; Bedreddin el-Aynî, I, 16-35; Süyûtî, Müntehe'l-âmâl, s. 15-88). Niyetin önemiyle ilgili açıklamaları pekiştirmek için sıkça zikredilen, "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır" mânasındaki hadisin (Taberânî, VI, 185; hadisin rivayetiyle ilgili değerlendirme için bk. Aclûnî, II, 430) nasıl anlaşılması gerektiği hakkında değişik görüşler ortaya konmuş olmakla birlikte bunun kalp temizliğinin yeterli sayıldığı, dolayısıyla niyet sağlam oldukça bedenî anlamda ibadete gerek kalmayacağı şeklinde yorumlanamayacağına dikkat çekilmiştir. Gazzâlî, bu hadis için yapılan ve kendisinin de katıldığı bazı açıklamaları aktardıktan sonra asıl kastedilen anlamın şu olduğunu belirtir: Niyet de amel de Allah'ın kuldan istedikleri (taat) arasındadır ve her ikisinin hedeflenen amaca katkısı ve etkisi vardır; fakat niyetin etkisi amelinkinden fazladır. Bir başka anlatımla niyet de amel de müminin Allah'a kulluğunun icaplarındandır ve bunların ikisi de kulun seçimini gerektiren işlerdir; ancak niyet amele göre daha önemlidir (İḥyâʾ, IV, 366-367; hadisin başka bir yorumu ve fiile dönüşmemiş kötü niyetin hükmü hakkında bk. Şemseddin el-Kirmânî, I, 21-22). Bu arada bazı âlimler, niyetin önemine dikkat çekmek için müminin cennette ve kâfirin cehennemde kalma süresinin niçin amellerine yani dünya hayatında yaşadığı süreye denk olmayıp orada ebedî olarak kalma ile ödüllendirildiği veya cezalandırıldığı sorusunu gündeme getirirler ve bu durumu itaat ve inkâr yönündeki niyet ve kararlılığın devamlı olmasıyla açıklarlar (a.g.e., I, 21).

"Ameller ancak niyetlere göredir" (inneme'l-aʻmâlü bi'n-niyyât) hadisinde

geçen “bi’n-niyyât” ibaresi değişik mânalar takdir edilerek açıklanır. Burada niyete ihtiyaç duyulan şer‘î amellerin kastedildiğini düşünen âlimler hadise, “Ameller niyetlere göre sahih, muteber ve makbul olur” anlamını verirken diğerleri hadisin bütün amelleri kapsadığını ve hepsinde niyetin etkili olduğunu söyler (İbn Receb, I, 61-65). Hadiste niçin başka kelime kullanılmayıp “niyetler” dendiği sorusunu cevaplandırırken niyetle irade arasında içlem-kapsam ilişkisi bulunduğunu, iradenin niyeti de kapsamına alan daha geniş bir kavram (cins) olduğunu belirten Karâfî, niyeti “fiilin kendisine yön veren değil onu ihtimalli olduğu yönlerden birine yönelten irade” şeklinde tanımlar. Aynı müellif iradenin türlerini (nevi) oluşturan on kavramı (azim, hem, niyet, şehvet, kast, ihtiyar, kazâ, kader, inâyet, meşîet) inceleyip aralarında ne tür bir ilişki olduğunu açıkladıktan sonra niyetin diğerlerinden farklılık taşıdığını, ancak neredeyse eş anlamlı olduklarını söylemeye imkân verecek derecede yakın oldukları için irade, azim, kast ve inâyetin de “niyet” anlamında kullanıldığını söyler (el-Ümniyye, s. 7-13; “niyet” ve “irade” arasında bir mukayese için bk. İbn Receb, I, 66). Gerek Karâfî’nin gerekse başka birçok müellifin bu kavramlarla ilgili tahlillerinde hangilerinin Allah hakkında kullanılmasının câiz sayıldığı hususunu dikkate almalarının da etkili olduğu görülür. Öte yandan Ehl-i sünnet’in, mahiyeti bakımından niyeti irade ve azim cinsi içinde mütalaa etmesine karşılık bazı Şiîler ilim ve itikad cinsinden saymışlardır (Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕaḫîre, I, 240; Ömer Süleyman el-Eşkar, s. 38).

Gazzâlî niyet, irade ve kasıt kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını, niyetin kalbin bir hali ve sıfatı olduğunu belirttikten sonra bir hususta bilgi sahibi olmanın ihtiyarî bir amelin, yani bir hareket veya hareketsizliğin temeli ve ön şartı, amelin ise onun semeresi olduğunu, dolayısıyla böyle bir sonucun ancak ilim, irade ve kudretin varlığı halinde meydana gelebileceğini söyler. Bu süreçte niyetin (irade) ilimden kudrete geçişi sağlayan bir işleve sahip bulunduğunu ifade eden Gazzâlî, özellikle “bâis” (dürtü, sâik) kavramından yararlanarak iradenin amele yöneliş biçimleri hakkında psikolojik tahliller yapar (İḥyâʾ, IV, 365-366). Onun bu konudaki yaklaşımlarını “niyette dürüstlük” kavramını merkeze alarak incelemeye tâbi tutan Abdülhalîm Ahmedî, niyetin amele bitişik olan “kasıt” anlamıyla “bâis” (amele yönlendiren itici güç ve gaye) anlamının birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler (Mecelletü’ş-şerîʿa, VI/13 [1409/1979], s. 77-154).

Niyetin mahalli konusu ele alınırken genellikle niyetin kalple ilgili olduğu belirtilmekle birlikte kalbin akılla olan ilişkisi, aklın vücudun neresinde bulunduğu, ruh ve nefsin mahiyeti gibi hususlar geniş biçimde tartışılır (meselâ bk. Şehâbeddin el-Karâfî, el-Ümniyye, s. 17-18; eẕ-Ẕaḫîre, I, 240-241). Gazzâlî de niyetin önemi ve birden fazla iyi niyet sayesinde aynı amelle daha fazla ecir alınabileceği hakkında söylenenleri cahil kimsenin yanlış anlayıp yaptığı her işte sadece, “Niyet ettim Allah rızası için şu işi yapmaya” demesinin niyet olduğunu zannedebileceğine, halbuki niyetin “kalbin hemen veya gelecekte fayda sağlayacağına inandığı tarafa yönelişi” anlamına geldiğine, dolayısıyla sırf sözlü açıklamayla bu yönelişin meydana getirilemeyeceğine dikkat çeker; bununla birlikte kalpte meylin oluşmasında sebeplere sarılmanın önemli olduğunu belirtir (İḥyâʾ, IV, 373-376). Sebeplere tevessülle ilgili bu uyarı bir yönüyle de kişinin niyetine hâkim olma gücünün bulunup bulunmadığı, bu güce sahip değilse yükümlülükteki kudret şartının göz ardı mı edildiği sorularına cevap oluşturmakta, gerek felsefede gerekse kelâmda geniş tartışmalara

konu olan irade hürriyeti problemine bu bağlamda nasıl bakılması gerektiği hakkında pratik bir öneri getirmektedir (Şâtıbî’nin konuya ilişkin açıklamaları için bk. el-Muvâfaḳāt, II, 107-119).

Ameller fiil, kavil, hareket, sükûn, celp, def‘, fikir, zikir gibi pek çok kısma ayrılabilirse de niyetin etkisi bakımından üç ana grupta toplanabilir. a) Yasaklanmış fiiller (maâsî). Bunların hükmü niyetle değişmez. Meselâ başkasının gönlünü almak için birisini çekiştirmek, başkasının malından fakire yedirmek, haram malla okul, mescid vb. hayır yollarına harcama yapmak böyledir. Bunlar niyet iyi de olsa zulüm ve mâsiyet olmaktan çıkmaz. b) Yapılması emir veya tavsiye edilmiş fiiller (taat). Bunlar gerek aslının geçerliliği gerekse faziletinin katlanması bakımından niyetlerle ilişkilidir. Aslın geçerliliğinden maksat kendisiyle sırf Allah’a kulluğa niyet edilmiş olmasıdır, eğer riyâ niyeti taşıyorsa mâsiyet olur. Faziletinin katlanmasıyla kastedilen ise tek bir taatle birçok hayra niyet edilerek her bir niyet için sevap kazanılabilmesidir. Zira her bir niyet bir hasenedir (iyi amel). Meselâ mescidde oturma bir taattir ve bununla Allah’a kulluğun özel mekânı olan mâbedi ziyaret, kötü davranışlardan uzak duracağı bir zaman geçirmek, Allah için yeni dostlar kazanmak, yanlış hareketi olanlara

doğrusunu göstermek gibi birçok iyi şeye niyet edilebilir. c) Serbest bırakılmış fiiller (mubâhât). Bunlar sırf mubah kılındığı için işlenirse sevabı veya cezası olmaz; kötü niyetle yapılırsa mâsiyete dönüşür ve cezayı gerektirir, iyi niyetle yapılırsa bundan dolayı ecir alınır. Meselâ kişinin güzel bir kokuyu hoşlandığı için sürünmesi mubah olup fiil sırf bu gerekçeyle sınırlı kaldığında ödüle veya muahezeye konu olmaz. Fakat bunu böbürlenmek gibi bir niyetle yaparsa günaha girer; buna karşılık mescide saygı ve birlikte ibadet ettiği insanların daha huzurlu olmasını sağlama maksadıyla veya cuma günü Resûlullah'ın uygulamasına tâbi olma niyetiyle yaparsa sevabı hak eder. "Ameller ancak niyetlere göredir" hadisi sadece taat ve mubâhât ile ilgilidir. Taat niyetle mâsiyete dönüşebilir; mubah niyetle mâsiyet veya taate dönüşebilir; fakat mâsiyet niyetle taate dönüşmez. Ancak niyetin mâsiyette şu anlamda bir etkisi vardır: Yasak fiile başka çirkin niyetler de eklenirse vebali artar (Gazzâlî, IV, 370-373).

Fakihlerce fıkhın özünü tanıtmaya yeter bulunan beş küllî kaideden biri olup Mecelle'de, "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir" (md. 2) şeklinde yer alan ilke ibadet konuları yanında hukukî meselelerin çözümünde geniş biçimde işletilmiş, alt kurallarla hukuk hayatındaki açılımları gösterilmeye çalışılmış ve bilhassa kavâid kitaplarıyla "el-eşbâh ve'n-nezâir" türü eserlerde niyet konusu bir bütünlük içinde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevedeki incelemelerde amellerin niyete ihtiyaç duyurup duyurmaması bakımından yapılan ayırımı özel bir yere sahiptir. Hanefî fıkhı esas alınarak bu ayırım şöylece özetlenebilir: Namaz ve oruç gibi ibadetlerin sıhhati için niyet şart iken ibadet nevinden olan abdest ve ezan gibi amellerin sahih olması için niyet şartı aranmaz. Muâmelât kapsamındaki amellerden meselâ ihrâz yoluyla mülkiyetin kazanılmasında niyetin (temellük kastı) şart olmasına karşılık kesin irade beyanı sayılan bir yolla meydana gelmiş işlemin hüküm doğurması için niyet şart değildir; niyet aşamasında kalıp fiil haline dönüşmeyenlere ise hüküm bağlanmaz. Amellere bağlanacak sonuçlara gerçek iradenin etkisine gelince bu hususta uhrevî ve dünyevî hükümlerin ayırt edilmesi gerekir. İster ibadet ister muâmelât alanıyla ilgili olsun uhrevî sonuç yani sevap veya günah bakımından esas alınacak kriter beyan edilen irade veya amelin dış dünyaya yansıyan maddî unsuru değil ilâhî iradeye boyun eğme azim ve kararı anlamıyla niyettir. Hatta bu anlamda niyetin varlığı halinde müslümanın yapmak isteyip de yapamadıkları için dahi sevap verileceği bildirilmiştir.

Dünyevî sonuç hususunda ibadetlerde niyetin şart koşulmasındaki asıl amaç bir yandan ibadetleri ibadet olmayan fiillerden (âdât), öte yandan ibadetlerin farz, nâfile gibi derecelerini birbirinden ayırt etmektir. Genelde amellerin uhrevî sonucunu ve özelde ibadetlerin dünyevî hükmünü belirleyen "ilâhî iradeye boyun eğme" anlamındaki niyetin dille söylenmesi gerekli olmayıp bu hususta asıl olan kalptir. Muâmelât alanına giren amellerin dünyevî hükmünü belirlemede gerçek iradenin mi yoksa dıştan gözlenen iradenin mi esas alınacağı hususu İslâm hukukçularınca geniş biçimde tartışılmıştır (bk. AMEL; İRADE; İRADE BEYANI; HİYEL; KASIT). Diğer taraftan bazı eserlerde ibadetler ve muâmelâtla ilgili somut örnekler ışığında niyetin zamanı, keyfiyeti, geçerliliği için aranan şartlar, niyette hata veya tereddüt gibi konular da ele alınmıştır (bunlara genel bir bakış için bk. Tâceddin es-Sübkî, I, 60-93; Ömer Süleyman el-Eşkar, s. 157-262).

İslâm âlimleri niyet konusunu incelerken niyetle ihlâs arasındaki ilişki üzerinde de önemle durmuşlardır. Sözlükte "bir şeyin safiyetini gideren unsurlardan arındırılması" anlamına gelen ihlâs dinî terminolojide inanç, düşünce ve davranışların kasıt ve niyetler bağlamında değerlendirilmesine ilişkin bir kavramdır. İslâmî literatürde genel anlamıyla ihlâs kişinin kalbini şirk, riyâ ve bâtıl inançlardan arındırmasını, bütün ibadet ve iyiliklerinde çıkar elde etme ve gösteriş yapma gibi duygulardan uzak durarak sırf Allah'ın hoşnutluğunu gözetmesini ifade eder. Niyet-ihlâs ilişkisini her bir amelin arka planında yer alan iradenin analizini yapmak suretiyle ele alan Gazzâlî özetle şunları söyler: İhlâsın da mahalli kalptir. Daha önce açıkladığımız üzere niyetin mahiyeti sâiklere olumlu karşılık vermekten ibarettir; ihlâs ise "sâikin diğerlerinden tamamen soyutlanacak derecede teke inmesi" demektir. Bu tanıma göre gerek sırf riyâ amacıyla gerekse sadece Allah'a yakınlık maksadıyla sadaka veren kişiler ihlâs sahibidir (muhlis). Fakat dinî bir terim olarak ihlâs, Allah Teâlâ'ya yakınlık maksadının her türlü şâibeden arındırılması durumunu ifade etmek üzere kullanılır olmuştur. Meselâ Allah'ın hoşnutluğunu gözetme yanında diyet yapmayı da amaçlayarak oruç tutma örneğinde olduğu gibi kişinin abdest, namaz, hac, zekât gibi fiilleri Allah'a yakınlık gayesi yanında dünyevî bir maksadı da gözeterek yerine getirmesi durumunda amel ihlâs sınırının dışına çıkmış olur. Bu anlamıyla ihlâs örneklerinin az olduğunu ve kalbi başka şâibelerden bütünüyle arındırmanın kolay olmadığını belirtmek

üzere, “Ömrünün bir anını sırf Allah rızâsını gözeterek geçirebilen kişi kurtuluşa erer” denmiştir (İḥyâʾ, IV, 379-380). Tâceddin es-Sübkî niyetle ihlâs arasında umum-husus ilişkisi bulunduğunu, ihlâsın niyetin ötesinde ve niyete ilâve bir durumu yani niyetin kemal derecesini temsil ettiğini, dolayısıyla ona göre daha özel olduğunu belirtir (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, I, 58). M. Abdürraûf Behnesî, niyet ve ihlâsın eş anlamlı olduğunu ve bunların birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini ileri sürer (enNiyye, s. 163). Fıkıh eserlerinde de amelin kabulünde ihlâsın şart olduğu belirtilmekle birlikte kişinin iç dünyasına nüfuz etmenin imkânsız ve sıhhat-butlân gibi dünyevî hükümlerin objektif kriterlere bağlanmasının kaçınılmaz olması sebebiyle rükünlerini ve şartlarını taşıyan amellerin geçerli olacağı esası benimsenmiş (meselâ bk. Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, s. 61-63; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, I, 67-68), bu derunî özelliği dolayısıyla ihlâs

daha çok ahlâk ve tasavvuf eserlerinin konusu olmuştur (ayrıca bk. İHLÂS).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “nvy” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “nvy” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “nvy” md.; a.mlf., “Niyya”, EI² (İng.), VIII, 66-67; Müsned, I, 297; V, 183; Dârimî, “Muḳaddime”, 27, “Riḳāḳ”, 70, “Cihâd”, 23; Buhârî, “Bedʾülvaḥy”, 1, “Riḳāḳ”, 31; İbn Mâce, “Cihâd”, 13, “Zühd”, 9; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 11; Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1390/ 1970, s. 280-293; İbn Ebü’d-Dünyâ, el-İḫlâṣ ve’n-niyye (nşr. İyâz Hâlid et-Tabbâʻ), Dımaşk 1413/ 1992; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1985, VI, 185; İbn Fûrek, Kitâbü’l-Ḥudûd fi’l-uṣûl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 116; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü’l-âsıme), II, 706-717; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 361-393; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Ümniyye fî idrâki’n-niyye, Beyrut 1404/1984; a.mlf., eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 240-242, 306, 367; III, 136, 197; a.mlf., el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʻrife), I, 178-186, 225-229; III, 64-73, 163-165; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-

muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut, ts. (Dârü’l-cîl), II, 178-183; III, 98-336; a.mlf., Medâricü’s-sâlikîn, Kahire, ts. (Dârü’l-hadîs), II, 93-101, 374-390; Tâceddin es-Sübkî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1411/ 1991, I, 54-93; Şemseddin el-Kirmânî, Şerḥu’l-Buḫârî (Buhârî, eṣ-Ṣaḥîḥ içinde), Beyrut 1401/ 1981, I, 15-24; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 107-119, 323-414; İbn Receb, Câmiʿu’l-ʿulûm ve’l-ḥikem (nşr. Şuayb el-Arnaût - İbrâhim Bâcis), Riyad 1419/1999, I, 59-92; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire, ts. (İdâretü’t-tıbâati’l-münîriyye), I, 16-35; Süyûtî, Müntehe’l-âmâl fî ḥadîs̱i inneme’l-aʿmâl (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1406/1986; a.mlf., el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 38-122; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 51-192; Ali el-Kārî, Taṭhîrü’ṭ-ṭaviyye bi-taḥsîni’n-niyye (nşr. Meşhûr Hasan Selmân), Beyrut-Amman 1409/1989; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, I, 51-192; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 430; Ömer Süleyman el-Eşkar, Maḳāṣıdü’l-mükellefîn, Küveyt 1401/1981; Sâlih b. Gānim es-Sedlân, enNiyye ve es̱erühâ fi’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Riyad 1404/ 1984; M. Cevâd Mağniyye, Felsefetü’l-aḫlâḳ fi’l-İslâm, Beyrut 1404/1984, s. 121-132; M. M. Abdülhay, enNiyye fi’l-aḥkâmi’l-fıḳhiyye, Kahire 1405/1985; M. Abdürraûf Behnesî, enNiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1417/1987; M. Vahîdüddin Süvâr, eş-Şekl fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Amman 1998; Yâsîn b. Nâsır el-Hatîb, Ḳıṣṣatü aṣḥâbi’l-cenne ve ḳıymetü’n-niyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Mekke 1423, s. 75-135; Abdülhalîm Abdüllatîf el-Kūfî, Ḥüsnü’n-niyye ve es̱erüh fi’t-taṣarrufât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî ve’l-ḳānûni’l-medenî, [baskı yeri yok] 2004 (Dârü’l-matbûâti’l-câmiiyye); Abdülhalîm Ahmedî, “Taḥḳīḳu ṣıdḳı’n-niyye ʿinde’l-Ġazzâlî”, Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, VI/13, Küveyt 1409/1979, s. 77-154; Abûd b. Der‘, “Ḍavâbiṭu maḳāṣıdi’l-mükellef”, Mecelletü’l-ḥiḳme, sy. 17 (1419), s. 189-250; sy. 18 (1420), s. 332-395.

İbrahim Kâfi Dönmez

NİZÂ-ı İLM ü DÎN

(نزاع علم و دين)

Dinbilim çatışması konusunda John W. Draper'in kaleme aldığı eserin Ahmed Midhat Efendi (ö. 1912) tarafından yapılan tenkitli ve ilâveli tercümesi.

Tam adı Nizâ-ı İlm ü Dîn: İslâm ve Ulûm olan eser Ahmed Midhat Efendi'nin, Osmanlı idaresindeki ülkelerde misyonerlerin faaliyetlerinin ve İslâmiyet aleyhindeki yabancı yayınların doğuracağı zararları bertaraf etmek amacıyla gerçekleştirdiği çalışmalarından (bk. BEŞÂİR-i SIDK-ı NÜBÜVVET-i MUHAMMEDİYYE; MÜDÂFAA) biridir. Kitabın aslı kimya, fizyoloji ve ilimler tarihi alanındaki eserleriyle tanınmış John William Draper'in, yayımlandığı yıllarda büyük yankı ve tepki uyandıran History of the Conflict between Religion and Science adlı eseridir (Londra 1874) ve Fransızca'ya yapılan çevirisinden Türkçe'ye aktarılmıştır. Kitabın "İslâm ve Ulûm" adını taşıyan ikinci başlığı, Ahmed Midhat'ın Draper'e yönelik tenkitlerini ve İslâmiyet'in ileri sürülen iddialarla ilişkisinin bulunmadığına dair görüşlerini içermektedir. Ahmed Midhat Efendi, mukaddimede Draper ve eserleri hakkında kısa bilgi verdikten sonra benzer konularda yayın yapmış Batılı diğer yazarlara oranla onun ilmini ve ciddiyetini takdir ettiğini, on iki bölümden oluşan kitabının on bir bölümünü bazı tekrarları ve konu dışı bahisleri çıkararak çevirdiğini belirtir.

Draper'in eserinde sırasıyla ilmin kaynağı, Hıristiyanlığın doğuşu, bir imparatorluk gücüne sahip olmasıyla geçirdiği dönüşümler ve ilimle ilişkisi, Tanrı'nın birliği fikriyle ilim arasındaki çatışma, bu çatışmanın Mısır, İran ve Arabistan'da nasıl ortaya çıktığı, ruhun mahiyeti, dünyanın tabiatı ve yaşı, hakikatin ölçüsü ve âlemin yönetimi konularında ilim-din çatışması, Latin Hıristiyanlığı ve ilmin çağdaş medeniyetle ilişkisi incelenmiştir. Kitap aslında Hıristiyanlığın, özellikle Katolikliğin ilmî verilere aykırı olduğu ve kilisenin ilimlerin gelişmesini engellediği iddiasından hareketle kaleme alınmıştır. Ahmed Midhat da müellifin kanaatlerinin çoğuna katıldığını ifade eder ve Draper'in, eserinin birçok yerinde İslâm'ın ilimler

karşısındaki tavrının Hıristiyanlık'tan daha olumlu olduğu görüşlerini takdirle karşılar. Ancak onun yer yer ileri sürdüğü İslâm'ın da ilme karşı olduğu iddiasını kabul etmez. Ona göre Batılılar birçok meselede olduğu gibi ilme karşı tutumu açısından da İslâm'ı ya anlamak istememiş veya yanlış sonuçlar çıkarmışlardır. Ahmed Midhat'ın asıl maksadı ise -kitabının birçok yerinde ısrarla üzerinde durduğu gibi-Avrupa'daki olumsuz akımlara kapılan gençlere İslâm'ın yüceliğini anlatmaktır. Batı'da ilim ve felsefeye dayanılarak dine yapılan hücumlardan İslâm'ın etkilenmeyeceğini söyleyen Ahmed Midhat, bazı gençlerin İslâmiyet'in ilme verdiği değeri araştırmadan filozofça davranmak özentisiyle onları taklit etmeye kalkışmasını doğru bulmadığını ifade eder. Eserin birçok yerinde tekrarlanan bu ikazlarında (I, 199-201, 213-214; II, 238-240, 283-290; III, 374-376; IV, 75-76, 344-346 vb.) Ahmed Midhat'ın hitap ettiği zümre hakkında "gençlerimiz, genç mütefenninlerimiz, Avrupa lisanlarını ve ulûmunu okuyan gençlerimiz" gibi ifadeler kullanmasından din aleyhinde bazı akımların varlığından ciddi şekilde endişe duyduğu anlaşılmaktadır. Bu arada Ahmed Midhat, Draper'in eserinde İslâm tarihinin bazı olaylarına ve Hz. Peygamber'in hayatına dair çoğu kasıtlı üretilmiş yanlış bilgileri de düzeltir. İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılması olayına, Resûlullah'ın rahip Bahîrâ'dan Hıristiyanlık telkinleri aldığı, vahyin marazî bir hal ürünü olduğu gibi iddialara cevap verir. Müslümanların geri kalmışlığını kabul etmekle birlikte bunun doğrudan İslâm'a bağlanamayacağını belirtir.

Ahmed Midhat Efendi, Draper'e itiraz ve cevaplarında delil olarak kullandığı kaynakları yer yer zikreder; Gazzâlî ve İbn Rüşd en çok geçen isimler arasında yer alır. Özellikle Gazzâlî'nin dinle felsefe arasında uyumsuzluk bulunduğu görüşüne karşı İbn Rüşd'ün cevaplarını her iki müellifin Tehâfüt'lerinden iktibaslar yaparak açıklar. Felsefe ile İslâm dininin çatışmadığını ispat etmek için daha çok İbn Rüşd'ün görüşlerinden yararlanır ve Gazzâlî'nin filozofları tekfir edişine gerekçe gösterdiği görüşlerin Dehrîler'e ait olduğunu belirtir. Ahmed Midhat tercümenin beşinci bölümüne ilâve ettiği "İslâm ve Ulûm" başlıklı kısmın (II, 236-453) hemen hemen tamamını bu konuya ayırmıştır. Bu hususta kendisine Mûsâ Kâzım Efendi'nin yardım ettiğini söyleyerek onun eserlerinden ve şifahî takrirlerinden iktibaslarda bulunur. Bunların dışında kaynakları arasında İmam Muhammed (es-Siyerü'l-Kebîr), Fahreddin er-Râzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Rahmetullah el-Hindî (İẓhârü'l-haḳḳ), Ebü'l-Fidâ

(Târîḫ), Hüseyin Vâiz-i Kâşifî (Tefsîr-i Mevâkib), Hocazâde Muslihuddin Efendi, Ali Kuşçu, Taşköprizâde, Feridun Bey (Münşeâtü's-selâtîn), Âlûsîzâde (Tefsîr), İsmâil Ankaravî (Mesnevî Şerhi) ve Ahmed Rüşdü'nün (Hall-i Mes'ele-i Tûfân) adları geçmektedir. Yer yer Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Senâî, Sa'dî-i Şîrâzî ve Ziyâ Paşa'dan beyitler zikreder. Batılı müelliflerden Sezar Kaneto, Viardot, Camille Flammarion ve Bernardin de Saint Pierre'in eserlerinden bahseder.

1 Ramazan 1313 (15 Şubat 1896) tarihinden başlayarak Tercümân-ı Hakîkat'te tefrika edilen Nizâ-ı İlm ü Dîn daha sonra küçük boyda cüzler halinde toplam 2000 sayfaya yakın bir hacimde ve dört cilt olarak yayımlanmıştır (1897-1900). Eser üzerine Sema Ermiş tarafından yapılan yüksek lisans çalışmasında (bk. bibl.) bölümlerin geniş bir özeti verilmiş ve ele alınan meseleler incelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Midhat, Nizâ-ı İlm ü Dîn: İslâm ve Ulûm, İstanbul 1313-18, I-IV; Orhan Okay, Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi, Ankara 1975, bk. Fihrist; Sema Ermiş, Ahmet Midhat Efendi'nin Nizâ-ı İlm ü Din Eserinde Din Bilim İlişkisi (yüksek lisans tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cemil Aydın, "Türk Bilim Tarihi Yazımında 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi: Osmanlı Örneği", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, II/4, İstanbul 2004, s. 33-34.

M. Orhan Okay

NİZAM

(النظام)

Kâinatın yapısında bir düzen ve bilinçli tasarımın bulunduğunu ifade eden terim.

İslâm düşüncesinde genellikle âlemdeki düzeni ifade etmek üzere nizâmü'l-âlem tamlaması kullanılır. Eski Yunan felsefesinde "âlem" anlamına gelen kosmos aynı zamanda "düzen" demektir. Pisagor'a kadar giden terimin bir düzen olarak âlemi ifade edişi Empedokles ile belirginlik kazanmıştır. Batı dillerindeki kozmetik (cosmetic) kelimesi de kosmos kökünden gelmekte olup terimin süs ve güzellik kavramıyla irtibatını göstermektedir. Arapça bir eserde âlem karşılığı kullanılan Grekçe kûs-mûs teriminin "nizam" ve "süs" anlamlarını da içerdiği, dolayısıyla âlemin bir düzen içinde yaratılmış olmasıyla estetik bir âhenk taşımasının aynı kelimede ifadesini bulduğu belirtilmektedir (Câhiz, ed-Delâʾil, s. 67). Nizam kavramı etrafında zengin bir terminoloji geliştirmiş olan müslümanların asıl ilham kaynağı âlemi düzen, tasarım, ölçü, hesap, denge ve yasa kavramları ışığında resmeden çok sayıda kevnî âyetin bulunmasıdır.

Kur'an'da nizam kelimesi geçmez. Bununla birlikte kâinatta sarsılmaz bir düzenin bulunduğu, bu düzenin boş ve anlamsız olmadığı, kâinatın özellikle insan varlığına uygun yahut yararlı biçimde düzenlendiği ve bu düzenin Allah tarafından konulduğu Kur'an'ın temel mesajlarından birini oluşturmaktadır. Bazı âyetlerde bu mesaj, doğrudan doğruya düzen ve düzensizlik kavramlarına tekabül eden kelimelerle ifade edilmektedir. Buna göre her şey bir ölçüye göre yaratılmıştır (el-Furkān 25/2; el-Kamer 54/49). Bu ölçü uyarınca her şey kendine has bir yaratılış yahut tabiata sahip kılınmıştır (Tâhâ 20/50). Allah sadece yaratıp varlık vermekle kalmamış, yaratılışı belli bir tasarım uyarınca düzenlemiş ve yarattıklarına var oluş gayesini yerine getirebilmek için hangi yolu izleyeceklerini de göstermiştir (el-A'lâ 87/ 2-3). Allah'ın yaratmasında hiçbir düzensizlik görülmez; kozmik sistemde bir boşluk, bir düzensizlik bulmak mümkün değildir (el-Mülk 67/3). "Güneş ve ay bir hesaba göredir. Yıldızlar, bitkiler ve ağaçlar

O’na secde eder. O, göğü yükseltmiş ve dengeyi (mîzan) koymuştur” meâlindeki âyette (er-Rahmân 55/5-7) gök cisimlerine ait hareketin bir denge yasası uyarınca matematik ilkelerine uygun biçimde gerçekleştiğine dikkat çekilmektedir. Aynı âyette “yıldızlar” kelimesi bütün gök cisimlerini, “ağaçlar” kelimesi bütün yeryüzü varlıklarını ifade etmekte ve bütün tabii varlıkların secde eylemiyle kendileri için konmuş yasalara boyun eğdiği ima edilmektedir (ayrıca bk. el-Hac 22/18). Göklerin ve yerin istese de istemese de uymak zorunda olduğu, fakat kozmik bir bilince işaret edecek şekilde isteyerek uyduğu bu yasa düzeni şu âyette açıkça belirtilmektedir: “Sonra duman halindeki göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin’ dedi. İkisi de, ‘İsteyerek geldik’ dediler” (Fussılet 41/11). Aynı bağlamda güneşin, ayın ve bütün gök cisimlerinin buyruk altına alındığı (Lokmân 31/29), gök cisimlerinin kendileri için tayin edilmiş yörüngeden sapmaksızın gökyüzü denizinde yüzdüğü belirtilmiştir (el-Enbiyâ 21/33; Yâsîn 36/40). Bunun yanı sıra gökyüzünün bir güzellik duygusu uyandıracak şekilde yıldızlarla süslendiğini belirten âyetler (el-Hicr 15/16; es-Sâffât 37/6; Fussılet 41/12; Kaf 50/6; el-Mülk 67/5) düzene estetik bir tasarımın eşlik ettiğini belirtmektedir. Teleolojik bakış açısından düzen ve gaye kavramlarının birbiriyle ilişkisi (bk. GĀİYYET) Kur’an’da da öne çıkmaktadır. Âlemin oyun olsun diye (el-Enbiyâ 21/16) veya boşuna (Sâd 38/27) yaratılmadığını, insanın var oluşunun saçma olmadığını (el-Mü’minûn 23/ 115), bütün bir âlemin varlığının anlamlı bir amaca yönelik olarak yaratıldığını (el-Hicr 15/85) ifade eden âyetler aynı gerçeği vurgular. Ayrıca Kur’an’ın bildirdiğine göre kâinattaki her şey yeryüzündeki var oluş şartlarına uygun biçimde ve ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde insanın hizmetine verilmiştir. Nitekim, “Allah’ın göklerde ve yerde olanları buyruğunuz altına verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan ettiğini görmüyor musunuz?” âyetindeki (Lokmân 31/20) ilâhî mesajın diğer birçok âyette tekrar edildiği görülmektedir.

İslâm düşüncesi tarihinde çeşitli akımlara mensup müellifler, kâinattaki nizamın bir yaratıcının varlığını gösterdiği fikrini temellendiren delilller geliştirmeye gayret etmişlerdir. Mu‘tezile düşünürü Câhiz’e (bazı yazmalarda hıristiyan müellif Cibrîl b. Nûh el-Enbârî’ye) nisbet edilen Kitâbü’d-Delâ˒il ve’l-i˓tibâr ˓ale’l-ḫalḳ ve’t-tedbîr adlı eser doğrudan doğruya nizam delili geliştirmeye yönelik olarak telif edilmiştir. Astronomiden botaniğe, tıptan psikolojiye kadar içerdiği birçok alanda

geliştirilen deliller, Gazzâlî'ye nisbet edilen el-Ḥikme fî maḫlûḳāti'llâhi ʿazze ve celle adlı ünlü eserde de yer yer yansımalarını bulmuştur. Hıristiyan rahibi Theodoret'in (V. yüzyıl) De Providentia adlı eseriyle de irtibatlı görünen ed-Delâʾil'de (Davidson, s. 219) düzen ve tasarımı ifade etmek üzere "nizam, mülâeme, telif, tedbir, takdir" kelimeleri kullanılmaktadır. Âlemi bütün müştemilâtı ile bir eve, insanın âlemdeki konumunu da ev sahibine benzeten müellif böyle bir evin sahibinin ihtiyaçları ve yararı için tasarlanması gibi âlemin de insan için tasarlandığını, bunun yalnızca âlemin bir yönetim, ölçü ve düzen ilkesine göre yaratıldığına değil bu yaratıcının tek olduğuna da apaçık bir delil teşkil ettiğini söylemektedir (ed-Delâʾil, s. 6; krş. Gazzâlî, el-Ḥikme, s. 4). Konuşmayı mümkün kılan fizyolojik tasarımın mükemmelliği, insan yapımı olan ve dinleyende hayranlık uyandıran bir müzik aletinin teknik tasarımıyla karşılaştırıldığında görülebilir. Teknik bir ürün sonuçta tabiatı taklidin bir neticesi olduğuna göre tabiattaki tasarımın çok daha hayranlık uyandırıcı olması doğaldır (ed-Delâʾil, s. 47). Bu görüşler Câhiz'in otantik eserinde belirtilen, yaratılmışlardaki

düzen ve tasarımın yaratıcının varlığına delil teşkil ettiği şeklindeki ana fikirle uyum içindedir (Kitâbü'l-Ḥayevân, II, 109-110). İmam Mâtürîdî, benzer şekilde kâinatta düzenliliğin tek bir yaratıcının varlığını açıkça gösterdiğini belirtmiştir. Birçok olgu kâinatta tek biçimli ve tek bir yasaya tâbi bir işleyişin mevcudiyetini göstermektedir. Birden fazla yaratıcı varsayımı bu düzenliliği açıklayamayacağına göre tek bir yöneticinin varlığını kabul etmek zorunludur (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 40-41). İbn Hazm da felekler sisteminde, canlı organizmasında, hayvanlar ve bitkiler âleminde gözlenen tasarım örneklerinden hareketle aynı sonuca ulaşmaktadır (el-Faṣl, II, 68-69). Eşʿarî kelâmcısı Cüveynî ise âlemdeki âhenk, düzen ve mükemmellik kavramlarına Allah'ın ilim sıfatını ispatlamak için atıfta bulunur (el-İrşâd, s. 61). Kelâm kitapları benzeri yaklaşımların zengin örnekleriyle doludur (ayrıca bk. ADÂLET; ÂHENK).

Müslüman filozofların da nizam kavramına dikkat çektiği görülmektedir. Kindî, âlemdeki düzen ve tasarımın Allah'ın varlığına delil oluşturduğunu erken bir dönemde ifade etmiş (Resâʾil, I, 215), Fârâbî âlemin varlıkları birbiriyle ilişkili kılan düzenini bir ontolojik hiyerarşi fikri içinde vurgulamış (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 57-58), İhvân-ı Safâ da yaratıcının

âleme en iyi düzen ve tasarımla varlık verdiğini belirtmiştir (er-Resâʾil, III, 335-336; IV, 72-73). İbn Sînâ metafiziğinde düzen kavramı öncelikle ontolojik bir ilkedir. Buna göre kendini akleden Tanrı varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olduğunu da bilmekte ve bu bilmenin zorunlu sonucu olarak âlem bu düzen bilgisine göre varlık kazanmaktadır. Hayranlık uyandıran yapısıyla bu âlem tesadüf eseri var olamayacağına göre bir yönetimin zorunlu sonucu olmalıdır. Aslında inâyetin anlamı da bundan ibarettir (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 403, 415). Bu fikir daha sonra Gazzâlî'nin âlem hakkındaki, "Daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir" sözünde yansımasını bulacaktır (İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, IV, 321). İbn Rüşd'ün geliştirdiği inâyet delili ise esas itibariyle modern zamanlarda "insancı ilke" (antropic principle) terimi altında tartışılacak olan (Yaran, Bilgelik Peşinde, s. 146-158) "insan varlığına uygunluk" kavramına dayanmaktadır. Bu delilin önermeleri ve neticesi şöyle ifade edilebilir: a) Âlemdeki bütün varlıklar insanın var oluş şartlarıyla uygunluk arzetmektedir; b) Bu uygunluğun tesadüf eseri olması imkânsızdır; c) Şu halde zorunlu olarak bu uygunluğu tasarlamış irade sahibi bir fâil mevcuttur (el-Keşf, s. 118-119; inâyet delilinin ayrıntılı ve modern bir ifadesi için bk. İzmirli İsmail Hakkı, s. 205-207).

Batı düşüncesinde nizam delilinin klasik ifadesi genellikle Ortaçağ düşünürü Saint Thomas'nın Tanrı'yı kanıtlamanın "beşinci yolu" ile başlatılır. Delil, bilgiden yoksun olan tabii varlıkların bir amaca yöneldikleri ve dolayısıyla akıl sahibi bir varlık (Tanrı) tarafından yönlendirildikleri fikrine dayanmaktadır (delilin metni için bk. Yaran, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, s. 74). XVIII. yüzyılda William Derham gibi düşünürlerin insanın tasarladığı eserleri âlemle kıyaslayan basit analojileri (Hick, s. 6) David Hume tarafından eleştirilmiştir. Filozofa göre âlemi insan yapımı ürünlere benzetmek yanlıştır; bu tür benzetmeler kesin bilgi sağlayamaz; çünkü deneysel temelden yoksundur (Din Üzerine, s. 98-112). William Paley bu eleştirileri de göz önüne alarak ünlü "saatçi delili"ni ileri sürecektir. Buna göre yerde mekanik bir saat bulan kişi, isterse böyle bir saatle ilgili hiçbir fikre sahip olmasın tasarımından hareketle saatçi fikrine ulaşacaktır. Bu böyle olunca tabiatta gözlemlenen ve bir saatinkini karmaşıklık düzeyi bakımından kat kat aşan hârika tasarım örnekleri için bir yaratıcının varlığına ulaşmak açık bir zorunluluktur. Zira tabiattaki düzen ve tasarım, sahip olunan bütün bilgi ilkeleriyle çatışmayacak başka

herhangi bir varsayımla açıklanamamaktadır (delilin metni için bk. Yaran, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, s. 79-81). Ancak Darwin'in evrim teorisi Paley'in delilini uzun bir süre gündemden düşürecektir. Çünkü teori, "saatçi delili"ne dayanak teşkil eden karmaşık organizmaların oluşumunu, basit organizmaların doğal seleksiyon süreci içindeki milyonlarca yıl gerektiren evrimiyle açıklamaktaydı. Bu akımın son güçlü temsilcilerinden R. Dawkins, The Blind Watchmaker (kör saatçi) (New York 1996) adını vererek Paley'in deliline ironik biçimde atıf yaptığı eserinde evrim teorisinin yeni bir yorumunu yapmıştır. Bu yoruma göre evrim sanıldığının aksine gelişigüzel ve tek basamaklı seçimle ilerlemez; rastlantı faktörü bu süreçte küçük bir bileşendir ve en önemli bileşen özünde gelişigüzel olmayan birikimli seçmedir. Tabiatın amaçsız kuvvetleri, bir sonraki evrim aşamasını hazırlayan birikimli seçmenin işe başlaması için zorunlu şartları oluşturduğunda bilinçli tasarım açıklamasına hiçbir biçimde ihtiyaç hissettirmeyen muhteşem sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Dawkins bu görüşünü temellendirmek üzere bilgisayarda -daha sonra tasarım delili yanlısı William A. Dembski'nin bir hedefe önceden yönlendirildiği gerekçesiyle eleştireceği-ilginç bir modelleme de geliştirmiştir (Kör Saatçi, s. 55-66; krş. Behe v.dğr., s. 45-47). Nizam delili ayrıca R. Swinburne tarafından güncellenmiş, evrendeki zamanî düzen ve sürekliliğin bilim tarafından kabul edildiği, fakat bu düzenin niçin var olduğunu açıklamanın yalnızca bir Tanrı fikriyle mümkün olabileceği savunulmuştur (The Existence of God, s. 136-141). J. L. Mackie ise düzen ve tasarım deliline David Hume'dan beri yöneltilen itirazların Swinburne'un iddiaları karşısında hâlâ geçerliliğini koruduğunu ileri sürmüştür (The Miracle of Theism, s. 146-149). Nizam delilinin günümüzde tartışmalara konu olan son ve güncel biçimi Michael J. Behe, William A. Dembski ve Stephen C. Meyer'in "akıllı tasarım" (intelligent design) adıyla savundukları delildir. Behe temel bir işleve katkıda bulunan, hayli uyumlu, etkileşim içinde olan parçalardan oluşmuş ve herhangi bir parçanın çıkarılması durumunda sistemin işlevinin fiilen sona erdiği, indirgenemez ölçüde karmaşık olan biyolojik sistemlerin evrimin tedrîcî sürecinde hâsıl olmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla doğal seçme varsayımıyla açıklanamayacağını ileri sürmüştür. William A. Dembski de en az zorunluluk ve rastlantı kadar tasarım kavramının da bilimsel açıklamanın mâkul ve temel bir biçimi olduğunu savunmuştur. Stephen C. Meyer ise tasarım delilini DNA moleküllerini şekillendiren nükleotid

bazların karmaşık ve özel dizilimindeki genetik bilginin kökeni üzerinde durmuş, bunu açıklamanın rastlantı ve kimyasal zorunluluk gibi kavramlarla mümkün olmadığını, mâkul bir açıklamanın ancak tasarım kavramıyla yapılabileceğini ileri sürmüştür. Bu üç düşünür akıllı tasarımı savunan görüşlerini daha sonra Science and Evidence for Design in the Universe (San Francisco 2002) adlı ortak bir çalışmada bir araya getirip karşılıklı olarak teyit etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, Resâ᾿il, I, 215; III, 335-336; IV, 72-73; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, II, 109-110; a.mlf., ed-Delâ᾿il ve'l-i῾tibâr ῾ale'l-ḫalḳ ve't-tedbîr, Beyrut 1988, s. 6, 47, 67, ayrıca bk. tür.yer.; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 40-41; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 57-58; İhvân-ı Safâ, er-Resâ᾿il, Beyrut 1376-77/1957, III, 335-336; IV, 72-73; İbn Sînâ, eş-Şifâ᾿ el-İlâhiyyât (2), s. 403, 415;

İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 68-69; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 61; Gazzâlî, İḥyâ᾿ü ῾ulûmi'd-dîn, Kahire 1387/1968, IV, 321; a.mlf., el-Ḥikme fî maḫlûḳātillâhi ῾azze ve celle, Beyrut 1414/1994, s. 4, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Rüşd, el-Keşf ῾an menâhici'l-edille (nşr. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 118-119; İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm (İstanbul 1341-43), (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 205-207; D. Hume, Din Üstüne (trc. Mete Tunçay), Ankara 1979, s. 98-112; H. A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York 1987, s. 219-223; J. L. Mackie, The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God, Oxford 1988, s.146-149; R. Swinburne, The Existence of God, Oxford 1991, s. 136-141; J. Hick, Arguments for the Existence of God, Wiltshire 1992, s. 1-36; Cafer Sadık Yaran, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Samsun 1997, s. 74, 79-81; a.mlf., Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları, Ankara 2002, s. 146-158; R. Dawkins, Kör Saatçi (trc. Feryal Halatçı), Ankara 2002, s. 55-66; M. J. Behe v.dğr., Evrenin Bilinmeyen Tarihi: Tasarım (trc. Orhan Düz),

İstanbul 2004, tür.yer.

İlhan Kutluer

NİZÂM-ı CEDÎD

(نظام جديد)

III. Selim zamanında yenilenme ve yeniden yapılanma dönemi (1792-1807).

“Yeni bir düzen vermek” anlamına gelmekte olup daha önceki dönemlerde de kullanılmıştır. Kaynaklarda, Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa’nın sadâreti esnasında (1689-1691) cizyenin yeniden düzenlenmesi (Râşid, II, 148; Hammer, III, 841, 849), hatta din ayırımı gözetmeden Osmanlı tebaası arasındaki farklı uygulamalara son verilmesi, vergi ve hizmet yükümlülüklerinin eşitlik ilkesine göre yeniden tanzimi, dolayısıyla gayrimüslim halkın durumunun iyileştirilmesiyle ilgili yapılmak istenilenleri tanımlamak üzere zikredilmiştir (Zinkeisen, V, 287). III. Selim devrinde ise belirli bir anlam kısıtlaması içinde herhangi bir alanda yapılan düzenlemelere işaret eden bir tabir olmaktan ziyade sivil ve askerî bütün kurumların geniş kapsamlı olarak çağdaş ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde yenilenmesi, yeni bir düzene kavuşturulması ve eski konumlarına son verilmesi mânasında kullanılmıştır (Karal, Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları, s. 29). Bu haliyle yerleşik ve geleneksel düzen (nizâm-ı kadîm) kavramı karşıtı bir anlama sahip olduğu açıktır.

XVIII. yüzyılda Prusya’da ve Büyük Petro dönemi Rusya’sında gözlendiği kadarıyla askerî reformların sivil reformları da öngörmüş olmasından ötürü çağdaş bir askerî teşkilât oluşturulması aynı zamanda sivil ve merkezî bir bürokrasinin gelişmesini gerekli kılmış ve devletin diğer kurumlarının da etkileneceği bir çekim alanı ortaya koymuştur. Avrupa tarzında düzenli ve eğitimli ordu kurma girişimleri devletin merkezîleşmesine, bürokratik kadrolarının nitelik kazanmasına ve genişlemesine yol açmış, dolayısıyla askerîleşme kaçınılmaz biçimde sivilleşmeyi, çağdaş ve merkezî bir devlet yapılanmasını ve merkezî buyurganlığın güçlenmesini beraberinde getirmiştir. Bu anlamda askerî zâfiyetin genelde diğer kurumlardaki yozlaşmanın bir sonucu ve göstergesi olduğu açıktır. Ahmed Cevdet Paşa’nın tesbitiyle çağdaş ve eğitilmiş bir ordunun meydana getirilmesi

gereklidir, ancak devletin mülkî idaresi de ıslaha muhtaçtır ve iyi işlemeyen bir mülkî idare ile düzen altına alınmış çağdaş bir kurumu yönetmek mümkün değildir (Târih, VI, 5). Bu anlamda III. Selim devrindeki Nizâm-ı Cedîd girişimi, Avrupa tarzında eğitilmiş tâlimli ordusu dahil olmak üzere devletin çağın şartlarına göre düzenlenmiş bütün kurumlarını içine alan genel ve yapısal bir gelişme göstermiş, hatta devlet idaresinin belirli ve değişmez ilkeler içinde kişilerden bağımsız bir sisteme oturtulması ve yönetimin Avrupa'nın "saat gibi işleyen yeni nizamı"nı örnek alması gerektiği ileri sürülmüştür. Uygulamaların bünyesel bir bütünlük arzetmesinden ötürü Nizâm-ı Cedîd'in, yalnızca orduyu ele alan dar anlamda ve devletin diğer sivil kurumlarının ıslahını da hedefleyen geniş anlamda olmak üzere yaygın biçimde tekrarlanagelen iki ayrı tarifi yanıltıcıdır.

Nizâm-ı cedîd kavramının, Avrupa'da o dönemde özellikle ihtilâl Fransa'sındaki (Fransa Nizâm-ı Cedîdi), II. Joseph dönemi (1780-1790) reformları (Josefinizm) ışığında Avusturya'daki, çağdaş bir anayasa ilân ederek (3 Mayıs 1791) kendi nizâm-ı cedîdini ihdas eden Lehistan'daki gelişmelerden hareketle eski düzene karşı bir yeniden yapılanma olarak algılandığı açıktır. XVIII. yüzyıl Aydınlanma felsefesinin ardından çağlara damgasını vuracak olan fikriyatıyla ve başlamış bulunan sanayi inkılâbının değiştirmekte olduğu maddî şartlarıyla beslenen kitlelerin reform ve düzen değişikliği talepleriyle Fransa'da tabanda patlayan ihtilâl başarıyla sonuçlanır ve saltanatın sonunu getirirken, felsefî düşünceyle yüzeysel herhangi bir teması dahi olmayan fikrî hayatı içinde başta padişah olmak üzere tavanda yenilenme taraftarı idarî kadrolar tarafından yürütülen Nizâm-ı Cedîd reformları çeşitli sebeplerle eski düzenin korunmasını isteyen geniş kitlelerin tepkisini çekmiş ve yine başka tür bir ihtilâlle sonuçlanıp III. Selim'in tahtına ve hayatına mal olmuştur. Bundan dolayı Nizâm-ı Cedîd ile tedrîcen olgunlaşacak bir düzen değişikliğine teşebbüs edilmiş olduğunu düşünmek mümkündür.

1787'de başlayan Rus ve Avusturya savaşlarının gözler önüne serdiği zâfiyet ve nihayet Ziştovi barışından sonra içinde bulunulan şartlar dahilinde Rusya ile savaşa devam edilmesinin mümkün olmadığı hakkında, III. Selim'in bu doğrultudaki kesin emir ve beklentilerine aykırı olarak Şumnu'da ordu ve hükümet ricâlinin oy birliğiyle aldığı karar (11 Zilhicce

1205 / 11 Ağustos 1791) ve bunun hazırlanan bir mahzarla İstanbul'a bildirilmesi (Mehmed Emin Edib Efendi'nin Hayatı ve Tarihi, s. 242-247), geniş boyutlu bir yenilenme ve yeniden yapılanmanın hayata geçirilmesinin ilk önemli adımını teşkil etti. İleri gelen devlet adamlarından, devlet kurumlarında ne gibi yenilikler yapılması icap ettiğine dair hazırlanması istenen lâyihalar başlayan Nizâm-ı Cedîd döneminin işareti oldu. Bizzat III. Selim'in devlet ricâlinden, gerekli gördükleri düzenlemelerin kâğıda dökülerek takdim edilmesini istemesi daha önceki dönemlerde hazırlanan bu tür lâyihalardan farklı bir gelişmeydi. Böylece padişahın yapılacak reformları geniş tabanlı bir fikir tahkikine dayandırmak, bu tür girişimlerin uygulanmasından doğacak sorumlulukları paylaştırmak ve muhtemel muhalefeti önlemek istemiş olduğu genelde hep ileri sürülmüş ve yaygın bir kanaat olarak benimsemiştir (İA, IX, 310). Ancak padişahın bu talebiyle, savaşmama kararı alıp Osmanlı tarihinde emsali görülmemiş bir boykot hadisesi ortaya koyan ve kurumlarıyla birlikte büyük çapta saygınlık kaybına uğrayan asker ve sivil devlet ricâline ve onların bu karar doğrultusunda kendisine takdim ettikleri boykot belgesine (mahzar) karşılık vermek istediği, böylece muhataplarını köşeye sıkıştırmış olduğu görüşü daha isabetli bir değerlendirmedir. III. Selim bu boykotu girişilecek reformların haklı bir dayanağı olarak öne sürmüş ve mahzarda imzaları bulunan ricâle reform zaruretini hazırladıkları lâyihalarla inkâr edemeyecekleri bir şekilde ikrar ettirmiştir. Reform uygulamalarının ileriki safhalarında muhalefet gösteren çevrelere karşı bu hadise özellikle dile getirilecek ve yüzlerine vurulacaktır (bilhassa Vak'anüvis Ahmed Vâsıf'ın Muhassenât-ı Asker-i Cedîd zımnında

kaleme aldığı Koca Sekbanbaşı Risâlesi olarak bilinen risâlesi).

Klasik Osmanlı düzenindeki bozulma ve gerekli önlemlerin alınmasına duyulan ihtiyaç uzun zamandan beri dile getirilmiş ve bu konuda çeşitli eserler kaleme alınmıştı. Bu tür eserlerde genelde kafalardaki ideal düzenin geçmişe yansıtılmasıyla oluşan altın dönem söylemi öne çıkarılmış, durgun ve değişmez, dış gelişmelere kapalı bir toplum modeli idealize edilmekle beraber bunun sadece nazariyatta mümkün ve gerçek hayatta uygulama dışı olduğu gözden kaçırılmıştır. Osmanlı-İslâm bakış açısı doğrultusunda değişimlerin bid'at diye algılanma geleneği, zaruri dahi olsa yeniliklerin olumsuz olarak yargılanmasına yol açmıştır. XVIII. yüzyılın sonlarında

başlayan, yeni dönemde yaşanan ağır askerî yenilgiler ve başta özellikle Kırım olmak üzere toprak kayıpları gelenekçi ıslahat anlayışına ağır bir darbe vurmuş olmakla birlikte bu durum, Osmanlı kurumlarının ve hayat tarzının inançsız Avrupa'da geliştirilmiş olan her şeyden daha üstün olduğu var sayımı üzerine oturtulmuş olan Osmanlı sisteminin direnişini kırmaya yetmemiştir. Askerî yenilgilerin Avrupa'da meydana gelen bilimsel gelişmeler, yeni kurum ve tekniklerden ziyade Osmanlı kadîm düzeninden ve kanunlarından uzaklaşma sonucu olduğuna dair inanışın devam etmesinden veya bu inanışın yanlışlığının itiraf edilememesinden dolayı Nizâm-ı Cedîd hakkında hazırlanan lâyihalarda genelde XVIII. yüzyıl geleneksel Osmanlı reformcularının görüşlerine itibar edilmiş ve yenilenme önerileri neredeyse tamamen askerî alanla sınırlı kalmıştır. Ancak bu çevrelerin gerekli gördüğü askerî reformların, neticede sivil kurumları da içine alan genel bir yenilenme ve yeniden yapılanma zaruretini gerekli kıldığını görmeleri herhalde büyük bir şaşkınlık içine düşmelerine yol açmıştır. Meselenin bu boyuta varacağını öngörmeyenler, düşünce ve bilgi olarak çağın gerisinde ve özellikle teknik gelişmeler ve ihtiyaçları teşhis etmekten ve bunlara cevap vermekten uzak kalanlar, diğerleri yanında bizzat padişahın da alaycı ifadelerine hedef olarak devre dışı bırakılmıştır (Beydilli, İlmî Araştırmalar, sy. 8 [1999], s. 29, 32). Bu tür davranış ve dışlamalar, reform uygulamalarından bir şekilde etkilenerek zaman içinde oluşacak muhalefet cephesinin daha da genişlemesine yol açacaktır.

Başta Sadrazam Koca Yûsuf Paşa olmak üzere lâyiha sahipleri defterdar, beylikçi, çavuşbaşı, kethüdâ, reîsülküttâb gibi sefer ricâlinin hemen tamamını kapsamakta ve içlerinde sefer ahvâlini kaydeden tarihçi Sâdullah Enverî yanında başta Tatarcık Abdullah Efendi olmak üzere ulemâ temsilcileri de yer almaktaydı. Kaynaklar bunların sayısını yirmi olarak vermektedir. Baron von Brentano ve Mouradgea d'Ohsson'dan (Muradcan Tosunyan) oluşan yabancılardan ikisinin adı ve lâyihası bilinmekle beraber bunların sayılarının daha fazla olması gerektiğine dair işaretler vardır (Kaçar, s. 126). Nizâm-ı Cedîd kavramı altında yapılmak istenilenlerin belirlendiği ve hatta yetmiş iki maddelik bir programı olduğu ifade edilirse de bunları sıralamak mümkün değildir ve programı ancak uygulamalardan çıkarılabilir. Öte yandan III. Selim'in hayatî tehlikeler arzeden bu reform işine giriştiği çekirdek kadro ile bir tür sözleşme yaptığı ve her şeyin ters gittiği son anda reform ekibini feda etmeyeceğine, hiç olmazsa kaçmalarına

fırsat tanıyacağına dair söz vermiş olduğu neticede bu yöndeki davranışıyla sabittir. Dar bir kadro oluşturan reform ekibi içinde vâlide sultan kethüdâsı Yûsuf Ağa, sır kâtibi Ahmed, “sudûr”dan İsmet Bey, son derece nâfiz bir şahsiyet olup önemli makamları işgal eden İbrâhim Nesim (Gizli Sıtma), Bahriye Nâzırı Hacı İbrâhim, ilk îrâd-ı cedîd defterdarı ve tâlimli asker nâzırı olan Çelebi Mustafa Reşid (Köse Kâhya) bulunmaktaydı. “Atabekân-ı saltanat” olarak da anılan (Cevdet, VIII, 147), padişah çevresindeki başlangıçta sayıları üç, daha sonra on ikiye kadar çıkan bu küçük kadro bir gizli kabine gibi çalışmaktaydı. Bunların divan üyeleriyle beraber kırk kişilik bir meclis oluşturduğu ve önemli kararların bu şekilde alındığı ileri sürülmekte olup, bu husus başta sadrazam olmak üzere diğer divan üyeleri tarafından yadırganmakta ve dışlanmış olmaları hissiyle reform icraatına giderek artan bir oranda daha baştan itibaren karşı bir tutum içine girmelerine yol açmış bulunmaktaydı. Reformların enerjik ve bu işin zaruretine samimi olarak inanmış bir kişinin sadâretinde yürütülmesinin bu bakımdan daha iyi sonuçlar verebileceği zamanında yapılan değerlendirmelerde de ileri sürülmüştür (Zinkeisen, VII, 321-322).

Girişilecek reformların finanse edilmesi, bunlar için yeni kaynaklar bulunması, eskilere çeki düzen verilmesi ve kötüye kullanılmasının önlenmesi Nizâm-ı Cedîd icraatının en önemli konusunu teşkil etmiştir. Bu durum meydana gelen muhalefetin de ana sebeplerinden birini oluşturur. Îrâd-ı Cedîd Hazinesi bu işler için kurulmuş, özellikle yeni askerî teşkilâtın masraflarının buradan karşılanması öngörülmüş olduğundan başlangıçta bu iki kurumun idaresi, Îrâd-ı Cedîd defterdarı ve tâlimli asker nâzırı sıfatıyla aynı şahsa (Mustafa Reşid) havale edilmiştir (Cezar, s. 155 vd.). Reform giderlerinin karşılanması amacıyla özellikle bütün timar gelirlerinin zamanla tamamen hazineye intikalini ve dolayısıyla sistemin tasfiyesini öngören bir uygulama içine girilmiştir. Yıllık geliri 30 keseden yüksek olan mukātaalar satışa çıkarılmayarak yeni hazineye devredilmiştir. Ayrıca İstanbul Emtia Gümrüğü ve imparatorluktaki duhan gümrükleri mukātaaları ile yüksek getirisi olan diğer mukātaaların gelirlerinden oluşan ve hisseler halinde daha önceleri peşin ödeme ile tâliplerine tevcih edilen eshamın da mahlûl olması halinde el konulup Îrâd-ı Cedîd Hazinesi’ne aktarılması kararlaştırılmış; zeâmet ve timarlar sefere iştirak etme şartı ile verildiğinden son savaşlara katılmamış olanların yoklanarak bu gibilerin yıllık 20 keseye kadar varan gelirleri ellerinden alınıp yeni hazineye aktarılmıştır. Yine gelir

kalemi olarak alkollü içkilerden resm-i zecriyye, keçi ve koyunlardan alınan yapağı ve kıl resmi, pamuk ve pamuk ipliği, mazı ve istifidye (kuş üzümü) vergileri ihdas edilmiştir. Böylece Îrâd-ı Cedîd Hazinesi'nin 1212 (1797-98) yılı gelirleri 64.500 kese gibi önemli bir meblağa ulaşmıştır (Mahmud Râif Efendi, s. 45, 65). Fakat yeni kurulan ordu mevcudunun zaman içinde yüksek sayılara erişmesinin Anadolu ve Rumeli ahalisinin üstündeki yükü arttırdığı, halkın ağır vergi altında ezildiği ve ordudaki sayısal artışın ağır maliyetinin karşılanması büyük ölçüde timar ve zeâmetlere el konulmasıyla sonuçlandığından bu uygulamaların geniş kitlelerin hoşnutsuzluğuna yol açtığı kayıtları önem taşımaktadır (Ebûbekir Efendi, s. 11). Dolayısıyla idam edilenlerin mallarına el koyup paylaşmak dışında Nizâm-ı Cedîd'in ilgasından sonra yapılan ilk işlerden biri Îrâd-ı Cedîd Hazinesi'ne aktarılan gelirlerin yağmalanması olmuştur (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 51).

İâşe ve özellikle savaş zamanlarında ordunun zahire ihtiyacının karşılanması önemli olduğu kadar kötü uygulamalara açık bulunması yüzünden kârlı bir işti. Ordunun ihtiyacı için nüzül eminleri ve İstanbul için tüccarlar görevlendirilirdi. Hububat Nezâreti'nin ihdası ile bu sahada ciddi düzenlemelere gidilerek özellikle mübâyaacıların ahaliye baskılarına son verildi ve kötü uygulamaların, haksız kazançların

önü alındı. Gerekli yerlerde ambarlar yapılarak hububat, piyasanın talebini ve ihtiyacı karşılayacak derecelerde depolandı, satışlarda rayiç fiyat esası uygulanmaya başlandı. Ancak piyasa fiyatlarının yüksekliğinden ötürü hayat pahalılığı önlenemedi.

Yeniçeri, cebeci, topçu, arabacı, humbaracı ve lâğımcı gibi eski askerî ocakların ilgası hiç olmazsa bunlara karşı koyacak yeni ordunun hazırlanmasına kadar mümkün olamadığından bunların ıslahına çalışıldı. Alınan önlemler eski alışkanlıkları ve kazanç kapılarını büyük ölçüde kapattı. Bunlara çağdaş eğitim ve disiplin getirilmek istenmesi gizli ve açık tepkilere yol açtı. 1775'te kurulan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun ıslah edildi ve 1795'te Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun tesis edildi. Bu mühendishanenin içinde yer alan matbaa ile uzun bir aradan sonra kitap basımına tekrar başlandı (1797). Sonunda teknik sınıfların dışında kalanlar büyük ölçüde kendi hallerine terkedildi. Büyük bir havuzun yapıldığı

tersane işleri ve Rus savaş gemilerinden daha kıvrak, süratli ve teknik özellikleri itibariyle üstün yeni bir donanma inşası (Bostan, s. 216) önemli derecede başarılı fakat bir o kadar da masraflı geçti (Cezar, s. 304-305). Ticaret filosunun takviyesi için özel teşebbüsün ve bilhassa ricâlin gemi işletmeciliğine girişmesi teşvik edildi, böylece 1795 yılına gelindiğinde seksen iki gemilik bir filo oluşturulmuş oldu. Karadeniz'in Rusya dışındaki yabancı devlet gemilerine kapalılığı kuralına her şeye rağmen riayet edildi. Boğaz kalelerinin takviyesi ve düzenlenmesi bilhassa Rus tehdidi hesaba katılmış olarak Karadeniz ciheti için önemsendi. Çanakkale Boğazı'nın ise gerektiği gibi takviye edilmediği İngiliz filosunun İstanbul önlerine gelmesiyle ortaya çıkmıştır (20 Şubat 1807). Levend Çiftliği başta olmak üzere İstanbul'un çeşitli yerlerinde yeni kışlalar yapıldı (Taksim, Üsküdar, Harem'de Selimiye, Hasköy'de Humbaracı ve Lağımcı). Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde yeni askerin üsleri olmak üzere kışlalar inşa edildi. Aydın, Akşehir, Niğde, Kayseri ve Kastamonu'da 1000, Beyşehir, Ankara, Bolu ve Viranşehir'de 2000, Kütahya Develi'de 1500 kişilik kışlalar yapıldı (Beydilli, XIII [1987], s. 439). Yeni askerî oluşumu Rumeli'ye de yaymak üzere Edirne'de Saray bölgesinde bir kışla inşasına başlanmışsa da bu teşebbüs Nizâm-ı Cedîd'in Rumeli'ye teşmili silâhlı bir direnişle karşılandığından sonuçsuz kalmıştır (1806).

Nizâm-ı Cedîd için 1805 dönüm yılı oldu. Zamanla uygulamaların geniş hoşnutsuzlukları beraberinde getirdiği ve aksaklıkların abartılarak kötüye kullanıldığı, özellikle sistemin çeşitli risâlelerle bu tarihten itibaren kendini savunmak durumunda kalmış olmasından anlaşılmaktadır. Başlangıçta reformlardan ziyade reformcu heyetin ağır bir şekilde eleştirildiği gözlenirken giderek bir ayırım yapılmamaya, reformlar bir bid'at, bir zulüm ve "gâvurlaşma" şeklinde görülmeye ve takdim edilmeye başlandı. Reformcuların şahsî zenginlikler peşinde koştukları suçlamalarının pek fazla abartılmış olduğu, idam istemiyle verilen listede zaten bunların sayılarının on bir olarak belirlendiği ve bu tür suçlamaların hiç olmazsa bütün ricâl için söz konusu edilemeyeceği hususunu, katlinden sonra borç içinde olduğu ortaya çıkan Mahmud Râif Efendi gözler önüne sermektedir (Mahmud Râif Efendi, s. 31). Ricâlin müsâdereye tâbi tutulmasını, bunların devlet malından servet elde etmiş oldukları ithamıyla haklı gösteren III. Selim'in (Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları, s. 83) bu gibi haksız tasarruflara izin vermesi beklenemezdi. Öte yandan Kabakçı İsyanı'nın

ardından yeni ricâlin giriştiği yağma ve bölüşüm, bu anlamdaki suçlamaların kötüye kullanılan siyasî bir silâh olmaktan öteye geçmediğini ortaya koymaktadır.

1806 yılındaki gelişmeler, Rumeli âyanının Nizâm-ı Cedîd uygulamasının genişletilmesine karşı çıkmasıyla meydana gelen Edirne Vak‘ası, hac farîzasının Vehhâbî engellemesi sebebiyle yerine getirilememesi, İngiliz filosunun, Rus seferine çıkmak üzere şehirde toplanan ordunun mevcudiyetine rağmen İstanbul önüne gelerek (20 Şubat 1807) on gün kalması ve devleti Fransız yanlısı siyasetten ayrılıp eski müttefikleri İngiliz-Rus dostluğuna geri döndürmek üzere tehdit etmesi gibi vahim olaylar III. Selim idaresine ağır bir darbe vurmuş olmakla beraber, İngiliz filosunun şehrin önünden ayrılması üzerine (1 Mart 1807) ordunun sefer için Edirne istikametine doğru yola çıkması (12 Nisan 1807) problemsiz bir şekilde ve bilinen teşrifatı içinde gerçekleşmiştir. Bu durumda, kısa bir zaman sonra Şeyhülislâm Topal Atâullah Mehmed Efendi, Sadâret Kaymakamı Köse Mûsâ Paşa başta olmak üzere adamları vasıtasıyla açıkça faaliyet gösteren Şehzade Mustafa’nın tertibiyle Boğaz yamaklarından Kabakçı Mustafa önderliğinde oluşacak isyanın ordu ricâlinin iştirak ve onayı olmadan düzenlenen, şahsî ihtiras ve menfaat sâikiyle hareket eden küçük bir topluluğun hıyaneti neticesinde tezgâhlanmış olduğu açıktır (bk. KABAKÇI İSYANI). Bu gelişmede, Fransız yanlısı bir politikaya dönen III. Selim’in aleyhinde el altından faaliyet gösteren gizli bir Rus ve İngiliz parmağının aranması herhalde komplo teorisi sayılarak göz ardı edilmeyecek ciddiyettedir. Kritik anlarda siyaset etmekten âciz kalan ve uzun zamandır haşmetini kaybetmiş olan padişahın elinin altındaki nizamî kuvvetleri son anda dahi kullanamayacak kadar karakter zâfiyeti içinde bulunmasının isyanın başarıya ulaşmasında en önemli etken olduğu kesindir. 25 Mayıs’ta birkaç yüz yamak tarafından başlatılan ve halkın uzaktan seyirci olarak kaldığı isyan 29 Mayıs Cuma günü Nizâm-ı Cedîd’in ilgası, III. Selim’in tahttan indirilmesi ve İstanbul’daki Nizâm-ı Cedîd ricâlinin idamıyla sonuçlanmıştır. Uzun yıllar eğitilmiş olarak kışlalarında müdahale için padişahın küçük bir işaret ve emrini bekleyen binlerce Nizâm-ı Cedîd askeri ise âsilere karşı kullanılamadan ortada kalmıştır. Yenilenme ve yeniden yapılanma girişimlerinin bu şekilde sona ermesi devletin geleceği üzerinde telâfisi imkânsız olumsuzluklara yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râşid, Târih, II, 148; Nizâm-ı Cedit'in Kaynaklarından Ebubekir Ratib Efendi'nin "Büyük Lâyiha"sı (haz. V. Sema Arıkan, doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmed Emin Edîb Efendi'nin Hayatı ve Târihi (haz. Ali Osman Çınar, doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 242-247; Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Eseri (haz. Kemal Beydilli - İlhan Şahin), Ankara 2001, tür.yer.; Dihkānîzâde Ubeydullah Kuşmânî, Zebîre-i Kuşmânî fî ta'rîfi nizâmı İlhâmî (haz. Ömer İşbilir, yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ebûbekir Efendi, Vak'a-i Cedîd, İstanbul 1332, s. 11; Hammer, GOR, III, 841, 849; Esad Efendi, Üss-i Zafer (haz. Mehmet Arslan), İstanbul 2005, s. 119-127; Zinkeisen, Geschichte, V, 287; VII, 318 vd.; O. F. von Schlechta-Wssehrd, Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1807 und 1808, Wien 1882; Cevdet, Târih, V, 161-165; VI, 4 vd.; VII, 289-290; VIII, 147; Enver Ziya Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları: Nizam-ı Cedit 1789-1807; Ankara 1946; a.mlf., Osmanlı Tarihi: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856), Ankara 1947; a.mlf., "Nizam-ı Cedîde Dair Lâyihalar", TV, I/6 (1942), s. 411-425; II/8 (1942), s. 104-111; II/11 (1943), s. 342-351; II/12 (1943), s. 424-432; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 18-29; U. Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", Studies in Islamic History and Civilization (ed. U. Heyd), Jerusalem 1961, s. 63-96; Stanford J. Shaw, Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807, Cambridge 1971; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, tür.yer.; J. M. Stein, "Habsburg Financial Institutions Presented as a Model for the Ottoman Empire in the Sefaretname of Ebu Bekir Ratib Efendi", Habsburgisch-osmanische Beziehungen (ed. A. Tietze), Wien 1985, s. 233-241; a.mlf., "An Eighteenth-Century Ottoman Ambassador Observes the West: Ebu Bekir Râtip Efendi Reports on the Habsburg System of Roads and Posts", Ar.Ott., X (1985), s. 219-312; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, tür.yer.; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve

Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826, İstanbul 1995; a.mlf., "Ignatius Mouradgea D'Ohsson (Muradcan Tosunyan). Ailesi Hakkında Kayıtlar, 'Nizâm-ı Cedîd'e Dâir Lâyihası ve Osmanlı İmparatorluğundaki Siyâsî Hayatı", TD, sy. 34 (1984), s. 247-314; a.mlf., "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Risâlesi", TED, XIII (1987), s. 387-443; a.mlf., "Karadeniz'in Kapalılığı Karşısında Avrupa Küçük Devletleri ve 'Mîrî Ticâret' Teşebbüsü", TTK Belleten, LV/214 (1991), s. 687-755; a.mlf., "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islâhat Düşünceleri", İlmî Araştırmalar, sy. 8, İstanbul 1999, s. 25-64; a.mlf., "D'Ohsson, Ignatius Mouradgea", DİA, IX, 496-497; Mustafa Kaçar, Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler ve Mühendishânelerin Kuruluşu (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Öz, Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları, İstanbul 1997, tür.yer.; İdris Bostan, Beylikten İmparatorluğa Osmanlı Denizciliği, İstanbul 2006, tür.yer.; Fahri Çetin Derin, "Yayla İmamı Risalesi", TED, III (1973), s. 213-272; C. V. Findley, "Ebu Bekir Ratib's Vienna Embassy Narrative: Discovering Austria or Propagandizing for Reform in Istanbul?", WZKM, 85 (1995), s. 41-80; M. Tayyib Gökbilgin, "Nizâm-ı Cedîd", İA, IX, 309-318.

Kemal Beydilli

NİZÂMEDDİN AHMED HEREVÎ

(نظام الدين أحمد الهروي)

Nizâmüddîn Ahmed Bahşî b. Muhammed Mukīm Herevî Ekberâbâdî (ö. 1003/1594)

Ṭabaḳāt-ı Ekberî adlı eseriyle tanınan İranlı tarihçi.

Hâce Abdullah-ı Herevî'nin soyundan olup babası Hâce Mukīm Herevî, Bâbürlü Devleti'nin kurucusu Bâbür'ün hazinedarlığını, daha sonra Gucerât hâkimi Mirza Askerî'nin vezirliğini yaptı. Yakın arkadaşı olan Hindistan tarihçisi Abdülkādir el-Bedâûnî'nin kırk beş yaşında öldüğünü kaydetmesinden (Muntakhabu-t-tawārīkh, II, 411-412) Nizâmeddin Ahmed'in 958 (1551) yılında doğduğu anlaşılmaktadır. Ekber Şah döneminde çeşitli askerî görevler üstlenen Nizâmeddin Ahmed 993 (1585) yılında Gucerât'ın ve 1001'de (1593) bütün imparatorluğun bahşısı oldu. 23 Safer 1003 (7 Kasım 1594) tarihinde vefat etti ve Lahor'daki evinin bahçesine defnedildi. Çocukluğundan itibaren tarihe ilgi duyan Nizâmeddin Ahmed babasının desteğiyle bir süre sonra bu alanda yazılar yazmaya başladı. Daha önce Hindistan tarihinin çeşitli dönemlerine ve çeşitli bölgelerde hüküm süren hânedanlara dair müstakil kitaplar kaleme alınmış olmakla birlikte İslâm dönemi Hindistan tarihini bütünüyle ihtiva eden bir eserin bulunmadığını dikkate alarak Ṭabaḳāt-ı Ekberî (Ekberşâhî) veya kendi adına izâfetle Târîḫ-i Niẓâmî adıyla anılan eserini yazdı.

Ṭabaḳāt-ı Ekberî, Hindistan'ın umumi tarihine ait ilk kaynak olup müellifin kaydettiği, bir kısmı günümüze ulaşmayan otuz civarında eserden yararlanılarak telif edilmiştir. Bunlar arasında Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî'nin Târîḫ-i Yemînî, Gerdîzî'nin Zeynü'l-aḫbâr, Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ, Hasan Nizâmî'nin Tâcü'l-meʾâs̱ir, Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî'nin Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Ḫazâʾinü'l-fütûḥ ve Tuġluḳnâme, Berenî'nin Târîḫ-i Fîrûz Şâhî, Fîrûz Şah Tuğluk'un Fütûḥât-ı Fîrûz Şâhî, Mîr Muhammed Ma'sûm'un Târîḫ-i Sind, Bâbür'ün Bâbürnâme (Veḳāyiʿ, Vâḳıʿât-ı Bâbürî) adlı eserleri zikredilebilir.

Hindistan tarihinin en önemli kaynaklarından biri olan Ṭabaḳāt-ı Ekberî daha sonra telif edilen birçok eserin kaynakları arasında yer almıştır. Abdülkādir el-Bedâûnî'nin Münteḫabü't-tevârîḫ, Firişte'nin Gülşen-i İbrâhîmî, Şeyh İlâhdâd Feyzî b. Ali Şîr Sirhindî'nin Ekbernâme, Muhammed Abdülbâkī Rahîmî Nihâvendî'nin Meʾâs̱ir-i Raḥîmî, Hâfî Han'ın Münteḫabü'l-lübâb, Rüstem Ali b. Muhammed Halîl Şâhâbâdî'nin Târîḫ-i Hindî, Samsâmüddevle Şahnevâz Han'ın Meʾâṣirü'l-ümerâʾ adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Ekber Şah'ın saltanatının 37. yılında 1001'de (1593) tamamlandığı belirtilmekle birlikte eserde bir sonraki yılın olaylarına da yer verilmiştir. Hindistan'da İslâmiyet'in yayılışına zemin hazırlayan Emîr Sebük Tegin'in (977-997) seferlerinden itibaren Ekber Şah'ın saltanatının 38. yılına (1002/1594) kadar Hindistan tarihini ihtiva eden eser bir mukaddime ile dokuz bölümden (tabakat) oluşmakta, sonunda Hindistan'ın topografyası hakkında bilgi vermek amacıyla yazılmaya başlanan, ancak bitirilemediği anlaşılan bir hâtime bulunmaktadır. Gazneliler tarihine dair mukaddimenin ardından birinci bölümde Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed Gūrî'den (1173-1206) itibaren Delhi sultanlarından (1206-1526; Memlük sultanlar, Halacîler, Tuğluklular, Seyyidler, Lûdîler) ve ardından Ekber Şah'ın otuz sekizinci saltanat yılı dahil Bâbürlüler'den (1526-1594) bahsedilmekte, eserin büyük kısmını oluşturan bu bölümün sonunda Ekber Şah döneminin ileri gelen emîr, âlim, şeyh, edip ve şairlerine yer verilmektedir. İkinci bölüm Dekken'de hüküm süren hânedanlara (1347-1594) ayrılmış olup Behmenî, Nizamşâhî, Âdilşâhî ve Kutubşâhî sultanları devrini ihtiva etmektedir. Üçüncü bölümde Gucerât (1391-1572), dördüncü bölümde Mâlvâ (1406-1562), beşinci bölümde Bengal (1340-1576), altıncı bölümde Cavnpûr Şarkī (1382-1476) ve yedinci bölümde Keşmir (1338-1586) sultanları, sekizinci bölümde İslâm fetihlerinden (86/705) 1001 (1593) yılına kadar Sind tarihi, dokuzuncu bölümde Mültan tarihi (1444-1526) ele alınmaktadır. Eserde olayları yorumlamadan sade ve kuru bir üslûpla nakleden Nizâmeddin Ahmed bilhassa Ekber Şah'ın tartışmalara sebep olan dinî icraatlarına taraftar olmadığı bilindiği halde onu öven Ebü'l-Fazl el-Allâmî ve eleştiren Abdülkādir el-Bedâûnî'nin aksine bu konuda sessiz kalmayı tercih etmiştir (Nizami, s. 239; Qurashi, II, 1204; M. Gholam Rasul, s. 104-105). Dünya kütüphanelerinde çeşitli yazmaları

bulunan Ṭabaḳāt-ı Ekberî’nin (Storey, I/1, s. 434) 1870’te Leknev’de taş baskısı yapılmış, bu baskı 1875’te tekrarlanmıştır. Daha sonra B. De eseri İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (The Tabakāt-i Akbarī [or A History of India from the Early Musalman Invasions to the Thirty-Sixth Year of the Reign of Akbar], I-III, Kalküta 1913-1936). H. M. Elliot ve J. Dowson eserin bazı bölümlerini İngilizce’ye (bk. bibl.), Ahmed Abdülkādir eş-Şâzelî tamamını el-Müslimûn fi’l-Hind mine’l-fetḥi’l-ʿArabî ile’l-istiʿmâri’l-Briṭânî adıyla Arapça’ya (I-III, Kahire 1995) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu-t-tawārīkh (trc. W. H. Love), Delhi 1986, II, 411-412; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 220-222; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, V, 432; Storey, Persian Literature, I/1, s. 433-435; H. M. Elliot, Bibliographical Index to the Historians of Muhammedan India, Delhi 1976, I, 178-185, 186-203 (Ṭabaḳāt-ı Ekberî’den seçilen bazı kısımların İngilizce çevirisi), 204; K. A. Nizami, On History and Historians of Medieval India, New Delhi 1983, s. 239-240; I. H. Qurashi, “Historiography”, A History of Muslim Philosophy (ed. M. M. Sharif), Karachi 1983, II, 1204; M. Gholam Rasul, The Origin and Development of Muslim Historiography, Dakka 1984, s. 103-105; The History of India (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), Delhi 1990, II, 432; V, 177-186, 187-476 (Ṭabaḳāt-ı Ekberî’den seçilen bazı kısımların İngilizce çevirisi), 533; VI, 130; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 362; E. Berthels, “Niẓām al-Dīn Aḥmad al-Harawī”, EI² (İng.), VIII, 67-68.

Casim Avcı

NİZÂMEDDİN AHMED SÜHEYLÎ

(bk. SÜHEYLÎ, Nizâmeddin Ahmed).

NİZÂMEDDİN el-BİRCENDÎ

(bk. BİRCENDÎ).

NİZÂMEDDİN EVLİYÂ

(نظام الدين أولياء)

Nizâmüddîn Mahbûb-i İlâhî Muhammed b. Seyyid Ahmed b. Alî Bedâûnî Buhârî Dihlî (ö. 725/1325)

Hindistan’da Çiştiyye tarikatının önde gelen şeyhlerinden.

Bedâûn şehrinde doğdu. Doğum yılı hakkında farklı tarihler (634/1236, 636/1238, 640/1242) verilmektedir. Moğol istilâsı esnasında Buhara’dan Hindistan’a göç eden bir seyyid ailesine mensuptur. Mahbûb-i İlâhî, Sultânü’l-meşâyih unvanlarıyla tanınır. Nizâmeddin, Bedâûn’da bir süre kadılık görevinde bulunan babası Seyyid Ahmed’i beş yaşında iken kaybetti. Annesi Bîbî Zelîha’nın teşvikiyle Şeyh Mukrî adlı hocasından Kur’an, Mevlânâ Alâeddin Usûlî’den fıkıh dersleri aldı. On altı yaşında iken ilim tahsili için annesi ve kardeşleriyle birlikte Delhi’ye gitti. Tahsili sırasında giriştiği tartışmalardaki üstün başarısından dolayı “bahhâs” ve “mahfil-şiken” diye meşhur oldu. Hocalarından Necîbüddin Mütevekkil, dönemin en büyük Çiştî şeyhi Ferîdüddin Mes‘ûd Genc-i Şeker’in kardeşi ve halifesiydi. Nizâmeddin Evliyâ, 655’te (1257) Delhi’den ayrılıp Ferîdüddin Mes‘ûd’a intisap etmek amacıyla Ecûdehen’e (Pakpattan) gitti. Bir yıl kadar şeyhin yanında kaldıktan sonra Delhi’ye dönüp ilim tahsilini sürdürdü. Ardından iki defa daha Ecûdehen’e gidip şeyhini ziyaret eden Nizâmeddin 664’te (1265-66) halife tayin edildi. Aynı yıl şeyhinin ölümünden sonra Delhi’nin Gıyâspûr mevkiinde açtığı dergâhta irşad faaliyetine başladı. Yetiştirdiği 700 halifeyle Çiştiyye’nin Hindistan’ın en yaygın tarikatı haline gelmesinde büyük rol oynayan Nizâmeddin Evliyâ 18 Rebîülâhir 725’te (3 Nisan 1325) Gıyâspûr’da vefat etti. Sultan Muhammed b. Tuğluk tarafından inşa edilen türbesi Hindistan’ın en önemli ziyaretgâhlarındandır.

Nizâmeddin Evliyâ’nın tarikat silsilesi Ferîdüddin Mes‘ûd, Kutbüddin Bahtiyâr Kâkî vasıtasıyla Çiştiyye tarikatının pîri Muînüddin Çiştî’ye ulaşır. Tarikatın Nizâmiyye kolunun pîri olarak kabul edilen Nizâmeddin

Evliyâ’nın en tanınmış müridi Çırâğ-ı Dehlî’dir. Fars edebiyatının önemli şairlerinden Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Târîẖ-i Fîrûz Şâhî müellifi tarihçi Berenî, sohbetlerini derleyen Hasan Dihlevî, Burhâneddîn-i Garîb ve Kutbüddin Münevver onun diğer tanınmış müridleri arasında zikredilebilir.

Hayatı boyunca iktidar ve güç sahiplerinden uzak durmaya özen gösteren Nizâmeddin Evliyâ kendisiyle görüşme talebinde bulunan sultanlara iltifat etmemiştir. Onun ısrarla ziyaretine gelmek isteyen Delhi Sultanı Alâeddin Halacî’ye evinin iki kapısı olduğunu, geldiği takdirde o bir kapıdan girerken kendisinin diğer kapıdan çıkıp gideceğini bildirmiştir. Siyasî meselelerle ilgilenmediği gibi halife ve müridlerine de aynı yolu izlemelerini tavsiye etmiştir. Delhi müslümanlarının çoğunun tasavvufa ve ibadete yönelmesinde Nizâmeddin Evliyâ’nın büyük etkisi olduğu, onun zamanında Delhi’de şarap içme, kumar oynama ve tefeciliğin kalmadığı, halkın yalan söylemediği kaydedilmektedir.

Tasavvufun gayesinin kalplere ve gönüllere huzur ve mutluluk vermek olduğunu söyleyen Nizâmeddin Evliyâ insanlığa hizmetin bir ibadet sayıldığı hususuna yaptığı vurgu ile dikkat çekmiştir. Onun zamanında da Çiştî dergâhları kimsesizler, yoksullar ve yolcular için sığınak hizmeti görmüş, şeyhe gelen büyük hediyeler dergâhlarda ihtiyaç sahiplerine dağıtılmıştır. Nizâmeddin Evliyâ’ya göre bir derviş için gerekli olan üç şey aşk, akıl ve ilimdir. Aşk varlığın sebebi, akıl “hikmet” anlamında varlığın amacı, ilim ise bunların idrakidir. Nizâmeddin Evliyâ semâı vasıta olarak kabul eder ve zaman zaman müridleriyle birlikte mûsiki dinlerdi. Kaynaklarda pek çok kerameti anlatılmakla birlikte onun asıl kerametinin hayatını insanlığa vakfetmesi olduğu özellikle vurgulanır. Hakkındaki anekdotlar aynı zamanda pratik zekâsına işaret etmektedir. Bunlardan birine göre olağan üstü yeteneklere sahip bir Hindu yogi bu hale nefsinin isteklerine karşı durmakla ulaştığını söyleyince şeyh ona nefsinin İslâm’ı kabul edip etmediğini sormuş, yogi “hayır” deyince bu defa neden nefsinin bu arzusuna muhalefet etmediğini sormuş, bunun üzerine Hindu İslâm’ı kabul etmiştir.

Nizâmeddin Evliyâ dinî ilimlerdeki derinliğine rağmen yazılı bir eser bırakmamıştır. Kendisinden günümüze bir

hutbesinin intikal ettiği, bu hutbenin zaman zaman Hindistan camilerinde okunduğu belirtilmektedir. Şeyhin sohbetleri Fevâʾidü'l-fuʾâd başlığı ile Hasan Dihlevî tarafından bir araya getirilmiştir (Leknev 1302/ 1885). Eser Urduca'ya (trc. Muhammed Latîf Mâlik, Lahore 1966) ve İngilizce'ye (trc. B. B. Lawrence, Morals for the Heart, New York 1992) tercüme edilmiştir. Ziyâü'l-Hasan Fârûkī, Fevâʾidü'l-fuʾâd'dan bazı bölümleri İngilizce'ye tercüme edip 1980-1985 yılları arasında Islam and the Modern Age dergisinde yayımlamış, bu metinler daha sonra kitap haline getirilmiştir (Fawa'id al-fu'ad: Spiritual and Literary Discourses of Shaikh Nizamuddin Awliya, New Delhi 1996). Ali Candar'ın Nizâmeddin Evliyâ'nın sohbetlerinden derlediği Dürer-i Niẓâmî adlı eserin yazma nüshası Haydarabad Sâlârceng Müzesi'ndedir.

BİBLİYOGRAFYA

Emîrhord, Siyerü'l-evliyâʾ (trc. İʿcâzülhak Kuddûsî), Lahor 1992, s. 192-280; M. I. Borah, "Nizamuddin Aulia and His Relations with his Contemporary Sovereigns", Proceedings of the Indian Historical Commission, Delhi 1939, s. 649-660; A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina 1975, s. 346-347; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 218-222; K. A Nizami, The Life and Times of Shaikh Nizam al-Din Awliya, Delhi 1991; a.mlf., "Durar-i-Nizami: A Unique but Less-known Malfuz of Shaikh Nizamuddin Auliya", Dr. Ishtiaq Husain Qureshi Memorial Volume II (ed. Hilal Ahmad Zubairi), Karachi 1994, s. 231-248; a.mlf., "Niẓām al-Dīn Awliyāʾ", EI² (İng.), VIII, 68; a.mlf, "Çiştiyye", DİA, VIII, 344-345; M. Hafız, "Hadrat Nizamuddin Auliya", Encyclopaedic Survey of Islamic Culture (ed. Mohamed Taher), New Delhi 1998, XIII, 182-190; a.mlf., "Hazrat Nizamuddin Aulia", IC, XXXIV (1960), s. 264-269; R. N. Das, "Shaikh Nizamud-din Auliya", a.e., XLVIII (1974), s. 93-104; Motasim Azad, "Fawa'id u'l-fu'ad (Hasan-i 'Ala Sijzi)", a.e., LIII (1979), s. 1-13; B. B. Lawrence, "Honoring Women through Sexual Abstinence: Lessons from the Spiritual Practice of a Pre-Modern South Asian Sufi Master, Shaykh Nizam ad-din Awliya", JTS, XVIII (1994), s. 149-161.

Azmi Özcan

NİZÂMEDDİN HÂMÛŞ

(نظام الدين هاموش)

(ö. 853/1449 civarı)

Nakşibendî şeyhi.

Muhtemelen Semerkant'ta doğdu ve orada yetişti. Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden Alâeddin Attâr'ın mürididir. Sükût ve istiğrak hali galip olduğu için "Hâmûş" (suskun) lakabıyla tanınmıştır. Semerkant'ta yaşayan Nizâmeddin bir ara bu şehre gelen Alâeddin Attâr ile görüşüp kendisine intisap etti. Seyrü sülûkünü onun yanında tamamladı. Şeyhinin vefatından sonra Semerkant'ta irşad faaliyetine başladı. Mâverâünnehir'in meşhur âlimlerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Alâeddin Attâr'a intisap edince Attâr onun tasavvufî eğitimi için Nizâmeddin Hâmûş'u görevlendirdi. Nizâmeddin Hâmûş'un, şeyhlik iddiasında bulunduğu ve Cürcânî'yi mürid edindiği söylenerek Attâr'a şikâyet edildiği, Çagāniyân tarafında bulunan Attâr'ın Semerkant'a haber gönderip Hâmûş'u huzuruna çağırdığı, Hâmûş'un Cürcânî ile birlikte Çagāniyân'a gittiği, yapılan görüşmenin ardından söylentilerin dedikodudan ibaret olduğunun anlaşıldığı kaydedilmektedir.

Rivayete göre Nizâmeddin Hâmûş'un oğlu Semerkant'ta Uluğ Bey'in hareminden bir kadınla gönül ilişkisine girmiş, ancak olay duyulunca kaçmış, bunun üzerine Uluğ Bey Nizâmeddin Hâmûş'u huzuruna getirtip kendisini azarlamış, aralarında geçen konuşmalardan sonra onu serbest bırakmıştır. Diğer bir rivayete göre ise bazı kimseler Uluğ Bey'e Nizâmeddin Hâmûş'un halkı etkileyip kendisine bağladığını, halkın da ona çok itibar ettiğini, saltanata özenip isyan etmesinden korkulduğunu söyleyince hükümdar onun Semerkant'tan ayrılmasını istemiş, bu sırada Semerkant'ta bulunan Ubeydullah Ahrâr da onu Taşkent'e götürüp evinde misafir etmiştir. Bir süre sonra Taşkent'te doksan yaşlarında vefat eden Nizâmeddin Hâmûş'un eski muteber kaynaklarda ölüm tarihi kaydedilmemiştir. Dârâ Şükûh ve ondan naklen geç döneme ait bazı

kaynakların verdiği 7 Cemâziyelâhir 860 (13 Mayıs 1456) tarihi halifesi Sa‘deddîn-i Kâşgarî’nin vefat tarihidir. Nizâmeddin, Uluğ Bey’in öldürüldüğü tarih olan 853’e (1449) yakın bir tarihte vefat etmiş olmalıdır.

Nizâmeddin Hâmûş’un çok hassas olduğu, yanındaki insanların halinden etkilendiği, hatta soğuk bir günde değirmen suyuna düşen müridinin üşümesiyle onun da üşümeye başladığı, müridi ısındıktan sonra kendisindeki üşüme durumunun da sona erdiği nakledilmektedir. İnsanlara “sen” diye tekil olarak hitap eden, çoğul hitabın kesrete işaret ettiğini ve tevhid ehlinin tekil ifade kullanmasının daha doğru olduğunu söyleyen Hâmûş’un mezar ziyaretinde bir Fâtiha, bir Âyetü’l-kürsî, on iki İhlâs ve iki salavattan oluşan bir terkibi okumayı alışkanlık haline getirdiği

bilinmektedir. İlk dönem Nakşibendî geleneğinde rüya tabirine fazla önem verilmezken Herat’a giden müridi Sa‘deddin-i Kâşgarî’ye rüyalarını orada bulunan Zeynüddin el-Hâfî’ye yorumlatmasını tavsiye etmesi onun meşrebini göstermesi bakımından önemlidir. Nizâmeddin Hâmûş’un Nakşibendiyye’nin seyrü sülûk âdâbına dair küçük bir risâlesi günümüze ulaşmıştır (Risâle der Beyân-ı Ṭarîḳ-ı Naḳşbendiyye, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 443, vr. 153b-154a). Mirʾâtü’l-îmân adında bir eser de ona nisbet edilmektedir (Nefîsî, I, 278-279). Silsilesi halifesi Sa‘deddîn-i Kâşgarî tarafından devam ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü’l-üns (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1375 hş., s. 404-407; Mîr Abdülevvel Nîşâbûrî, Melfûẓât-ı Aḥrâr (Aḥvâl ve Süḫanân-ı Ḫâce ʿUbeydullāh Aḥrâr içinde, nşr. Ârif Nevşâhî), Tahran 1380 hş., s. 161, 166, 192-193, 213, 216, 226, 280, 286, 396; M. Kādî Semerkandî, Silsiletü’l-ʿârifîn ve teẕkiretü’ṣ-ṣıddîḳīn, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2830, vr. 75b, 166a-167b; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü’l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, I, 190-205, 229; Ali b. Mahmûd Ebîverdî, Ravżatü’s-sâlikîn, Kitâbhâne-i Gencbahş (İslâmâbâd), nr. 4049, s. 19-27; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 270-

271; Ebü’l-Bekā Hâce Cânî, Câmiʿu’l-maḳāmât, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 9339, vr. 49b; Dârâ Şükûh, Sefînetü’l-evliyâʾ, Leknev 1862, s. 81-82; Mecdüddin Ali Bedahşânî, Câmiʿu’s-selâsîl, Kitâbhâne-i Gencbahş (İslâmâbâd), nr. 1060, s. 715-717; M. Tâhir Hârizmî, Silsile-i Naḳşbendiyye, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 69, vr. 132b-133b; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü’l-ʿaṣfiyâʾ, Kanpur 1312/ 1894, I, 570-573; Nâsıruddin Buhârî, Tuḥfetü’z-zâʾirîn, Buhara 1910, s. 57; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 278-279; Maʻsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, III, 62; Ali Asgar Muîniyân, “Ḫâce Niẓâmeddîn-i Hâmûş”, Yaġmâ, XXXI/10, Tahran 1357, s. 671-673.

Necdet Tosun

NİZÂMEDDİN en-NÎSÂBÛRÎ

(نظام الدين النيسابوري)

Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyn el-A‘rec en-Nîsâbûrî (ö. 730/1329 [?])

Müfessir ve astronomi âlimi.

Horasan bölgesinde Nîsâbur’da (Nîşâbur) doğdu ve burada yetişti. Nizâmeddin el-A‘rec ve Nizâmü’l-A‘rec lakaplarıyla, ayrıca Kummî ve Horasânî nisbeleriyle anılmıştır. 704 (1304) yılında Azerbaycan’a gitti ve o dönemde İlhanlılar’ın idaresi altında bulunan Tebriz’e yerleşti. Burada Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin talebeleri arasında yer aldı ve onun rasathânesinde çalışarak gözlemlerde bulundu. Astronomiye dair eserlerini bu dönemde telif etti. Nîsâbûrî’nin teorik astronomi çalışmaları yanında takvimlerin oluşturulması, namaz vakitlerinin tesbiti gibi pratik konularda da katkılarından söz edilmiştir. Astronomi alanındaki çalışmalarının sonunda gözleme dayalı bilgilere güveni azaldı ve 711 (1311) yılından itibaren bu sahadaki telif çalışmalarını bıraktı, daha çok dinî ilimlerle meşgul oldu. Ancak yine de Tanrı ve varlık hakkında sıhhatli bilgilere ulaşabilmek için bilimin bir araç olarak kullanılabileceğine dair inancını korudu (Morrison, The Intellectual, s. 222). Nitekim telif hayatının ikinci döneminde yazdığı tefsirinde astronomi bilgisini de kullandı. Astronomi ve tefsir dışında matematik, sarf, belâgat gibi konularda da çalışmalar yapan Nîsâbûrî aynı zamanda döneminin büyük hâfız ve mukrîleri arasında yer aldı; geniş tasavvufî birikime sahip, zühd ve takvâ ehli bir âlim olarak tanındı (M. Hüseyin ez-Zehebî, I, 322). Ölüm tarihi hakkında farklı rivayetler aktarılmakla birlikte tefsirinin bazı nüshalarında 730 yılı Safer ayı başlarında (Kasım 1329) müellifi tarafından notlar ilâve edildiğine dair kayıtlar göz önüne alındığında 730 (1329) yılı en doğru tarih olarak görünmektedir (a.g.e., I, 322; Morrison, The Intellectual, s. 25). Ailesinin aslen Kum şehrinden olması ve eserlerindeki bir kısım ifadeler sebebiyle bazı Şiî müelliflerinin onun İmâmiyye Şîası’ndan olduğu yönündeki iddiaları temelsiz bulunmuş, tefsirindeki görüşlerinin incelenmesi sonunda

Ehl-i sünnet'e mensup olduğu ve Şâfiîlik'le Eş'arîliği benimsediği tesbit edilmiştir (M. Hüseyin ez-Zehebî, I, 328; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 248; Morrison, The Intellectual, s. 14-17).

Eserleri. 1. øarâʾibü'l-Ḳurʾân ve reġāʾibü'l-furḳān*. Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından yanlışlıkla İbn Habîb en-Nîsâbûrî'ye nisbet edilen eserin müstakil olarak (I-III, Tahran 1280; nşr. İbrâhim Atve İvaz, I-XXX, Kahire 1381-1391/1962-1971 [10 mücelled]; nşr. İbrâhim Ali Sâlim, Kahire 1975; nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, I-VI, Beyrut 1416/1996) ve Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ının kenarında (I-X, Kahire 1321; Beyrut 1392/1972, 1406/1986) baskıları yapılmıştır. 2. Şerḥu Taḥrîri'l-Mecisṭî (Tefsîrü't-Taḥrîr fî şerḥi'l-Mecisṭî, Taʿbîrü't-Taḥrîr). Nasîrüddîn-i Tûsî'nin astronomiye dair eserinin şerhi olup telifine Horasan'da başlanmış, Azerbaycan'da tamamlanmış (704/ 1304) ve İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han'ın başveziri Sa'deddin Muhammed b. Ali es-Sâvecî'ye ithaf edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 798, 800; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2309; TSMK, III. Ahmed, nr. 3330). Kadızâde-i Rûmî'nin bu şerh üzerine hâşiyesi bulunmaktadır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1595; İhsanoğlu v.dğr., I, 7-8). 3. Keşf-i Ḥaḳāʾiḳ-i Zîc-i İlḫânî. Nasîrüddîn-i Tûsî'ye ait Zîc-i İlḫani adlı eserin Farsça şerhi olup 708 (1308-1309) yılında tamamlanmış ve Sa'deddin es-Sâvecî'ye sunulmuştur (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3421; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1287). 4. Tavżîḥu't-Teẕkire. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin astronomiye genel bir bakış niteliğindeki eserinin şerhidir. Şerḥu Teẕkireti'n-Naṣîriyye adıyla da anılan kitap 711 (1311) yılında tamamlanarak Ali b. Mahmûd el-Yezdî'ye ithaf edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3397; Cârullah Efendi, nr. 1487). Eser üzerine Fasîhuddin en-Nizâmî'nin hâşiyesi bulunmaktadır (Voorhoeve, s. 351). 5. Şerḥu Sî Faṣl. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin astrolojinin temel konularına dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2664). 6. er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-ḥisâb. Matematiğin temel prensipleri ve uygulamalarıyla ilgili bir risâle olup İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullah'ın oğlu Şemseddin Abdüllatif adına kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2659, 2725; Râgıb Paşa Ktp., nr. 919). Eser üzerine Ebû İshak Abdullah el-Kirmânî'nin (TSMK, III. Ahmed, nr. 3153, IX./XV. yüzyıl) ve Bircendî'nin (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 879) şerhleri bulunmaktadır. 7. Ṣâfiye Şerḥu'ş-Şâfiye. İbnü'l-Hâcib'in sarf ilmine dair eserinin şerhidir (Tahran 1311). Şerḥu'n-Niẓâm adıyla da anılan kitap Ebü'n-Nasr Dîbâc İbnü's-

Sultan Saîd’e ithaf edilmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3065, 3066; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2564). 8. Şerḥu Miftâḥi’l-ʿulûm. Sekkâkî’ye ait eserin belâgata dair üçüncü bölümüne yazılmış bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1814).

Nîsâbûrî’nin Farsça bir Kur’an tercümesi olduğu ve yazma nüshasının Tahran’daki Meclisi Şûrâ-yi İslâmî Kütüphanesi’nde bulunduğu kaydedilmektedir (M. Ali Ayâzî, s. 526). Ona nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: el-Beṣâʾir fî muḫtaṣarı Tenḳīḥi’l-menâẓır, Risâle fî beyâni feraʾiżi’ṣ-ṣalât (Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı Efendi, nr. 725, vr. 108-117), Şerḥu Müntehe’s-sûl ve’l-emel fî ʿilmeyi’l-uṣûl ve’l-cedel, Şerḥ-i Bîst Bâb der Usṭurlâb, Zîcü’l-ʿAlâʾî, Risâle fî maʿrifeti semti’l-ḳıble, Kitâb der ʿİlm-i ʿAded, Şerḥu’ş-Şemsiyye fi’l-manṭıḳ, er-Risâletü’l-cümeliyye, Evḳāfü’l-Ḳurʾân, Lübbü’t-teʾvîl. Son iki eserin Ġarâʾibü’l-Ḳurʾân ile birlikte basıldığı belirtilmektedir

ki bunların tefsirin bölümleri olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmeddin en-Nîsâbûrî, Ġarâʾibü’l-Ḳurʾân ve reġāʾibü’l-furḳān (nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1381-91/1962-71, I, 9-54; XXX, 234-235; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 391-392; II, 1021, 1062, 1195-1196, 1594-1595, 1763-1764; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, III, 102-104; Storey, Persian Literature, II/1, s. 59; Brockelmann, GAL Suppl., I, 930, 931; II, 273; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 274, 283; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 233; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 281-282, 291; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1381/1961, I, 321-332; Suter, Die Mathematiker, s. 161; Sarton, Introduction, III/1, s. 698; P. Voorhoeve, Codices Manuscripti VII: Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands, The Hague 1980, s. 351; Aʿyânü’ş-Şîʿa, V, 248-249; M. Ali Ayâzî, el-Müfessirûn: Ḥayâtühüm ve menhecühüm, Tahran 1414, s. 524-530; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 7-8; Ekmeleddin

İhsanoğlu - B. A. Rosenfeld, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilisation and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 238-239; R. G. Morrison, The Intellectual Development of Nizām al-Dīn al-Nīsābūrī (d. 1329 A.D.) (doktora tezi, 1996), Columbia University, tür.yer.; a.mlf., “The Portrayal of Nature in a Medieval Qur’an Commentary”, St.I, XCIV (2002), s. 115-137.

Ali Turgut

en-NİZÂMÎ

(النظامي)

Fûrekî’nin (ö. 478/1085) kelâma dair eseri

(bk. FÛREKÎ).

NİZÂMÎ, Halîk Ahmed

(خليق أحمد نظامي)

(1925-1997)

Hindistanlı âlim, tarihçi ve diplomat.

Utar Pradeş eyaletine bağlı Amruha'da doğdu. Lisans eğitimini Mîret'te (Meerut) tamamladıktan sonra 1945'te Agra Üniversitesi'nde tarih alanında yüksek lisans yaptı; 1947'de Aligarh İslâm Üniversitesi'nin Tarih Bölümü'nde asistan oldu. İngilizler'in çekilmesinin ardından iki devletin kurulması sırasında Hindistan'da kaldı. 1953'te doçentliğe, 1963'te profesörlüğe yükseldi ve Centre of Advanced Study in History'nin başkanlığına getirildi. 1966'da Columbia Üniversitesi'ne misafir öğretim üyesi olarak davet edildi. 1972-1973'te Aligarh İslâm Üniversitesi'nin rektör vekilliğine, 1974'te rektörlüğüne tayin edildi; ayrıca 1973'ten 1985'e kadar Sir Seyyid Akademisi'nin başkanlığını üstlendi. 1975-1977 yıllarında Hindistan'ın Suriye büyükelçiliğini yaptı. 1978-1980 arasında Aligarh İslâm Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi'nin dekanlığını, 1980'den itibaren vefatına kadar (5 Aralık 1997) Tarih Bölümü başkanlığını yürüttü.

Nizâmî, üniversite öğretim üyeliğinin yanı sıra birçok ilmî kuruluşta çalışmış, belirli aralıklarla yapılan Indian History Congress'in başkanlık ve sekreterliğine, çeşitli ilmî dergilerin editörlüğüne ve milletlerarası ilmî kuruluşların üyeliğine seçilmiştir. Bu çerçevede halen genel direktörlüğünü oğlu Ferhân Nizâmî'nin yürüttüğü, Oxford Center for Islamic Studies'in kurucularından biri olarak bu merkezin mütevelli heyeti üyeliğini ve danışmanlığını da yapıyordu. Ayrıca Sir Seyyid Akademisi'nin kuruluşunda etkili olmuş, başkanlığını yapmış ve ilmî faaliyetlerine katkıda bulunmuştur.

XX. yüzyılda Hindistan'ın en önde gelen İslâm tarihçilerinden biri olan Nizâmî özellikle Ortaçağ Güney Asya'sında İslâm kültürü, siyasî ve dinî hayat, tasavvuf ve tarikatlar gibi konular üzerinde yaptığı araştırmalar ve

neşriyatla takdir toplamış, bu arada Annemaria Schimmel tarafından “tasavvuf tarihçilerinin pîri, ilim deryası” şeklinde nitelendirilmiştir. Te’lif ettiği ve yayımladığı kırktan fazla İngilizce, Urduca ve Arapça kitaptan başka 200 kadar makale ve Encyclopaedia of Islam, Encyclopaedia Iranica, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’ne çeşitli maddeler yazmıştır.

Eserleri. Şâh Veliyyullāh ke Siyâsî Mektûbât (Urduca tercümesiyle birlikte Farsça metin; Aligarh 1951); Târîḫ-i Meşâyiḫ-i Çiştî (Delhi 1953); Ḫayât-ı Şeyḫ ʿAbdülḥaḳ Muḥaddiṣ Dihlevî (Delhi 1953); Studies in Medieval Indian History and Culture (Aligarh 1954); Selâṭîn-i Dehli ke Meẕhebi Rüchânât (Delhi 1958); Ḫayrü’l-mecâlis (Çiştiyye tarikatı Şeyhi Nâsırüddîn Çırâğ-ı Dehlî’nin konuşmalarını içerir; Aligarh 1959); Religion and Politics in India during the Thirteenth Century (Bombay 1961); A Comprehensive History of India, V, (Delhi 1970, Muhammed Habib ile birlikte); The Life and Times of Shaykh Farīd al-Dīn Ganj-i Shakar (Delhi 1973); Politics and Society during the Early Medieval Period (Hocası Muhammed Habîb’in çalışmalarını ihtiva eder; I-II, Delhi 1974-1981); Suplement to Elliot and Dowson’s History of India (The Ghaznavids and the Gurids) (II, Delhi 1981); Suplement to Elliot and Dowson’s History of India (The Khaljis and the Tughluqs) (III, Delhi 1981); Sir Sayyid aur Tehrik-i Aligarh (Aligarh 1982); On History and Historians of Medieval India (Delhi 1982); State and Culture in Medieval India (Delhi 1985); Dilli Tarih ke Aine men (Delhi 1985); Akbar and Religion (Delhi 1989); Maulana Azad: a commemoration volume (Delhi 1990); The Life and Times of Shaikh Nizam al-Din Awliya (Delhi 1991); Life and Times of Shaikh Nasır ud-Din Chiragh (Delhi 1991); Persian Influence on the Development of Literary Sufi Traditions in South Asia (Washington D. C 1992); Şeyḫu’l-İslâm İbn Teymiyye (Oxford 1992); Aligarh ke İlmî Hizmet (Delhi 1994); Meʾâṣir-i Mekâtîb, Dr. Zâkir Hüseyin (Delhi 1997); Royalty in Medieval India (Delhi 1997).

BİBLİYOGRAFYA

Nizam ad-Din Awliya: Morals for the Heart (trc. B. B. Lawrence), New York 1992, s. IX; Mohammad Ahmad, Professor K. A. Nizami: Scholar and

Historian of Medieval India, Delhi 2000; Ghulam Murtaza Azad, “Khaliq Ahmad Nizami (1925-1997)”, IS, XXXVII/1 (1998), s. 141-143; A. M. Matto, “Prof. Khaliq Ahmad Nizami”, Newsletter; Centre of Central Asian Studies, XVII, Srinagar 1998, s. 23.

Azmi Özcan

NİZÂMÎ, Hasan

(bk. HASAN NİZÂMÎ).

NİZÂMÎ, Karamanlı

(bk. KARAMANLI NİZÂMÎ).

NİZÂMÎ-i ARÛZÎ

(نظاميء عروضي)

Ebü'l-Hasen Ahmed b. Ömer b. Alî Semerkandî (ö. 552/1157 [?])

Çehâr Maḳāle müellifi ve şair.

Semerkant'ta doğdu. Öğrenimini burada tamamladı. Lakabı Nizâmeddin (Necmeddin), mahlası Nizâmî'dir. Nizamî-i Gencevî'den ayırt edilmesi için Nizâmî-i Arûzî diye anılmıştır. Hayatı hakkındaki bilgilerin hemen tamamı Çehâr Maḳāle'ye dayanmaktadır. Buna göre 504 (1110-11) ve 506 (1112-13) yıllarında Horasan'da bulunmuş, 506'da Belh'te Ömer Hayyâm'la

görüşmüş, 510'da (1116) Herat'ta kalmış, bir yıl sonra Nîşâbur'da fakir duruma düşmüş ve aynı yıl Tûs şehrinde Sultan Sencer'in emîrü'ş-şuarâsı Muizzî ile tanışıp şiirlerini kendisine takdim etmiştir; bu sebeple onun öğrencisi olarak gösterilir. 530 (1136) yılında Nîşâbur'a dönerken Ömer Hayyâm'ın türbesini ziyaret etmiştir. Çehâr Maḳāle'nin üçüncü ve dördüncü makalesinin sonunda zikrettiği iki hikâye tıp ve astromi ilimlerinde maharetli olduğunu göstermektedir. Kırk beş yıl boyunca Gurlu Şensebânî hânedanının hizmetinde bulundu. Çehâr Maḳāle'yi de Gurlu Hükümdarı Şemseddin Muhammed'in yeğeni Ebü'l-Hasan Hüsâmeddin Ali adına yazdı.

547'de (1152) Gurlu ordusunun Herat civarında Sultan Sencer tarafından bozguna uğratılması üzerine kaçıp saklandığını söyleyen Arûzî'nin, eserini kaleme aldığı 551-552 (1156-1157) yıllarından sonraki hayatıyla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Nizâmî-i Arûzî birkaç mesnevi yazmışsa da günümüze ulaşan yegâne eseri Çehâr Maḳāle*dir. Saray için gerekli dört meslekle (kâtiplik, şairlik, müneccimlik ve tabiplik) ilgili dört makalede bilgi verilen eser, VI. (XII.) yüzyıldaki İran ve Orta Asya saray hayatı ve dönemin bazı şairlerine dair en eski ve en önemli kaynaklardan biridir. Birçok neşri yapılan kitabın Muhammed Muîn tarafından yeni bir

baskısı gerçekleştirilmiştir (Tahran 1334 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Avfî, Lübâbü’l-elbâb (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1334 hş., I, 207-208; Devletşah, Teẕkire, s. 60-61; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Kitâbfurûşî-yi Ali Ekber İlmî), II, 60-64; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu’l-fuṣaḥâʾ, Tahran 1295, I, 635; Browne, LHP, II, bk. İndeks; Rypka, HIL, s. 221-222; Safâ, Edebiyyât, II, 961-963; Storey, Persian Literature, V/2, s. 265-266; Muhammedî, “Niẓâmî-yi ʿArûżî”, Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., I, 935; H. Massé, “Nizâmî Arûzî”, İA, IX, 327-328; a.mlf., “Niẓāmī ʿArūḍī Samarḳandī”, EI² (İng.), VIII, 76.

Yakup Şafak

NİZÂMÎ-i GENCEVÎ

(نظاميء گنجه وي)

Ebû Muhammed Cemâlüddîn İlyâs b. Yûsuf b. Zekî Müeyyed (ö. 611/1214 [?])

Fars edebiyatında hamse türünün kurucusu sayılan şair.

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmediği gibi hayatı hakkında gerek tezkirelerin verdiği bilgiler gerekse yapılan yeni araştırmalarda elde edilen sonuçlar yeterli değildir; son derece sınırlı da olsa hayatına dair en sağlıklı bilgiler kendi eserlerindeki bazı ifadelere dayanmaktadır. Genel kanaat 535-540 (1141-1145) yılları arasında dünyaya geldiği yönündedir. UNESCO, 1141 tarihini esas kabul ederek şairin doğumunun 850. yılına rastlayan 1991 yılını Nizâmî yılı ilân etmiştir. Türk bir baba ile Kürt bir annenin çocuğu olup bazı kaynaklarda doğum yerinin Kum ve Tefreş olduğu belirtilirse de babasının Gence'ye gelip yerleştiği ve Nizâmî'nin orada doğduğu kabul edilmektedir. Gence'de iyi bir eğitim gördüğü, dil ve edebiyat yanında astronomi, felsefe, coğrafya, tıp ve matematik okuduğu, mûsikiye ilgi duyduğu, Farsça ve Arapça'dan başka Pehlevîce, Süryânîce, İbrânîce, Ermenice ve Gürcüce gibi dilleri de öğrendiği anlaşılmaktadır.

Nizâmî, eğitim döneminden sonra resmî bir görev almayıp çevredeki devlet adamlarına gönderdiği şiirlerden elde ettiği para ile geçindi. Kendileri için şiir yazdığı devlet adamları arasında Irak Selçuklu Hükümdarı II. Tuğrul, Azerbaycan atabeglerinden Nusretüddin Cihan Pehlivan b. İldeniz, Kızılarslan, Nusretüddin Ebû Bekir b. Muhammed, Merâga hâkimi Alâeddin Körpearslan, Erzincan Mengücüklü hâkimi Melik Fahreddin Behram Şah ve Musul Atabegi İzzeddin Mes'ûd b. Arslanşah bulunmaktadır. Bununla birlikte Nizâmî bir saray şairi olmayıp hükümdarlar, emîrler ve eşrafın yakın çevresinde bulunmak yerine mütevazi bir hayatı tercih etti, böylece hem halk ve yöneticiler hem de şairler tarafından saygı gördü.

Hâkānî-i Şirvânî ve Evhadüddîn-i Enverî ile çağdaş olan Nizâmî'nin ölümüyle ilgili olarak kaynaklarda 570-614 (1174-1217) yılları arasında çeşitli tarihler verilmektedir; kendisine atfedilen bir mezar taşının ona aidiyeti şüphelidir. Eserlerinin yazılış tarihlerinden hareketle onun altmış yaşlarında iken 597-611 (1201-1214) yılları arasında öldüğünü söylemek mümkündür. Kabri eski Gence şehrinde olup burada son zamanlarda Azerbaycan mimarisine göre bir anıtmezar yaptırılmıştır.

Nizâmî, Firdevsî'nin destansı şiir türünü zirveye taşımakla kalmamış, manzum aşk hikâyelerinin en büyük üstadı unvanını kazanmış, Fars edebiyatında hamse türünün kuruculuğu pâyesini elde etmiştir. Fars edebiyatının dâhi şairi olarak tanınmasında onun konuları işleme tekniğindeki mahareti, anlatım gücü, yeni mânalar ve mazmunlar bulması, anlatımda estetiğe önem vermesi, güçlü tasvirleri, ruh tahlillerindeki derinlik, hayal gücündeki enginlik, üslûbundaki parlaklık ve kültür zenginliği rol oynamıştır. Olayları, kavramları ve duyguları ifade ederken edebî sanatlardan yararlanarak bunları zengin bir tablo içine yerleştirmesi sebebiyle her beyti kendi içinde bir bütünlük ve güzellik arzeder. Ancak ilk defa kendisinin ortaya koyduğu kavram ve terkipler eserlerinin anlaşılmasını güçleştirdiğinden birçok beyti şerhe muhtaçtır. Nizâmî dindar bir kişiliğe sahip olup Bâtınîliğe şiddetle karşı çıkmış, şiirlerinde Ehl-i sünnet inancını dile getirmiş, Hz. Peygamber ve dört halife için övgüler yazmıştır. Bazı kaynaklarda Nizâmî'nin tarikata intisap ettiği kaydedilmekte, ayrıca bir kısım şiirlerinde sûfiyâne bir hava görülmektedir; bununla birlikte onun mutasavvıf bir şair olmadığı söylenebilir. Firdevsî'den ve Senâî-i Gaznevî'den etkilenmiş, kendisi de Fars ve Türk edebiyatlarında birçok şaire örnek olmuştur. Bunlar

arasında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, Fuzûlî, Molla Câmî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî gibi ekol sahibi şairler anılabilir.

Eserleri. Nizâmî'nin günümüze kadar gelen tek eseri Ḫamse'sidir. Penc Genc adıyla da bilinen ve yaklaşık 35.000 beyitten meydana gelen eserin tamamlanmasının otuz beş-kırk yıl sürdüğü kabul edilir. Fars edebiyatında türünün en parlak örneği olan Ḫamse bu sahada eser veren şairlere örnek teşkil etmiş, Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Şemseddin Kâtibî-i Nîşâbûrî, Molla Abdurrahman-ı Câmî, Feyzî-i Hindî, Hâcû-yi Kirmânî gibi şairler esere

nazîre yazmıştır. Çeşitli kütüphanelerde yüzlerce yazması bulunan eser İran'da, Hindistan'da ve Avrupa'da birçok defa basılmış, manzum ve mensur çevirileri yapılmıştır. Ḫamse'de yer alan mesneviler şunlardır: 1. Maḫzenü'l-esrâr. 570 (1174) veya 572 (1176) yılında Mengücüklüler'den Erzincan hâkimi Fahreddin Behram Şah adına kaleme alınmıştır. "Müfteilün müfteilün fâilün" vezniyle yazılan mesnevi yaklaşık 2400 beyitten ibarettir. Behram Şah'tan bu eser karşılığında önemli bir câize alan Nizâmî, Gazneli Senâî'nin Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa adlı tasavvufî mesnevisinden esinlenmiş, münâcât, na't ve Behram Şah'a övgüden sonra eserini "makale" adını verdiği yirmi bölüme ayırmıştır. İran ve Hindistan'da olduğu gibi Türk edebiyatında da ilgiyle karşılanan bu didaktik esere birçok nazîre yazılmış, ancak Ali Şîr Nevâî'nin Hayretü'l-ebrâr'ı dahil olmak üzere bunlarda Nizâmî'nin başarısına ulaşılamamıştır. 1869'da Caunpûr'da taş baskısı yapılan eserin Vahîd-i Destgirdî (Tahran 1313/1934), Rus müsteşriki Evgenii E. Berthels'in tashihiyle Abdülkerîm Ali b. Alîzâde (Bakü 1960) ve Hüseyin Pejmân Bahtiyârî (Tahran 1344 hş./1965) tarafından tenkitli neşirleri hazırlanmıştır. Maḫzenü'l-esrâr'ı nazîre, taklit ve tercüme yoluyla Türkçe'ye ilk aktaran şair, VIII. (XIV.) yüzyılda yaşayan ve "Türkî-gûy" diye anılan Haydar Hârizmî'dir. M. Nuri Gençosman da mesneviyi Türkçe'ye tercüme etmiştir (Ankara 1946). Eseri Gh. H. D. Darab İngilizce'ye (London 1945), K. A. Lipskerov ve S. V. Shervinsti Rusça'ya (Moskova 1959) ve Dj. Mortazavi Fransızca'ya (Paris 1987) çevirmiştir. Ayrıca esere birçok şerh yazılmıştır. 2. Ḫüsrev ü Şîrîn. Yazılış tarihi ve kimin için yazıldığı konusu tartışmalıdır. On yılda kaleme alınan mesnevi 576'da (1180-81) tamamlanmıştır. "Mefâîlün mefâîlün feûlün" vezniyle nazmedilen Ḫüsrev ü Şîrîn'in beyit sayısı nüshalarına göre 5700 ile 7700 arasında değişmektedir. Eserde Sâsânî Hükümdarı Hüsrev-i Pervîz ile Ermeni prensesi Şîrin'in aşk hikâyesi anlatılır. Güçlü aşk duygularının tahliliyle bir çeşit aşk romanı haline getirilen mesnevi daha sonra benzerlerinin yazılacağı bir edebî tür oluşturmuştur. Çeşitli taş baskıları yapılan Ḫüsrev u Şîrîn'in (Bombay 1249; Lahor 1288) ilmî neşirlerinin ilki Vahîd-i Destgirdî tarafından gerçekleştirilmiştir (Tahran 1317 hş./ 1938). Eseri Sabri Sevsevil Türkçe'ye (İstanbul 1955), Henri Massé Fransızca'ya (Paris 1970), M. H. Ocmahoba Rusça'ya (Bakü 1985), J. C. Bürgel Almanca'ya (Zurich 1980) ve A. Akoda Japonca'ya (Tokyo 1977) çevirmiştir. 3. Leylâ vü Mecnûn. "Mef'ûlü mefâilün feûlün" vezniyle nazmedilmiş olup 5000 kadar beyit içermektedir. 584 (1188) yılında

Şirvanşah Celâlüddevle Ahsitân'ın isteği üzerine dört aydan kısa bir sürede kaleme alınmıştır. Konusunu Arap kültüründen almakla birlikte kahramanları İranlı kimliğine büründüren Nizâmî üslûbu, kurgulaması ve ifadesiyle en başarılı eserini ortaya koymuş, birçok nazîre arasında Fuzûlî'nin aynı adla yazdığı eseri ona yaklaşabilmiştir. Tenkitli ilk neşrini Vahîd-i Destgirdî'nin gerçekleştirdiği eserin (Tahran 1317 hş./1938) daha sonra birçok neşri yapılmış, sonuncusu Berât-i Zencânî tarafından hazırlanmıştır (Tahran 1374 hş./1995). Leylâ vü Mecnûn'u Ali Nihad Tarlan (İstanbul 1943) ve M. Faruk Gürtunca (İstanbul 1966) mensur olarak Türkçe'ye, James Atkinson manzum olarak İngilizce'ye (London 1926), A. Globa mensur olarak Rusça'ya (Moscow 1935), Samed Vurgun da manzum olarak Azerbaycan Türkçesi'ne (Bakü 1947) çevirmiştir. 4. Heft Peyker (Behrâmnâme). "Fâilâtün mefâilün fa'lün" vezniyle nazmedilmiş olup 593'te (1197) Merâga hâkimi Alâeddin Körpearslan'ın isteğiyle kaleme alınmış ve ona ithaf edilmiştir. Eserde Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gûr'un av eğlenceleri, evlilik hayatı ve yedi eşinin kendisine anlattığı hikâyeler konu edilir. Şairin hikâye anlatmadaki ustalığı ve geniş hayal gücü bu mesnevide âdeta doruğa ulaşır. Eserin ilmî neşri Hellmut Ritter ve Jan Rypka tarafından hazırlanmış (K. Haft Paykar, ein romantisches Epos des N. Genğe'i, İstanbul-Praha 1934), daha sonra da Vahîd-i Destgirdî (Tahran 1317 hş./1938) ve Hüseyin Pejmân Bahtiyârî (Tahran 1344/ 1965) tarafından yayımlanmıştır. Heft Peyker'i C.E. Wilson İngilizce'ye (London 1924), V. Dershavin Rusça'ya (Moscow 1959) ve Alessandro Bausani İtalyanca'ya (Milan 1982) tercüme etmiştir. 5. İskendernâme. 597'de (1201) yazılan "Şerefnâme" ile 607'den (1211) sonra kaleme alınan "İḳbâlnâme" başlıklı iki bölümden meydana gelir. "Feûlün feûlün feûlün feûl" vezniyle nazmedilmiş olan birinci bölüm yaklaşık 10.000 beyitten meydana gelir. Burada İskender'in soyu, karanlıklar ülkesine gitmesi, Rûm'a dönmesi ve fetihleri anlatılır. 3700 beyit civarında olan ikinci bölümde İskender daha çok bir filozof ve peygamber olarak takdim edilir. Derin felsefî meselelere girilen bu bölümde Nizâmî'nin bilgisi, engin kültürü ve yüksek anlatım gücü dikkat çeker. İskendernâme Berthels'in gözetiminde Bakü'de yayımlanmıştır (Şarafnâma, nşr. A. A. Alizâde, 1947; İkbâlnâma, F. Babaev, Bakü 1947). Fars ve Türk edebiyatlarında birçok şairin nazîre yazdığı eseri H. Wilberforce İngilizce'ye (London 1881), K. Lipskerov Rusça'ya

(Bakü 1958) ve J. C. Bürgel Almanca'ya (Zurich 1991) çevirmiştir. Ḫamse ayrıca Külliyyât-ı Ḫamse-i Ḥakîm Niẓâmî Gencevî adıyla da yayımlanmıştır (Tahran 1366 hş.).

Nizâmî'nin kaside, gazel, terkibibend, terciibend, rubâî ve kıtalardan oluşan 20.000 beyitlik bir divanı olduğu kaynaklarda zikredilmişse de tam bir nüshası günümüze kadar gelmemiş, cönklerde ve tezkirelerde bulunan şiirleri Vahîd-i Destgirdî tarafından neşredilmiştir (Gencîne-i Gencevî, Tahran 1318 hş.).

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmî-i Gencevî, Leylâ vü Mecnûn (nşr. Berât-ı Zencânî), Tahran 1369 hş./1990; W. Bacher, Nizāmi's Leben und Werke und der zweite Teil des Nizāmischen Alexanderbuches, Leipzig 1871; H. Ethe, "Neupersische Litteratur", Gr. Iph., II, 241-244, 247-250; Browne, LHP, II, 399-411; H. Ritter, Über die Bildersprache Nizâmis, Berlin 1927; Hayyâmpûr, Nizamî ve Şeyhî Husrev ü Şîrîn'lerini Mukayese (travay, 1939-40), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi Ktp., nr. 33; Rızâzâde-i Şafak, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1321 hş.; Mehmed Emin Resulzâde, Azerbaycan Şairi Nizâmî, Ankara 1951, tür.yer.; Abdünnaîm M. Haseneyn, Niẓâmî el-Gencevî, şâʿirü'l-fażîle ʿaṣrühû ve bîʾetühû ve şiʿrüh, Kahire 1373/1954; Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn Hikâyesi, Ankara 1959, s. 86-96; Safâ, Edebiyyât, II, 798-810; Zehrâ-i Hânlerî [Kiyâ], Ferhengi Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., tür.yer.; Münzevî, Fihrist, I-VI, tür.yer.; J. Rypka, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354/1975, tür.yer.; A. Mübâriz v.dğr., Zindegî ve Endîşe-yi Niẓâmî (nşr. Hüseyin Muhammedzâde Sadîk), Tahran 1360 hş.; Kitâbşinâsî-i Îrân, Tahran 1366 hş., VII, 975-982; Ebü'l-Kāsım Râdfer, Kitâbşinâsî-i Niẓâmî-i Gencevî, Tahran 1371 hş.; Storey, Persian Literature, V/2, s. 438-495; Maʿsûmî, "Niẓâmî-i Gencevî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., V, 574-583; H. Krenn, "Bemerkungen zu Versen von Nizāmis Efos Husrev und Šīrīn", WZKM, LIII (1956), s. 92-96; Faruk K. Timurtaş, "İran Edebiyatında Husrev ü Şîrin ve Ferhad ü Şîrin Yazan

Şairler”, ŞM, IV (1961), s. 73-86; M. V. McDonald, “The Religious and Social Views Nizami of Ganjeh”, Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies, I, London 1963, s. 97-101; Gulâm Hüseyin Begdilî, “Dâstân-ı Ḫüsrev ü Şîrîn-i Niẓâmî ve Edebiyyât-ı Türk”, Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, sy. 89, Tebriz 1348 hş., s. 25-40; sy. 90-91 (1348 hş.), s. 121-145; A. Bausani, “Niẓāmī di Gangia e la ‘Pluralità dei Mondi’”, RSO, XLVI (1971), s. 197-215; Berât-ı Zencânî, “Ḥakîm Niẓâmî-i Gencevî ve Şeyḫ Ferîdüddîn-i ʿAṭṭâr”, Âyende, IX/2, Tahran 1362 hş./1983, s. 106-114; Abdüsselam Bilgen, “Nizami’nin Hamsesindeki Eğitici ve Öğretici Nitelikteki Öğütler”, DTCFD, XXXV/1 (1991), s. 15-34; Nazir Akalın, “Nizâmi-yi Gencevî’nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri”, Bilig, sy. 7, Ankara 1998, s. 67-91; Ahmed Ateş, “Leylâ ile Mecnun”, İA, VII, 51-53; a.mlf., “Nizâmî”, a.e., IX, 318-327; Mustafa Erkal, “Hüsrev ve Şîrin”, DİA, XIX, 53-55; Tahsin Yazıcı, “Leylâ ve Mecnûn”, a.e., XXVII, 160-161; Fr. de Blois, “Eskandarnāma of Neżāmī”, EIr., VIII, 612-614; a.mlf., “Haft Peykar”, a.e., XI, 522-524.

Mehmet Kanar

NİZÂMİYE MAHKEMELERİ

Tanzimat'tan sonra kurulan ve şer'î hususlar dışındaki davalara bakan mahkemeler.

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyıldan itibaren bir kısım davalara bakma yetkisi davanın mahiyeti ve önemine ve davacının sıfatına göre birtakım meclislere havale edilmeye, bazı davaları görmek için de özel komisyonlar oluşturulmaya başlanmış, Tanzimat Fermanı'ndan sonra adlî alandaki ıslahat çerçevesinde taşralarda eyalet yahut livâ merkezi olan şehir ve kasabalarda yargılama yetkisine de sahip birtakım meclisler kurulmuştu. Aslında 1215 (1800-1801) yılından itibaren Osmanlı tebaası ile yabancılar arasında zuhur eden ticarî davaların Osmanlı ve yabancı tâcirlerden oluşan karma komisyonlarda çözümüne istisnaî şekilde izin verilmişti. İstanbul'da bazı davalar 1826'da teşkil edilen İhtisab Nezâreti'nde, sarrafların bir kısım davaları önceleri Darphâne-i Âmire'de, 24 Mayıs 1839'dan itibaren Maliye Nezâreti'nde oluşturulan Meclisi Muhâsebe'de görülmeye başlanmıştı. 1 Ocak 1840 tarihinde beratlı Avrupa ve hayriye tüccarının davalarının görülmesi için bir ticaret meclisi kurulmuştu. Bu tâcirlerin ticarî davaları İstanbul'da ve ticaret meclisi bulunan taşralarda bu meclislerde, bulunmayan yerlerde muteber tüccarların da içinde bulunacağı memleket meclislerinde, tâcirlerin aldıkları iltizam ve mukātaalara ilişkin davalar ise Meclisi Mâliye'de görülmekteydi. Deniz ticaretiyle ilgili işler ve davalara başlangıçta muteber tüccarlar arasından seçilen kişiler bakmakta iken bunlar, 22 Mayıs 1850 tarihli bir fermanla Dersaâdet Liman Odası'nda karma bir mecliste liman reisinin başkanlığında görülmeye başlanmıştır.

1840'ta muhassıllık meclisleri olarak kurulan, 1842'de memleket meclisleri adını alan ve 1849'dan itibaren eyalet ve sancak meclisleri denen taşra meclisleri merkezde bulunan Meclisi Vâlâ'nın taşradaki örneği olup 1864 yılına kadar yargılama görevi de yapmıştır. Bu meclisler özellikle 1840, 1851 ve 1858 tarihli ceza kanunlarında düzenlenen ta'zîr suçları ile bazı şer'î suçları da kadı mârifetiyle şer'î esaslara göre hükme bağlamaktaydı. Kaza merkezleriyle livâların merkez kazalarında bulunan bu meclisler mahkeme olarak kurulmamış, yargılama görevleri 1840 tarihli Ceza

Kanunu ile bunlara yüklenmiştir. Bu meclisler zaman içinde birer mahkeme niteliği kazanmıştır. 30 Nisan 1860'ta yayımlanan Zeyl-i Kānûn-ı Ticâret ve daha sonra çıkarılan kanunlarla ticaret mahkemelerinin teşkilâtı belirli bir düzene kavuşturulmuştur.

Ceza ve ticaret davalarına bakmak üzere kurulan adı geçen meclisler esasen nizâmiye mahkemesi işlevi görmüşse de resmî anlamda nizâmiye mahkemelerinin ilk çekirdeğini Tanzimat sonrası ceza kanunlarının uygulanması için 1854'te İstanbul'da kurulan meclisi tahkikler oluşturur. Meclisi tahkiklerin yaygınlaşmasıyla nizâmiye mahkemelerinin kuruluşunu hazırlayan süreç başlamıştır. Bu alanda en önemli düzenlemelerden ilki 7 Kasım 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi ile yapılmıştır. Buna göre her kazada bir deâvî meclisi kurulmakta ve bu meclis, kazanın şer'î hâkimi başkanlığında müslüman ve gayri müslim mümeyyizlerden oluşan üç üyeden meydana gelmektedir. Kazalardaki bu meclisler şer'î davalar, gayri müslimlerin idâre-i rûhâniyyesinde görülen husus davalar, cinayete dair cinayet meclislerinde tedkik edilen hususlar, ticaret meclislerinde görülecek davalar dışında kalan davalarla cünha ve kabahat derecesinde olan suçlarla ilgili davalara bakmakla görevliydi.

Livâ merkezlerinde ise bir temyiz meclisi kurulmakta ve kaza deâvî meclislerinin bakamayacağı veya kaza deâvî meclislerinde karara bağlandıktan sonra tarafların istînaf yoluna başvurduğu cinayet ve hukuk davaları burada görülmektedir. Livâ temyiz meclisi üç müslüman ve üç gayri müslim üyeden meydana gelmekte, meclisin başkanlığını ise o kazanın şer'iyye mahkemesi hâkimi yapmaktadır. Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre Osmanlı idarî teşkilâtı vilâyet adı verilen birimlere bölünmüş ve her vilâyette bir dîvân-ı temyîz kurulmuştur. Dîvân-ı temyîzin görevi, emvâl ve emlâke dair hukuk davaları ile cinayet davalarına bakan ikinci derecedeki livâ temyîz-i hukuk ve cinayet meclislerinin kararlarını istînaf yoluyla görmekten ibaretti. Dîvân-ı temyîz, "müfettiş-i hükkâm" denilen kişinin başkanlığında üçü müslüman ve üçü gayri müslim olmak üzere altı üyeden meydana gelmekteydi. Daha sonra müfettiş-i hükkâmlık kaldırılınca dîvân-ı temyîze merkez nâibinin başkanlık etmesi esası benimsenmiştir. Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre her vilâyette bir de ticaret meclisi olacak ve bu meclis sancaklardaki meclislerin verdiği hükümleri istînaf yoluyla görecekti. Ayrıca merkez vilâyete bağlı sancakta temyîz-i hukuk ve ticaret

meclisi bulunacağı, bunların livâ meclislerinin görevlerini ve merkez livâya bağlı kazaların hukukî işlerini göreceği hükme bağlanmıştır (merkez livâ temyiz meclisi daha sonra ilga edilmiş ve bidâyeten dava görme yetkisi yeni kurulan Meclisi Deâvî'ye, istînafla ilgili yetkileri ise Dîvân-ı Temyîz'e verilmiştir). Vilâyetteki Dîvân-ı Temyîz ile livâlardaki temyiz meclislerinde kanun işlerini bilen, devletçe tayin edilmiş özel bir memurun bulunması gerekiyordu. Vilâyet Nizamnâmesi bunların dışında köylerdeki ihtiyar meclislerine de sulhen dava görme yetkisi vermiştir. İhtiyar meclislerinin sulhen göreceği dava farklı sınıflara mensup ahaliye aitse her gruptan eşit sayıda olmak üzere en az altı, en çok on iki üyenin katılmasıyla dava görülebilirdi. İhtiyar meclisinin başkanlığını en yaşlı olan kişi yapmaktaydı.

Bu ilk teşkilâtlanmanın ardından 1 Nisan 1868 tarihinde çıkarılan ve hukukî işleri idarî işlerden ayırmayı amaçlayan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâme-i Esâsîsi ile Osmanlı Devleti'nde şer'î davalar dışındaki davalar için en yüksek yargı mercii olarak Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye kurulmuştur. Nizamnâme, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin görev alanını şer'î mahkemelerde görülen şer'î hukuka ilişkin davalar, gayri müslim cemaatlere ait hususi davalar ve özel meclislerce görülen ticarî davalar dışındaki davalarla sınırlandırmış, divana kanunla kurulmuş olan diğer mahkemelerde bakılan davaları da istînaf yoluyla görme yetkisi vermiştir. Bu davalardan kişilerle devlet arasındaki ihtilâflara dair olanlar Şûrâ-yı Devlet'te görülecektir (bk. DÎVÂN-ı AHKÂM-ı ADLİYYE).

Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin bakacağı davaların çeşitleriyle hukuk ve ceza davalarında takip edilecek usule ilişkin olarak 14 Şubat 1870'te Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâme-i Dâhilîsi neşredilmiştir. Nizamnâmeye göre Osmanlı Devleti'nde nizâmiye mahkemeleri kazalarda deâvî meclisleri, livâlarda temyîz-i hukuk meclisleri, vilâyet merkezlerinde temyiz divanları, İstanbul'da Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye olmak üzere dört gruba ayrılmıştır. Nizamnâme nizâmiye mahkemelerini bidâyet ve istînaf şeklinde derecelendirmiştir. Deâvî meclisleri bidâyet mahkemesi olarak, livalardaki temyîz-i hukuk meclisleri hem bidâyet hem istînaf mahkemesi olarak görev yapmaktaydı. Temyîz-i hukuk meclisleri kendi görev alanına giren davaları bidâyeten, deâvî meclislerinin bidâyeten gördükleri davalara ise istînafen bakmakla görevliydi. Dâhilî nizamnâmeye göre Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye iki mahkemeden meydana gelmekteydi. Birincisi Mahkeme-i Temyîz olup

bu mahkeme nizâmiye mahkemelerinin hukuk ve ceza konularında verdiği kararları tedkik etmekle vazifeliydi. Mahkeme-i Temyîz de kendi içinde ikiye ayrılmış, biri ceza davalarına, diğeri hukuk davalarına bakmak üzere görevlendirilmişti. İkinci mahkeme ise İstanbul'daki en yüksek nizâmiye mahkemesi kabul edilmekteydi ve nihaî olarak karara bağlanan hukuk ve ceza davaları hakkında kesin hüküm verme yetkisine sahipti. Nizamnâme bidâyet, istînaf ve temyizin ne anlama geldiğini de belirtmiştir. Buna göre bidâyeten bir davayı görmek sulhen halli mümkün olmayan hukuk davalarını ilk defa görmek, istînaf ilk derece nizâmiye mahkemelerince görülen davalara yeniden bakmak, temyiz ise bidâyet ve istînaf aşamalarından sonra hukuka uygunluğunu denetlemek amacıyla buralarda verilen kararları onaylamak veya bozmaktır.

Bunların dışında İstanbul'daki nizâmiye mahkemeleri için ayrı bir düzenleme yapılmıştır. 4 Aralık 1871 tarihli bir nizamnâme ile İstanbul'daki bidâyet mahkemeleri mevki ve merkez bidâyet mahkemeleri olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Mevki bidâyet mahkemeleri İstanbul'da ve ona bağlı olan yerlerdeki kaymakamlık merkezlerinde, merkez bidâyet mahkemeleri ise mutasarrıflık merkezlerinde bulunuyordu. Mevki bidâyet mahkemeleri bir başkan, iki üye ve bir mümeyyizden oluşan toplu hâkimli mahkemelerdir. Nizamnâme ile İstanbul'da iki, Üsküdar ve Beyoğlu'nda birer merkez bidâyet mahkemesi kurulmuştur. Kendi içinde hukuk ve ceza dairelerine ayrılmış olan merkez bidâyet mahkemeleri bir başkanla iki üyeden teşekkül etmekteydi. Bu nizamnâmeyle İstanbul ve ona bağlı yerler için Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'ye bağlı olarak çalışan bir istînaf mahkemesi kurulmuştur. Mevki ve merkez bidâyet mahkemelerinin kābil-i istînaf olarak verdikleri kararlar burada istînafen görülürdü. İstînaf mahkemesi bir başkan, dört üye ve beş mümeyyizden meydana gelmekteydi. Bundan başka Bâb-ı Zabtiyye'de ceza davaları için Ceza Mahkeme-i İstînafı adıyla ayrı bir istînaf mahkemesi teşkil edilmiştir. Bu mahkeme de cinayet divanı ve cünha divanı adıyla iki daireye ayrılmıştı. Her iki divan da bir başkanla dört üyeden oluşmaktaydı. İstanbul'daki bu mahkemelerin başkan ve üyeleri Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti'nin yazılı talebi üzerine hükümetçe tayin edilmekteydi.

Nizâmiye mahkemelerine ilişkin temel düzenlemelerden biri de 11 Ocak 1872 tarihli Mehâkim-i Nizâmiyye Hakkında Nizamnâme'dir. Bu

nizamnâme ile nizâmiye mahkemeleri iki dereceye ayrılmış ve ilk derece mahkemelerinin bidâyeten, ikinci derece mahkemelerinin istînafen dava göreceği, bu sebeple kazalardaki deâvî meclislerinin bidâyeten, livâlardaki temyiz meclislerinin hem bidâyeten hem istînafen, vilâyet temyiz divanlarının ise sadece istînafen dava göreceği hükme bağlanmıştır. Bu nizamnâme yeni bir uygulama olarak köylerin yanında nahiyelerdeki ihtiyar meclislerine de sulhen dava görme yetkisi tanımakta, ticaret davaları için vilâyet, livâ ve kaza merkezlerinde ticaret mahkemelerinin kurulmasını, deâvî meclisleriyle meclisi temyîz ve dîvân-ı temyîzlerin başkanlığını nâiblerin yürütmesini öngörmektedir. Bu meclislerin üyeleri halk tarafından seçilecekti. Seçim şekli 30 Aralık 1875 tarihli İntihâb-ı Âzaya Dair Ta'lîmât-ı Umûmiyye ile tesbit edilmiştir. 9 Kasım 1875 tarihli muvakkat tâlimatla İstanbul için bir de Sulh Cemiyeti kurulmuştur. Buna göre Sulh Cemiyeti, talepte bulunan kişinin muvafakatiyle doğrudan doğruya veya talep üzerine Havâle Cemiyeti tarafından ya da bidâyet, istînaf ve temyiz

mahkemelerinin baktıkları davalarda muhakeme esnasında sulhen halli gerektiği için kendisine havale edilen davaları muhâkeme yapmaksızın sulhen görmeye memurdu. Başka sebepler yanında özellikle kaza, livâ ve vilâyetlerde kurulan nizâmiye mahkemelerinin isimlerinde yer alan "temyiz" kelimesi davaların görüleceği mercilerin tayininde karışıklığa yol açtığı için 15 Nisan 1879 tarihinde yapılan bir düzenleme ile dîvân-ı temyîzlerin adı Mahkeme-i İstînaf'a, deâvî meclislerinin adı Bidâyet Mahkemesi'ne dönüştürülmüştür.

18 Haziran 1879'da neşredilen Mehâkim-i Nizâmiyyenin Teşkilâtı Kanûn-ı Muvakkati ile nizâmiye mahkemelerinin teşkilâtı tekrar düzenlenmiştir. Yeni kanuna göre nizâmiye mahkemeleri ceza ve hukuk mahkemeleri olarak ikiye, bidâyet ve istînaf olarak da iki dereceye ayrılmıştır. Bunların üzerinde İstanbul'da bir temyiz mahkemesi kurulmuştur. Bu düzenlemeye göre cünha ve kabahate ilişkin ceza davaları ile kābil-i istînaf olan hukuk davaları bidâyet ve istînaf yoluyla görülebilir, cinayet davaları ise kābil-i istînaf olmadığından haklarında sadece temyiz yoluna başvurulabilirdi. Kanuna göre her kazada bir bidâyet mahkemesi ve Adliye Nezâreti'nin uygun göreceği yerlerde bir ticaret mahkemesi bulunacaktı. Ticaret mahkemesi olmayan kazalarda ticaret davalarına kaza bidâyet mahkemeleri bakacaktı. Bu durumda kazanın muteber tüccarı tarafından seçilen geçici

üyelerin mahkemeye katılması gerekliydi. Bir başkanla iki üyeden meydana gelen kaza mahkemesi hukuk ve ceza dairesi olarak iki veya daha fazla sayıda daireye ayrılabilirdi. Dairelerin biri birinci başkan ve iki üye, diğerleri ikinci başkanla iki üyeden oluşuyordu. Livâ merkezi olan her kazanın bidâyet mahkemesi o kazada vuku bulan davaları bidâyeten, sancağa bağlı diğer kaza mahkemelerinin kābil-i istînaf olan i'lâmlarını ise istînafen görecekti. Aynı yetki livâ merkezi olan kazanın ticaret mahkemesi için de geçerliydi. Livâ merkezinde ticaret mahkemesi bulunmadığı takdirde istînaf vazifesi merkez bidâyet mahkemesine aitti.

Teşkîlât-ı Mehâkim Kanunu'na göre vilâyet merkezi olan her kazada bir istînaf mahkemesi mevcuttu. Bu mahkeme, o vilâyete bağlı livâ merkezlerinde bulunan bidâyet mahkemelerinin hukuk ve ticarete dair kābil-i istînaf hükümleriyle ceza mahkemelerinin cünhaya dair hükümlerini ve diğer kaza bidâyet mahkemelerinin hukuk davalarına dair hükümlerini istînafen görmekteydi. İstînaf mahkemesi gerektiği takdirde hukuk ve ceza adıyla iki daireye ayrılabilirdi. Bir başkanla dört üyeden oluşan istînaf mahkemesi iki daireye ayrılması halinde her daire dört üyeden teşekkül edecekti. Üyelerin ikisi muvazzaf, ikisi fahriydi. Merkez vilâyet ticaret mahkemelerinin istînaf mercii de Dersaâdet İstînaf Mahkemesi'ydi. Bu kanunla İstanbul'daki mahkemeler dahil bütün imparatorluğu kapsayan genel bir düzenleme yapılmış, farklı mahkeme yapılanmaları kaldırılmıştır. Savcılık kurumunu da düzenleyen bu kanuna göre savcılar adlî işlerde kamu hukukunu korumak için padişah tarafından tayin edilecekti. Doğrudan Adliye Nezâreti'nin emri altında olan savcıların tayin ve azli Adalet Nezâreti'nin takriri üzerine irâde-i seniyye ile oluyordu. İstanbul'da Mahkeme-i Temyîz nezdinde bir başsavcı bulunacak, ayrıca her istînaf mahkemesinde bir savcı ve her kaza bidâyet mahkemesinde bir savcı yardımcısı olacaktı. Kanuna göre taşra nizâmiye mahkemelerinin işlemlerini sürekli teftiş amacıyla her vilâyet dairesi için bir müfettiş tayin edilecekti.

Zaman içerisinde sulh yoluyla ihtilâfları çözmeye çalışan meclislerin yetkilerinin genişlediği, bazı küçük davalarda kesin veya istînafı kabil olacak kararlar verme yetkisiyle donatıldıkları görülmektedir. 30 Temmuz 1907 tarihli Nevâhî Merkezlerinde Bulunan Nahiye Meclislerinin Vezâif-i Sulhiyye ve Adliyyesini Mübeyyin Nizamnâme ile nahiye meclislerine

sulhen dava görme yetkisi yanında bazı ceza davalarını görme yetkisi de verilmiştir. Nahiye meclisleri köy ihtiyar meclisleri üyeleri arasından dördü geçmeyecek şekilde alınacak üyelerden oluşmaktaydı. Ahalisi farklı sınıflardan teşekkül eden yerlerde ise üyelerin yarısı müslüman, yarısı gayri müslimlerden meydana gelmekteydi. Sulh yetkisinin kullanımıyla ilgili yeniliklerden biri de sulh hâkimliklerinin ihdas edilmesidir. 24 Nisan 1913 tarihli Sulh Hakimleri Hakkında Kānûn-ı Muvakkat neşredilerek kaza ve nahiye merkezleriyle köylerde kanunda belirtilen hususlara ilişkin davaları görmek üzere sulh hâkimi adıyla gezici hâkimlikler tesis edilmiştir.

Kanunlarla yapılan bu belirlemelere rağmen şer‘iyye ve nizâmiye mahkemeleri arasında sık sık yetki ve görev uyuşmazlığı çıkmıştır. Zaman zaman hangi kanunların hangi mahkemelerde uygulanması gerektiği hususu yüksek yargı kararlarına konu olmuştur. Meselâ 1 Şubat 1873 tarihli Şûrâ-yı Devlet’e ait bir müzekkerede Zeyl-i Kānûn-ı Ticâret vb. kanun ve nizamların nizâmiye mahkemeleri için yapılmış düzenlemeler olduğu, dolayısıyla bu kanunlardaki hükümlerin şer‘î mahkemelerdeki ihtilâflara uygulanamayacağı ifade edilmiştir. Yetki ve görev uyuşmazlıkları da yapılan düzenlemelerle giderilmeye çalışılmıştır. 24 Aralık 1876 tarihli Kānûn-ı Esasî’nin 85. maddesinde yer alan “Her dava ait olduğu mahkemede rü’yet olunur” hükmü ile 87. maddedeki, “Deâvî-i şer‘iyye mehâkim-i şer‘iyyede ve deâvî-i nizâmiyye mehâkim-i nizâmiyyede rü’yet olunur” hükmü, şer‘î mahkemelerle nizâmiye mahkemelerinin görev alanlarının birbirinden ayrılması gerektiğini göstermektedir. Kānûn-ı Esâsî’nin neşrinden önce ve sonra ne tür davaların nizâmiye mahkemelerinde görüleceğine dair irade ve tâlimatlar neşredilmiş, görev ve yetkilerin belirlenmesine çalışılmıştır. Meselâ 29 Şubat 1888 tarihli bir iradede şer‘iyye mahkemeleriyle nizâmiye mahkemelerinin vazifelerinin neler olduğu gösterilmiştir. Buna göre talâk, nikâh, nafaka, hidâne, hürriyet, rakabe, kısas, diyet, erş, gurre, hükûmet-i adl, kasâme, gāib, mefkūd, vasiyet ve miras davalarının şer‘î mahkemelerde; ticaret, ceza, güzeşte ve nizâmen görülmesi lazım gelen zarar ziyan ve iltizam bedelleriyle konturato davalarının nizâmiye mahkemelerinde; bunların dışında kalan davaların ise her iki tarafın razı olması halinde şer‘iyye mahkemelerinde, razı olmazlarsa nizâmiye mahkemelerinde görülmesi esası benimsenmiştir. Aynı konuya dair 13 Ekim 1914 tarihli bir nizamnâmeye göre ticaret, ceza, gayri menkullerin tasarrufu, intikal ve taksimi, ikraz, istikraz, güzeşte, zarar ve

ziyan, iltizâmât, imtiyâzât, mukāvelât ve "Kitâb-ı Hacr"den başka halli Mecelle veya diğer kanun ve nizamlarla belirlenmiş olan hususlara ait bütün davalar nizâmiye mahkemelerinde; bunların dışında kalan rakabe-i vakf, hacr ve fekk-i hacr, vasiyet, vasî nasbı ve azli, eytâm ve evkaf mallarının müdâyenâtı, menkul ve gayri menkul terekenin usûl-i ferâiz ve diğer kanunlar dairesinde taksimine ilişkin ve terekenin tahririni gerektiren durumların aleyhine ikame olunan davalarla şer'î hukuka ilişkin diğer davalar şer'iyye mahkemelerinde görülecekti. Ancak her iki tarafın şer'î mahkemede görülmesine yazılı olarak muvafakat gösterdiği davalar şer'iyye mahkemelerinde görülebilecek, bu tür davalar için taraflar sonradan nizâmiye mahkemelerine müracaat edemeyecekti. Daha sonra neşredilen kanunlarla nizâmiye mahkemelerinin yargılama alanı genişletilmiştir.

Nizâmiye mahkemelerinin gördükleri davalarda takip edecekleri usule ve kararlarının icrasına ilişkin birtakım düzenlemeler de yapılmıştır. Meselâ başlangıçta Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin göreceği davalar hakkında Usûl-i Muhâkeme-i Ticâret Nizamnâmesi'nin Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin dâhilî nizâmnamesine aykırı olmayan hükümlerinin uygulanacağı, Mehâkim-i Nizâmiyye Nizamnâmesi de Usûl-i Mehâkim Kanunu yapılıncaya kadar hukuk davalarında Usûl-i Muhâkeme-i Ticâret Kanunnâmesi'nin nizamnâmeye aykırı olmayan hükümlerinin uygulanacağı öngörülmüştür. İstanbul'da kurulan mevki ve merkez mahkemelerinin hukuk kısımlarında Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâmesi'nde münderic usul ve şartlara göre, ceza kısımlarının muhâkemesinde ise 22 Şubat 1870 tarihli Dersaâdet ve Mülhakātının İdâre-i Muhâkemesine Dair Nizamnâme'nin dördüncü faslı ile Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nizamnâmesi'nin üçüncü faslında yazılı usulün geçerli olacağı kabul edilmiştir. Hüküm mazbatalarında kullanılacak dile ilişkin de bazı düzenlemeler yapılmış, 21 Şubat 1876 tarihli İdâre-i Umûmiyye-i Vilâyât Hakkında Talimnâme'yle nizâmiye mahkemelerinin hukuk ve ceza davalarında verecekleri hüküm mazbatalarının Türkçe kaleme alınması, ancak bölgelere göre Arapça, Rumca, Bulgarca, Boşnakça ve Ermenice'ye tercüme edilip zeyil olarak karara eklenmesi usulü benimsenmiştir. Nihayet Teşkîlât-ı Mehâkim Kanunu ve aynı yıl çıkarılan Usûl-i Mehâkim Kanunu ile nizâmiye mahkemelerinde uygulanacak kurallar müstakil olarak belirlenmiştir.

Adlî teşkilât yenilenmeden önce şer‘î mahkemelerce verilen kararlar kadı tarafından icra edilirken nizâmiye mahkemelerinin kararlarını icra vazifesi taşrada vali, mutasarrıf ve kaymakamlara, İstanbul’da ise deâvi nâzırına verilmişti. Deâvî Nezâreti’nin ilgasından sonra 1 Kasım 1870 tarihli bir nizamnâme ile mahkeme i‘lâmlarının icra edilmesi için icra cemiyetleri oluşturulmuştur. Ancak icra cemiyeti kendisine tevdi edilen i‘lâmlardan birçoğunu zamanında infaz edemediğinden mahkemece verilen i‘lâmların o mahkeme reisi marifetiyle icrası kural olarak kabul edilmiş, 18 Haziran 1879 tarihli İ‘lâmât-ı Hukūkıyyenin Sûret-i İcrâsına Dair Kānûn-ı Muvakkat, hukuk ve ticaret mahkemelerinden verilen i‘lâmların icra yetkisini mahkeme reisleriyle onlara bağlı dairelere vermiştir. Bu kanuna göre İstanbul bidâyet mahkemeleri reisleri kendi başkanlıkları altındaki mahkemelerden ve kendilerine bağlı mevki mahkemelerinden verilen hukuk i‘lâmları ile bunların hakkında verilen istînaf i‘lâmlarını ve dâire-i hükûmetlerinde ikamet eden şahıslar hakkında diğer nizâmiye mahkemelerinden verilen i‘lâmları icraya yetkili kılınmıştır. Dersaâdet Şer‘iyye Mahkemesi’nden verilen i‘lâmların icrası da Dersaâdet Bidâyet Mahkemesi’ne aittir. Bu kanunla her mahkeme reisinin maiyetinde bir icra dairesi oluşturulmuştur. 26 Şubat 1883 tarihinde Şarkî Rumeli’de vilâyet mahkemeleri nezdinde bulunan icra memurları hakkında bir kanun çıkarılmıştır.

Bütün bu düzenlemeler yanında Girit ve Yemen gibi vilâyetlerle Mısır ve Şarkî Rumeli gibi imtiyazlı eyaletlerde de paralel düzenlemeler yapılmıştır. Girit’te 1864 Vilâyet Nizamnâmesi’ne benzer bir teşkilât kurulmuştur. Girit’teki düzenlemelerde özellikle nizâmiye mahkemesini teşkil eden üyelerin yarısının müslümanlardan, yarısının hıristiyanlardan oluşacağı esası benimsenmiştir. Yemen’de ise adlî teşkilâttaki düzenlemeler hayata geçirilememiş, ahali cinayet ve hukuk davalarında nizâmiye mahkemelerine değil fakihlere ve belde kadılarına başvurmaya devam etmiş, hatta resmî kayıtlara göre halk bu mahkemelere karşı rahatsızlığından dolayı hükümetten de uzaklaşmaya başlamıştır. Bunun üzerine 15 Ağustos 1889 tarihli irade ile nizâmiye mahkemelerinin kapatılarak davaların şer‘iyye mahkemelerine havalesine, sadece ticaret merkezi olan Hudeyde’deki ticaret mahkemesinin devamına karar verilmiştir. Mısır’da da 1875 tarihinden itibaren karma mahkemeler kurulmaya başlanmış, 1881 ve 1883’te yapılan düzenlemelerle el-Mehâkimü’l-ehliyye adlı nizâmiye

mahkemeleri teşkil edilmiştir. Yine imtiyazlı bir eyalet olan Şarkî Rumeli vilâyetinde de nizâmiye mahkemelerine paralel düzenlemeler yapılmış, Filibe'de kaza ve sancak mahkemelerinin kararlarını temyizen incelemek üzere Dîvân-ı Âlî-i Muhâkemât kurulmuştur.

Nizâmiye mahkemeleri varlığını Osmanlı Devleti'nden sonra bir müddet daha devam ettirmiştir. Mahkeme-i Temyîz'in yetkileri 1920'de bir kanunla Sivas'ta geçici olarak kurulan Temyiz Heyeti'ne devredilmiştir. 1923'te Temyiz Mahkemesi Eskişehir'e taşınmış, 1923 tarihli Hey'et-i Temyîziyye Merkezinin Eskişehir'e Nakline ve Teşkilâtının Tevsîine Dair Kanun'la Mehâkim-i Nizâmiye Teşkilâtı Kanunu'nun bu kanuna aykırı hükümleri yürürlükten kaldırılmıştır. 1924'te çıkarılan Mehâkim-i Şer'iyyenin İlgasına ve Mehâkim Teşkilâtına Dair Ahkâmı Muaddil Kanun ile adliye teşkilâtında köklü değişiklikler yapılmış, istînaf ve şer'iyye mahkemeleri ilga edilmiştir. Böylece nizâmiye mahkemelerinin varlığı sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Düstûr, Birinci ve İkinci tertip, tür.yer.; Cevdet, Tezâkir, IV, 84-91; Ahmed Reşid, Hukūk-i Ticâret, İstanbul 1316, IV, 8-50; Halil Cemâleddin - Hrant Asadur, Ecânibin Memâlik-i Osmaniyyede Hâiz Oldukları İmtiyâzât-ı Adliyye, İstanbul 1331, s. 72-78, 99-101, 302-318; Ahmet Akgündüz - Halil Cin, Türk-İslam Hukuk Tarihi, İstanbul 1990, I, 286-288, 432-435; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform, İstanbul 1993, s. 127-133; Gülnihal Bozkurt, Batı Hukukunun Türkiyede Benimsenmesi, Ankara 1996, s. 116-146; T. C. Adalet Bakanlığı Teşkilat Tarihçesi, Ankara 1997, s. 44-46; M. Reşit Belgesay, "Tanzimat ve Adliye Teşkilâtı", Tanzimat, İstanbul 1999, I, 211-220; E. Buğra Ekinci, Osmanlı Mahkemeleri, İstanbul 2004, s. 125-235; Sedat Bingöl, Tanzimat Devrinde Osmanlıda Yargı Reformu, Eskişehir 2004, s. 118 vd.; M. Macit Kenanoğlu, Osmanlı Ticaret Hukuku, Ankara 2005, s. 17-41; M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2005, s. 453-455; A. Haydar, "Mehâkim-i Nizâmiyenin Vezâifinin Takyidi", Cerîde-i Adliyye, I/1, İstanbul 1325.

M. Macit Kenanoğlu

NİZÂMİYE MEDRESESİ

Nizâmülmülk tarafından başta Bağdat olmak üzere Büyük Selçuklu hâkimiyetindeki çeşitli şehirlerde kurulan medreseler.

Nizâmülmülk, Şiî Fâtımîler'in Sünnî Abbâsîler'i ve Selçuklular'ı yıpratmak amacıyla siyasî ve askerî faaliyetlerin yanı sıra ilmî açıdan da yoğun bir propagandaya giriştikleri dönemde Ehl-i sünnet akîdesini güçlendirmek ve devletin ihtiyaç duyduğu görevlileri yetiştirmek için ülkenin her tarafında medreseler açmaya karar verdi. Bu konuda Sultan Alparslan'dan izin alan Nizâmülmülk onun devrinde ve daha sonra Sultan Melikşah zamanında Irâk-ı Arab, Irâk-ı Acem, Horasan, Mâverâünnehir, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde medreseler kurdu. Bunların bir kısmı onun ölümünden sonra açılmakla birlikte Bağdat Nizâmiye Medresesi örnek alındığı için hepsi bu adla anılmıştır. Bazı tarihçiler (meselâ bk. İbn Hallikân, II, 129; Sübkî, V, 314; Süyûtî, II, 255-256), Nizâmiye medreselerinin İslâm tarihinde ilk medreseler olduğunu iddia ederlerse de bu doğru değildir (bk. MEDRESE).

Bağdat Nizâmiye Medresesi. Nizâmiye medreseleri içinde en meşhuru ve en muhteşemi olmakla beraber kuruluş tarihi

itibariyle en eskisi değildir. "Dünyada eşi benzeri olmayacak" ve adını kıyamete kadar yaşatacak büyük bir medrese yaptırmaya karar veren Nizâmülmülk, Bağdat Amîdi Ebû Sa'd el-Kāşî'yi inşaat işlerini yürütmekle görevlendirdi. Ebû Sa'd el-Kāşî medrese için Dicle nehrinin doğu yakasında uygun bir yer seçti. Bu arada bazı binalar yıktırılarak enkazları inşaatta kullanıldı (İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 238); halka ait bazı evler de istimlâk edildi. Zilhicce 457'de (Kasım 1065) inşaatına başlanan medrese (İbnü'l-Esîr, X, 49) 10 Zilkade 459 (22 Eylül 1067) tarihinde tamamlanarak hizmete açıldı (a.g.e., X, 55). Medrese hoca ve öğrencilere mahsus odalar, dershaneler, mescid, kütüphane, yatakhane, yemekhane, hamam gibi bölümlerden oluşan bir külliye niteliğindeydi.

Nizâmülmülk'ün katılamadığı Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin açılış

törenini Ebû Sa'd el-Kāşî idare etti. Devlet erkânı, ulemâ ve her tabakadan halkın iştirak ettiği törene Nizâmülmülk'ün medreseyi adına inşa ettirdiği, yönetim ve müderrisliğini kendisine tevdi ettiği Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin açılış dersini vermeyi taahhüt etmesine rağmen gelmediği görüldü ve şehrin her tarafında arandığı halde bulunamadı. Bunun üzerine Ebû Sa'd el-Kāşî açılış dersini İbnü's-Sabbâğ'ın vermesini rica etti. İbnü's-Sabbâğ, muhtemelen Nizâmülmülk'ten veya Ebû İshak eş-Şîrâzî'den çekindiği için bu görevden affını istediyse de şehrin zengin tüccarlarından Ebû Mansûr b. Yûsuf'un kendisine kefil olması üzerine medresede ilk dersi verdi. Kendisine medresenin gasbedilmiş arazi üzerinde yaptırıldığı söylendiği için açılışa katılmadığı anlaşılan Ebû İshak eş-Şîrâzî, Nizâmülmülk ve öğrencilerin ısrarı, nihayet halifenin ricası üzerine orada ders vermeyi kabul edince yirmi gün sonra İbnü's-Sabbâğ'ın yerine Nizâmiye Medresesi müderrisliğine getirildi.

Nizâmülmülk medresenin her türlü ihtiyacını karşılamak için vakıflar kurdu. Medresenin yakınında yaptırdığı çarşı ile birlikte arazi, hamam ve dükkânların gelirlerini müderris ve öğrencilere tahsis etti. Medresenin vakfiyesi Irak Amîdi Ebû Nasr'ın düzenlediği bir törende okundu, bu törende halifenin veziri Fahrüddevle İbn Cehîr'in oğlu Ebü'l-Kāsım, Hâşimîler'le Ali evlâdının nakibleri, eşraf ve kādılkudât hazır bulundu (İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 256). Vakfiyede medresenin Şâfiîler için yaptırıldığı, medreseye vakfedilen arazi, çarşı ve dükkânlardan elde edilen gelirlerin onlara tahsis edildiği, medreseye Şâfiî bir müderris, bir vâiz, bir hâzinü'l-kütüb, bir mukrî, Arap dili ve gramerini öğretecek bir hoca tayin edileceği (a.g.e., IX, 66) ferrâş ve kapıcıların da Şâfiî olması gerektiği belirtilmiş, ayrıca nâib, mütevelli, muîd, vâiz, müftü, nâzırü'l-vakf, hâzinü'l-kütüb, hattat, müstensih ve hâdimlerden oluşan personele de vakıf gelirlerinden tahsisat ayrılacağı ve vakfın yönetiminin Nizâmülmülk ve evlâdına ait olduğu kaydedilmiştir.

Nizâmiye müderrisleri ilk zamanlarda seçkin âlimler arasından bizzat Nizâmülmülk tarafından seçilip görevlendirilmiştir. Nitekim 483'te (1090) Ebû Abdullah et-Taberî ile Ebû Muhammed Abdülvehhâb eş-Şîrâzî ve 484'te (1091) Gazzâlî'nin Nizâmülmülk'ün menşuruyla Nizâmiye Medresesi'ne müderris tayin edildiği bildirilmektedir (İbnü'l-Esîr, X, 185; İbn Hallikân, IV, 217). Daha sonra bir süre Nizâmülmülk'ün soyundan

gelenlerin yanında vezirler, sultanlar ve halifeler tarafından da müderris görevlendirildiği görülmektedir. Babasının sağlığında ona vekâleten medresenin işleriyle ilgilenen Nizamülmülk'ün oğlu Müeyyidülmülk, Ebû Sa'd Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevellî'yi müderris tayin etmişse de babası bunu kabul etmeyip yerine Ebû Nasr İbnü's-Sabbâğ'ı getirmiştir (İbnü'l-Esîr, X, 132; İbn Hallikân, III, 133). 513'te (1119) İbnü't-Taberî, Sultan Mahmûd b. Muhammed Tapar ve 614'te (1217) Ebû Abdullah Yahyâ b. Fadlân halife tarafından müderrisliğe getirilmiştir.

Nizâmiye Medresesi'nin mütevellisi olduğu bilinen Süleyman b. Nizâmülmülk'ün 637'de (1240) ölümünden sonra müderrisler halifeler tarafından tayin edilmeye başlanmıştır. 712'de (1312) Nizâmiye ve Müstansıriyye medreselerinin idaresi Nakîbü'n-nukabâ Şerif İzzeddin Ebü'l-Fazl el-Hâşimî'ye verilmiştir. Nizâmiye müderrisleri süresiz olarak göreve getirilirdi. Meselâ Ebû İshak eş-Şîrâzî vefatına kadar on yedi yıl müderrislik yapmış ve 476'da (1083) ölümü üzerine hâtırasına hürmeten medrese bir yıl kapalı tutulmuştur. Nizâmiye Medresesi'ne genelde sadece bir müderris tayin edilirdi, ancak iki müderrisin görevlendirildiği de görülmektedir. Böyle durumlarda müderrisler, Ebû Abdullah et-Taberî ile Ebû Muhammed Abdülvehhâb eş-Şîrâzî örneğinde olduğu gibi nöbetleşe ders vermiştir (İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 53; İbnü'l-Esîr, X, 185; Bündârî, s. 81). Nizâmiye Medresesi'ne müderris tayin edilen âlimlere siyah cübbe giydirilir, sarık ve şal hediye edilirdi. Görevinden ayrılan müderris cübbe ve sarığını iade etmek zorundaydı (Ali Mazaheri, s. 166).

İslâm dünyasında eriştiği şöhretten dolayı bazı âlimlerin Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde ders verebilmek için birbirleriyle yarıştıkları ve bu isteklerini her vesileyle dile getirdikleri (İbn Hallikân III, 361), hatta bu uğurda mezheplerini bile değiştirdikleri kaydedilmektedir. Ahmed b. Ebü'l-Feth Ali ve Vecîh b. Dehhân gibi Hanbelî âlimleri bunlar arasında sayılabilir. İbnü's-Sabbâğ, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebû Sa'd Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevellî, Şerîf Ebü'l-Kāsım ed-Debûsî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali et-Taberî, Ebû Muhammed Abdülvehhâb eş-Şîrâzî, Kiyâ el-Herrâsî, Gazzâlî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali eş-Şâşî, Hatîb et-Tebrîzî ve İbn Berhân, bu medresede görev yapan ünlü müderrisler arasında zikredilebilir.

Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde ve muhtemelen diğer medreselerde

okutulan başlıca dersler şunlardır: Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'an ilimleri, hadis, Şâfiî fıkhı ve usulü, Eş'arî kelâmı, Arap dili ve edebiyatı, riyâziye ve ferâiz. Ders saatleri mevsimlere, dersin niteliğine, müderrislerin ilmî mertebesine göre değişirdi. Dersler hafta boyunca öğleden önce başlar, öğle, ikindi ve yatsı namazlarından sonra da devam ederdi. Ahmed b. Muhammed b. Berhân'ın bazan gün boyu, bazan da gece seher vaktine kadar ders verdiği kaydedilmektedir. Cuma günü öğleden sonraki saatler hadis imlâsı, vaaz ve hitabete ayrılmıştı. Yaşı yirmiyi geçmiş olan öğrencilerin kabul edildiği medresede öğretim süresi dört yıldı. Medresenin yanı başında yaptırılan kütüphane oldukça zengin kitap koleksiyonuna sahip olduğundan müderris ve öğrenciler diğer şehirlere gitmek zorunda kalmazlardı. Kütüphane inşaatı tamamlanınca Ebû Zekeriyyâ Hatîb et-Tebrîzî'yi hâzinü dâri'l-kütüb tayin eden Nizâmülmülk kütüphaneyi zenginleştirmek için büyük gayret göstermiş ve kendisine hediye edilen kitapları medreseye vakfetmiştir (İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 60). Kütüphanede yaklaşık 6000 cilt kitabın bulunduğu rivayet edilir. 510 (1116) yılında çıkan yangında kütüphane binası yanarken, kitaplar öğrencilerin büyük fedakârlıklarıyla kurtarılmıştır (İbnü'l-Esîr, X, 523). Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh 589'da (1193) kütüphaneyi yeniden inşa etmiş ve sarayındaki binlerce cilt kitabı bağışlayarak burasını İslâm dünyasının en değerli koleksiyonlarına sahip bir kütüphane haline getirmiştir (a.g.e., XII, 104). İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî 643'te (1245) kitaplarını bu kütüphaneye bağışlamıştır. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin Moğol istilâsı

sırasında (656/1258) zarar görmediği söylenirse de (Erünsal, XIV, 245) zengin kütüphanesinden günümüze hiçbir eser intikal etmemiştir (a.g.e., a.y.). Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde öğrenim gören meşhur şahsiyetlerden bazıları şöylece sıralanabilir: İbn Tûmert, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, İbn Ebü'l-Hadîd, Abdüllatîf el-Bağdâdî, İmâdüddin el-İsfahânî (geniş bilgi için bk. M. Asad Talas, s. 97-102; Saîd-i Nefîsî, IX/1-2 [1967], s. 89-91). İbnü'l-Kalânisî, Nizâmülmülk'ün ilimle meşgul olan 12.000 kişiye maddî yardımda bulunduğunu kaydeder (Târîḫu Dımaşḳ, s. 200). Nizâmülmülk'ün rakip ve düşmanlarının Sultan Melikşah'a onun her yıl medreseye ve ribâtlara 300.000 (veya 600.000) dinar harcadığını, bu meblağın kendilerine verilmesi halinde İstanbul'u bile fethedebileceklerini söyledikleri, sultanın Nizâmülmülk'ten bu konuda bilgi aldıktan sonra onu haklı bulup bütün

hazinenin emrinde olduğunu ifade ettiği kaydedilir (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 46). Beytülmâlin onda birini teşkil eden bu meblağ Nizâmülmülk'ün emrine tahsis edilen paradan sağlanmıştır (Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, s. 412).

504 (1110) ve 607 (1210) yıllarında onarım geçiren Bağdat Nizâmiye Medresesi 580'de (1184) İbn Cübeyr, 727'de (1327) İbn Battûta tarafından ziyaret edilmiştir. İbn Cübeyr bu medresenin Bağdat'ın en büyük ve en meşhur medresesi olduğunu söyler (er-Riḥle, s. 205). İbn Battûta ise medresenin güzelliğinin darbımesel haline geldiğini belirtir (er-Riḥle, s. 225). Yaygın kanaate göre Nizâmiye Medresesi'nin yıldızı bizzat halifenin himayesindeki Müstansıriyye Medresesi'nin açılmasının ardından (631/1234) sönmeye başlamıştır. 641 (1243), 646 (1248) ve 652 (1254) yıllarında Dicle nehrinin taşması sebebiyle üç defa tahribata mâruz kalan Nizâmiye Medresesi'nin -farklı görüşler bulunmakla birlikte-Moğol istilâsı sırasında büyük ölçüde zarar gördüğü ve bu tarihten itibaren gerileme dönemine girdiği söylenebilir. Medresede ilmî hayat İlhanlılar ve Celâyirliler devrinde bir süre daha devam ettiyse de Sünnîliğin bölgede güç kaybetmesi ve Arapça'nın hâkim dil olmaktan çıkması yüzünden giderek eski itibarını kaybetmiştir. 672 (1273-74) yılında medresenin çarşısı yandığında Alâeddin Atâ Melik el-Cüveynî vakfın gelirleriyle çarşıyı tamir ettirmiştir. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde eğitim öğretim faaliyetlerinin ne zaman sona erdiği tesbit edilememektedir. İbnü'l-Âkūlî'nin (ö. 797/1394) burada müderris olduğu, Fîrûzâbâdî'nin de 1345-1353 yıllarında Bağdat kadısı ve Nizâmiye Medresesi müderrisi Abdullah b. Bektaş'ın yanında muîd olarak görev yaptığı bilindiğine göre (İbnü'l-İmâd, VI, 351; DİA, XIII, 143) VIII. (XIV.) yüzyılda faaliyetini sürdürmekteydi.

Nîşâbur Nizâmiye Medresesi. İnşa tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. İlk Nizâmiye medreselerinden biri olan bu medreseyi Nizâmülmülk'ün İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî adına yaptırdığı, Cüveynî'nin burada yirmi yıldan fazla ders verdiği rivayet edilir. Cüveynî'nin, Sultan Alparslan'ın saltanatının ilk yıllarında kurulduğu anlaşılan (İbn Halikân, III, 167) Nîşâbur Medresesi'ndeki derslerine 300-400 öğrencinin devam ettiği kaydedilmektedir (İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 249). Gazzâlî, Ebü'l-Kāsım el-Kuşeyrî'nin oğlu Ebû Nasr Abdürrahîm el-Kuşeyrî ve Muhammed b. Ahmed el-Mervezî, Cüveynî'den sonraki müderrisler

arasında zikredilebilir.

İsfahan Nizâmiye Medresesi. Nizâmülmülk bu şehirde Mescidi Cum‘a’nın yanında güzel bir medrese yaptırmış, masraflarını karşılamak üzere zengin vakıflar tahsis etmiş, müderrisliğine Merv’de vaazını dinleyip etkilendiği Ebû Bekir Sadreddin Muhammed b. Sâbit el-Hucendî’yi tayin etmiştir. Hucendî müderrisliğin yanı sıra vakfın mütevellisi olarak da görev yapıyordu. Hucendî ailesinin çoğu Sadreddin lakabıyla anıldığı için bu medrese Sadriyye ismiyle de tanınmıştır. Aynı aileden Fahreddin Ebü’l-Meâlî ile Ebû Saîd b. Ebû Bekir de burada müderris olarak görev yapmıştır. Muhtemelen Bağdat Nizâmiye Medresesi’yle aynı tarihlerde inşa edilen bu medresenin büyük bir kütüphanesi bulunduğu ve VIII. (XIV.) yüzyılda faal olduğu belirtilmektedir.

Belh Nizâmiye Medresesi. Yine Nizâmülmülk’ün yaptırıp Ebü’l-Kāsım Abdullah b. Tâhir’i müderris tayin ettiği bu medrese 548’de (1153) Oğuz istilâsı sırasında tahrip edilmiştir. Edip ve şair Reşîdüddin Vatvât bu medresede okumuştur.

Musul Nizâmiye Medresesi. Musul Nizâmiyye Medresesi ile Cezîre-i İbn Ömer Medresesi’nin aynı medrese olması muhtemeldir. Ebû Şâme, Cizre’deki (Cezîre-i İbn Ömer) medresenin güzel bir medrese olduğunu ve Nizâmülmülk’ün “Radıyyü emîri’l-mü’minîn” lakabından dolayı Radıyyüddin Medresesi adıyla anıldığını kaydeder (Kitâbü’r-Ravżateyn, I, 98). Kadı Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Mevsılî eş-Şehrezûrî 586’da (1190) vefatına kadar burada müderrislik yapmış, Kadı Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Hâlidî es-Sedîd ile Ebü’l-Abbas Ahmed b. Nasr el-Enbârî ed-Dünbelî de burada ders vermiştir (Nûrullah Kisâî, s. 245 vd.). Medresenin mermer mihrabı günümüze intikal etmiştir (Saîd ed-Dîvecî, s. 344).

Basra Nizâmiye Medresesi. Ne zaman yapıldığı ve hocalarının kimler olduğu bilinmemektedir. Hille Arap Emîri Sadaka b. Mansûr 499’da (1105) Basra’yı ele geçirince Abbâsîler bu medreseye sığınmıştır (İbnü’l-Esîr, X, 404). Bağdat Nizâmiye Medresesi’nden daha geniş olduğu kaydedilen bu medrese Halife Müsta‘sım-Billâh’ın (1242-1258) son günlerine kadar ayakta kalmış, enkazı Basra’da yine Nizâmiye adıyla anılan başka bir

medresenin inşaatında kullanılmıştır (Saîd-i Nefîsî, s. 70). Ebü'l-Fazl Muhammed b. Kennân b. Hâmid b. Tîb el-Enbârî medresenin bilinen yegâne müderrisidir (Nâcî Ma'rûf, ʿUlemâʾü'n-Niẓâmiyyât, s. 72).

Herat Nizâmiye Medresesi. 478'de (1085) faal olduğu bilinmektedir. Ebû Saîd Muhyiddin en-Nîsâbûrî'nin müderrisliği sırasında Şâfiîler'le Hanbelîler arasında olaylar çıkması üzerine Nizâmülmülk duruma el koyup olayları bastırmış, ardından Ebû Bekir Muhammed b. Ali eş-Şâşî'yi Gazne'den Herat'a çağırıp Herat Nizâmiye Medresesi'nde görevlendirmiş ve Şâşî ölümüne kadar (485/1092) bu görevini sürdürmüştür. Medrese Hüseyin Baykara zamanında yeniden inşa edilmiştir (Nûrullah Kisâî, s. 248).

Merv Nizâmiye Medresesi. Nizâmülmülk, Mervüşşâhicân'da yaptırdığı bu medreseye Hanefî iken Şâfiî mezhebine geçen Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî'yi müderris tayin etmiş (468/1075-76), Ebü'l-Feth Es'ad el-Mehînî de ona vekâleten bu medresede ders vermiştir (diğer hocaları için bk. a.g.e., s. 241 vd.). Medresenin zengin bir kütüphanesi olduğu belirtilmektedir.

Âmül Nizâmiye Medresesi. Taberistan'ın Âmül şehrinde kurulan medresede Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, Ebü'l-Fevâris Hibetullah b. Sa'd ve Abdülkerîm eş-Şâlûsî müderrislik yapmıştır (İbn İsfendiyâr, s. 123; Nûrullah Kisâî, s. 229-230).

Ayrıca Hargird (Harcird-Kuhistan) Rey, Bûsenc (Fûsenc, Herat yakınlarında), Zâhir (Kafkasya'da Gence yakınlarında), Kudüs, Halep, Dımaşk, Konya ve Hârizm bölgesinde de Nizâmiye medreselerinin bulunduğu rivayet edilirse de haklarında yeterli bilgi yoktur. Bunların bir kısmının

Nizâmülmülk'ün ölümünden sonra kurulduğu ve Nizâmiye medreseleri örnek alınarak yapıldığı için bu adla anıldığı söylenebilir (Köymen, III, 358-359; Nûrullah Kisâî, s. 229-252).

Nizâmiye medreselerinin devrin siyasî, ilmî ve dinî hayatı üzerinde büyük tesiri olmuş, birçok sultan, halife ve devlet adamı Nizâmülmülk'ün yolunu izleyerek kendi adlarına medreseler inşa ettirmiştir. Nizâmiye medreseleri

dinî ilimlerin ve özellikle Şâfiî fıkhının gelişmesine önderlik etmiş, hilâf, cedel, usul ve kelâm ilimlerinde büyük gelişmeler sağlanmış, bu konularla ilgili çok sayıda kitap telif edilmiştir. Şâfiî mezhebi yaygınlık kazanmış, Şiî-İsmâilî düşünceye set çekilmiştir.

Bu medreseler plan, teşkilât ve müfredatlarıyla tarihte bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Daha önceki medreseler özel kuruluşlar olduğu halde Nizâmiye medreseleri devlet himayesinde ortaya çıkmıştır. Diğer medreselerin dinî eğitimin dışında özel bir hedefi bulunmazken Nizâmiye medreseleri aynı zamanda siyasî amaçlarla kurulmuş, bilhassa Şiî-Bâtınî düşüncenin sağlam delillerle bertaraf edilmesi, ve topluma Eş‘arî-Şâfiî düşüncenin benimsetilmesi amaçlanmıştır. Kuzey Afrika ve Endülüs’te her çeşit yeniliğe karşı çıkan eğitim kurumları bu medreselerden etkilenmiş, Bağdat Nizâmiye Medresesi’nde okuyan İbn Tûmert, Mağrib’e döndükten sonra Sünnî medreselerin müfredatı üzerinde büyük değişiklikler gerçekleştirmiştir. Salerno, Paris ve Oxford gibi Batı’da kurulan üniversitelerin de Nizâmiye medreselerinden etkilendiği ileri sürülmektedir (Hitti, II, 631; Sayılı, s. 34-39).

Nizâmiye medreseleri bazı yönlerden eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmı şöylece sıralanabilir: Eğitim öğretim Şâfiî mezhebiyle sınırlı kalmış, bu durum diğer Sünnî mezheplere ilginin azalmasına ve onların dışlanmasına sebep olmuş, bu mezheplere mensup ulemâ ve fukahadan yeterince istifade edilememiştir. Felsefe derslerinin okutulmaması hür düşüncenin gelişmesini engellemiştir. Özellikle Mâverâünnehir ulemâsı, müderris ve öğrencilere maaş ve burs verilmesini ilmin itibarını düşüren bir davranış olarak değerlendirmiş, ilmin para karşılığında öğretilmesini doğru bulmadıklarını belirtmişlerdir. Nizâmiye medreseleriyle birlikte siyaset adamlarının ilmî hayata müdahale yolu açılmış, âlimlerin ve şairlerin siyaset ve devlet adamlarını övmeleri ilmin ve şiirin aleyhine olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü'l-mülûk (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1414/1994, II, 51-517; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 200; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII-X, tür.yer.; a.mlf., Ṣaydü'l-ḫâṭır, Beyrut, ts., (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 366-367; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. Abbas İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1320 hş., s. 123, ayrıca bk. İndeks; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 205; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 46-47; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X-XII, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/ 1997, I, 98, ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, I-VIII, tür.yer.; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), bk. İndeks; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef (nşr. Abbas İkbâl-i Âştiyânî), Tahran 1357 hş., s. 266-281; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 225; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV-V, tür.yer.; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 106; ayrıca bk. İndeks; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 255-256; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 183, 205-206, 226-227, 408-409; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 351; G. le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford 1924; a.mlf., The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966; A. S. Tritton, Materials on Muslim Education in the Middle Ages, London 1957, s. 35, 103-105; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 227-244; Ali Mazaherî, Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları (trc. Bahriye Üçok), İstanbul 1972, s. 159-167; Nâcî Ma'rûf, ʿUlemâʾü'n-Niẓâmiyyât ve'l-medârisü'l-meşriḳı'l-İslâmî, Bağdad 1393/1973; a.mlf., Medâris ḳable'n-Niẓâmiyye, Dımaşk 1393/1973; Hitti, İslâm Tarihi, II, 631; ayrıca bk. İndeks; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, Bağdad 1402/1982, s. 344; Abdülmecîd Ebü'l-Fütûh Bedevî, et-Târîḫu's-siyâsî ve'l-fikrî, Cidde 1403/1983, s. 211-245; M. Hüseyin Şendüb, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye fî Baġdâd fi'n-nıṣfi's̱-s̱ânî mine'l-ḳarni'l-ḫâmisi'l-hicrî (467-512), Beyrut 1404/1984; C. Avvâd, Ḫazâʾinü'l-kütübi'l-ḳadîme fi'l-ʿIrâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 145-151; İsmail Erünsal, "İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XIV, 244-245; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 347-382; Ahmet Ocak, Nizamiye Medreseleri (yüksek lisans tezi, 1993), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nûrullah Kisâî, Medâris-i Niẓâmiyye ve Teʾs̱îrât-i ʿİlmî ve İctimâʿî-yi ân, Tahran 1374; M. Asad Talas, Nizamiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim (trc. Sadık Cihan), Samsun 2000; Abdülkerim

Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 4-5; Aydın Sayılı, Ortaçağ İslam Dünyasında Yüksek Öğretim Medrese: Higher Education in Medieval Islam The Madrasa (trc. Recep Duran), [baskı yeri ve tarihi yok]; G. Makdisi, Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul 2004, bk. İndeks; a.mlf., "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", BSOAS, XXIV/1 (1961), s. 1-56; a.mlf., "Madrasa and University in the Middle Ages", St.I, XXXII (1970), s. 255-264; R. Levy, "The Nizamiye Madrasa at Baghdad", JRAS, II (1928), s. 265-270; H. Bowen, "Miscellaneous Communications: The Nizamiye Madrasa and Baghdad Topography", a.e., II (1928), s. 609-614; Mustafa Cevâd, "el-Medresetü'n-Niẓâmiyye bi-Baġdâd", Sumer, IX/2, Bağdad 1953, s. 317-342; Saîd-i Nefîsî, "el-Medresetü'n-Niẓâmiyye fî Baġdâd", ed-Dirâsâtü'l-ʿArabiyye, IX/1-2, Beyrut 1967, s. 67-93; Ziyaul Hasan Faruqi, "Madrasa Nizamiya of Baghdad", Studies in Islam, XVII/1, New Delhi 1980, s. 1-7; Muhammad al-Faruque, "The Development of the Institution of Madrasah and the Niẓāmiyah of Baghdad", IS, XXVI/3 (1987), s. 253-263; J. Pedersen, "Mescid", İA, VIII, 51-54; Hulusi Kılıç, "Fîrûzâbâdî", DİA, XIII, 143; Nebi Bozkurt, "Medrese", a.e., XXVIII, 324-327.

Abdülkerim Özaydın

NİZÂMİYYE

(النظاميّة)

Çiştiyye tarikatının Nizâmeddin Evliyâ’ya (ö. 725/1325) nisbet edilen kolu

(bk. ÇİŞTİYYE; NİZÂMEDDİN EVLİYÂ).

NİZAMLAR

(bk. HAYDARÂBÂD NİZAMLIĞI).

NİZAMŞÂHÎ

(نظام شاهي)

Hûrşâh b. Kubâd Hüseynî Nizâmşâhî (ö. 972/1565)

TârîÅ-i Ḳuṭbî adlı eseriyle tanınan Hindistanlı tarihçi.

Irâk-ı Acem'de doğdu. Nizamşâhî Hükümdarı Burhan Nizamşah zamanında (1510-1554) İran'dan Hindistan'a göç edip başşehir Ahmednagar'a yerleşti. Şiî inancını benimseyen Burhan Nizamşah, Nizamşâhî'yi dostluk kurmak istediği Safevî Hükümdarı Şah Tahmasb'a elçi olarak

gönderdi. Receb 952'de (Eylül 1545) Rey şehrine ulaşan Nizamşâhî, Şah Tahmasb'ın maiyetinde bir buçuk yıl kadar kaldı; 953'te (1546) Gürcistan ve Şirvan'a düzenlenen seferlere iştirak etti. 954'te (1547) İran elçilik heyetiyle beraber Ahmednagar'a döndü. Daha sonra da zaman zaman İran'a gidip geldi. Nizamşâhî, Ahmednagar'dan sonra Gûlkünde'ye giderek Kutubşâhîler'in hizmetine girdi. 25 Zilkade 972'de (24 Haziran 1565) Gûlkünde'de vefat etti.

Târîẖ-i Ḳuṭbî'nin (Târîẖ-i Elçi-i Niẓâm Şâhî) British Museum'da kayıtlı nüshası (Or., nr. 153) 972'de (1565) yazılmış olup 969 (1561-62) yılındaki hadiselerle sona ermektedir. Aynı yerde bulunan farklı tarihlerde istinsah edilmiş iki nüshaya sonradan bazı ilâveler yapılmış ve eser 1200 (1786) yılına kadar getirilmiştir (EI2 [İng.], VIII, 73). Eserin Gûlkünde'de Sultan İbrâhim Kutubşah'ın saltanatı devrinde (1550-1580) telif edildiği ve bu sebeple Târîẖ-i Ḳuṭbî adının verildiği anlaşılmaktadır. İngiltere, Hindistan ve Türkiye'de (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2137) çeşitli yazma nüshaları bulunan eser bir mukaddime ile birbirinden farklı hacimlerde yedi bölümden (makālât) oluşmaktadır. Her bölüm alt başlıklara (güftâr) ayrılmakta ve her başlıkta bir hükümdarın dönemi ele alınmaktadır. Yazar mukaddimede geleneksel usulde Hz Âdem'den başlayarak peygamberler tarihini anlatır. İlk bölümde İslâm öncesi İran, Yemen ve Arabistan hakkında bilgi verilir. İkinci bölüm Hz Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn,

Emevîler ve 1258 yılında Bağdat'ın düşmesine kadar Abbâsî halifelerine ayrılmıştır. Üçüncü bölümde bazı mahallî hânedanlardan, dördüncü bölümde Cengiz Han ve haleflerinden bahsedilir. Beşinci bölüm Türkistan'da Timur'un yükselişi, onun halefleri ve Hindistan'da Ekber Şah'a kadar Bâbürlüler'in tarihi hakkındadır. Altıncı bölüm Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safevîler ve Osmanlılar'a tahsis edilmiştir. Son bölümde Delhi sultanlarına dair bilgi veren Nizamşâhî kitabında İbn Cerîr et-Taberî, Beyzâvî, Hamdullah el-Müstevfî ve Hândmîr gibi tarihçilerin eserlerinin yanı sıra kendi şahsî tecrübelerinden ve güvenilir insanlardan edindiği şifahî bilgilerden istifade etmiştir. Eserde başka kaynaklarda yer almayan bilgilere de rastlanmaktadır. Meselâ Timur dönemi için zikrettiği kaynaklar arasında Bâbür'ün kâtibi Şeyh Zeyn-i Hafî'nin Vâḳıʿât-ı Zeyn'i dikkat çeker. Aynı şekilde bu bölümde Hümâyun Şah'ın Gucerât Sultanı Bahadır Şah ve Afganlı Şîr Şah Sur ile ilişkileri hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Karakoyunlular'ın Şah Tahmasb ve Gûlkünde'deki Kutubşâhîler'le münasebetlerine dair bilgiler de güvenilir bilgiler arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Nizamşâhî, Târîḫ-i Elçi-i Niẓâmşâhî, British Library, Add., nr. 23513; Or., nr. 153; a.mlf., Târîḫ-i Ḳuṭbî (nşr. Mücâhid Hüseyin Zeydî), New Delhi 1965, s. 185-187, 593-655; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 107-110; Storey, Persian Literature, I/1, s. 113-114; Iqtidar Husain Siddiqui, Mughal Relations with the Indian Ruling Elite, New Delhi 1983; V. Minorsky, "The Qara-Qoyunlu and the Quṭb-Shāhs", BSOAS, XVII (1955), s. 50-73; a.mlf., "Niżām-S̲h̲āhī", EI² (İng.), VIII, 73.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

NİZAMŞÂHÎLER

Hindistan’da hüküm süren bir İslâm hânedanı (1490-1636).

Behmenî Sultanı Mahmud Şehâbeddin’in vekili Hasan Nizâmülmülk Bahrî’nin oğlu Melik Ahmed tarafından kurulmuştur. Melik Ahmed, 1489 yılında Mahmud Şehâbeddin’in tahrikleri sonucu babasının öldürülmesi yüzünden ayaklanarak Maharaştra’da babasının iktâı olan Junnar ve civarını ele geçirdi. Üzerine gönderilen Behmenî ordusunu Nikepûr’da bozguna uğratıp başkumandan Cihangir Han ve diğer komutanları öldürttü. Bu zaferin ardından Nizamşah Bahrî unvanıyla adına hutbe okutarak bağımsızlığını ilân etti (895/1490).

Melik Ahmed bir süre sonra Nizamşah Bahrî unvanını kullanmamayı uygun buldu. Bu durum Behmenî Sultanı Mahmud Şehâbeddin’i memnun etti ve ondan isyan eden Konkan Valisi Bahadır Gîlânî’ye karşı destek istedi. İsyanın bastırılması üzerine Konkan topraklarının büyük kısmı Ahmed Şah’a verildi. Melik Ahmed 900 (1495) yılında kurduğu Ahmednagar şehrini başkent yaptı. 905’te (1500) Devletâbâd’ı ele geçirmesiyle birlikte hükümranlığı bugünkü Maharaştra bölgesinin ötesine geçerek kuzeyde Handeş önlerinden güneydeki Poona, Çakran ve Şolapûr’a, batıda Konan kıyılarından doğudaki Ravendana sahillerine kadar büyük bir alana yayıldı.

Melik Ahmed’in ölümünün (915/1510) ardından yedi yaşındaki oğlu Burhan, Nizâmülmülk unvanıyla tahta geçti. Mükemmel Han da ona nâib tayin edildi. Bu dönemde Bîcâpûr’da Âdilşâhîler, Berâr’da İmâdşâhîler ve Gûlkünde’de Kutubşâhîler, Behmenîler’den ayrılıp bağımsız hale geldiler. Sultan Mahmud Şehâbeddin ise Bîder’deki nâibleri Kāsım Berîd ve oğlu Ali Berîd tarafından yönetilen zayıf bir şahsiyet durumuna düştü.

Bîcâpûr’da hüküm süren Âdilşah ve Berâr’da hüküm süren İmâdşah, Burhan Nizamşah’ın saltanatının başlarında Ahmednagar şehrine göz diktiler. Şehrin civarındaki bazı kaleleri Âdilşâhîler zaptetti. Büyüyünce devlet işlerini bizzat eline alan Burhan Nizamşah, zaman zaman ciddi sıkıntılarla karşılaşmakla birlikte yirmi yıl boyunca topraklarını korumayı

başardı. Gucerât Sultanı Bahadır Şah 1531’de büyük bir ordu ile Nizamşah’ın topraklarına girdi. Kendisini savunamayan Nizamşah, Bahadır Şah’ın hükümdarlığını tanımak zorunda kaldı. Makamında bırakılan ve 1537’de İran’dan göç eden Şiî âlimi Şah Tâhir’den etkilenen Burhan Nizamşah Şiîliği benimsedi. Şiîliğe karşı çıkan Sünnî ulemâsı şiddetli baskı altına alındı. Ahmednagar ve Safevî sarayları arasında dostane ilişkiler kuruldu ve karşılıklı elçilik heyetleri gönderildi. Burhan Nizamşah ayrıca Bîcâpûr’daki Âdilşah ve Gûlkünde’deki Vicayanagar racasıyla yakın ilişkiler geliştirdi.

Burhan Nizamşah ölünce (961/1554) yerine oğlu Hüseyin Nizamşah geçti. Hüseyin Nizamşah’ın kardeşlerinden bazıları kendisine biat etmediler. Bunlardan Abdülkādir Sünnî idi. Hüseyin Nizamşah’ın diğer iki kardeşi amcaları Sultan İbrâhim Âdilşah’ın yanına sığındı. Bütün bunlar rakip orduların çatışmasına ve tahribata yol açtı. Ahmednagar şehri yağma ve tahrip edildi. İki yıl süren savaş ve karışıklıklar sırasında Parenda’dan Junnar’a, Ahmednagar’dan Devletâbâd’a kadar bütün bölge Nizamşâhîler’in elinden çıktı. Hüseyin Nizamşah ağır barış şartlarını kabul ederek tahtını koruyabildi.

Hüseyin Nizamşah’ın bu mağlûbiyeti ve itibar kaybı Dekken bölgesinde güç dengelerini Vicayanagar racası lehine değiştirdi. İtibarını yeniden kazanmak isteyen Hüseyin Nizamşah, komşu müslüman sultanlarla meselelerini çözerek ortak düşmanları olan racaya karşı onları birleştirmeyi başardı. 1564 yılında Malaprabha ve Krişna nehirleri arasında Bannihata denilen yerde yapılan savaşta raca esir alındı, askerleri dağıtıldı. Hüseyin Nizamşah 1565’te ölünce oğlu Murtazâ küçük yaşta tahta geçti. Nâiblik görevini üstlenen annesi Honza Hümâyun kardeşleri Tâc Han ve Aynülmülk’ün desteğiyle yönetime hâkim oldu. Ancak Murtazâ Nizamşah

saltanatının altıncı yılında yönetimi güçlü bir kumandan ve nâib olan Çingiz Han’a devretti (1571).

Çingiz Han, 1574’te Berâr kumandanı Tufal Han’ı yenerek bütün Berâr bölgesini Nizamşâhî topraklarına kattı. Ardından Bîder bölgesini ele geçirdi. Bu durumdan rahatsız olan diğer Dekken sultanları Nizamşah’a karşı ittifak oluşturunca Nizamşah geri çekilmek zorunda kaldı. Ancak geri

çekilirken Handeş'i işgal etti, Burhânpûr'u yağmalayarak ateşe verdi. Asîrgarh Kalesi'ne sığınan Handeş Sultanı Mîrân II. Muhammed Şah, müttefiklerinden beklediği desteği alamayınca savaş tazminatı ödemek suretiyle barış yaptı. Çingiz Han'ın Nizamşâhî sarayında çok güçlü bir kişi olarak temayüz etmesi muhaliflerini kıskandırdı ve zehirlenerek öldürüldü. Onun yerine getirilen nâib Salâbet Han döneminde ticaret, sanat ve kültür alanında ilerlemeler kaydedildi, refah arttı, yeni eğitim kurumları açıldı, barış ve huzur hâkim oldu. İsyan eden Şehzade Burhan mağlûp edilerek hapse atıldı (988/1580). Bir müddet sonra da Sultan Murtazâ aklî dengesini yitirdi. Bu dönemde Salâbet Han'ın gerçek hükümdar gibi hareket etmeye başlaması bazı kumandanlar arasında hoşnutsuzluğa yol açtı. 993'te (1585) Burhan Han hapisten kaçarak İmparator Ekber Şah'ın Lahor'daki sarayına sığındı.

1586'da Salâbet Han'ın hâkimiyeti kaybetmesiyle kargaşa başladı. Ertesi yıl Murtazâ Nizamşah'ın ölümüyle birlikte Nizamşâhîler çöküş sürecine girdi. Murtazâ'nın yerine geçen Şehzade Hüseyin Nizamşah'ın nâib olarak tayin ettiği Mirza Han halka karşı gaddarca davrandı. Bu ortamda Dekkenli kumandanlar Şehzade Burhan'ın on iki yaşındaki oğlu İsmâil'i tahta geçirdiler (998/1589). II. Hüseyin Nizamşah ve adamları öldürüldü. İsmâil Nizamşah döneminde Şiîliğin yerini tekrar Sünnîlik aldı. Bu arada Berâr'da ayaklanmalar başladı. Bîcâpûr Sultanı Âdilşah karışık durumdan faydalanarak Nizamşâhî topraklarını işgal etti. Âdilşah'a Parenda Kalesi'yle birlikte 275.000 altın sikke verilerek barış sağlanabildi.

Bâbürlü Sultanı Ekber Şah 1591'de kendisine sığınan Burhan Han'ı oğlu İsmâil Nizamşah üzerine sefere memur etti. Ayrıca Mâlvâ sûbedârı ile Handeş Hükümdarı Raja Ali Fârûkī'den Nizamşâhîler'e karşı kendisine yardım etmelerini istedi. Burhan Han, II. Burhan Nizamşah unvanıyla tahta geçti ve yönetime hâkim oldu (Receb 999 / Mayıs 1591). II. Burhan Nizamşah zamanında Şiîlik tekrar devletin resmî mezhebi haline geldi. II. Burhan, Âdilşah tarafından zaptedilen yerleri ve kaleleri geri almak için Bîcâpûr sınırlarına kadar gitti. Yapılan savaşta kayıplar veren Nizamşah, Güney Hindistan'da Ekber Şah'a karşı müslüman sultanların birliğini isteyen Handeşli Raja Ali Fârûkī'nin aracılığı ile barış yapmayı kabul etti.

II. Burhan Nizamşah'ın ölümünün (1003/ 1595) ardından ülkede

karışıklıklar çıktı. Halef tayin ettiği oğlu İbrâhim tahta çıktıktan dört ay sonra Bîcâpûr ordusuna karşı savaşırken öldürüldü. Onun ölümüyle birlikte kumandanlar arasında Nizamşâhî tahtına kimin geçeceği hususunda anlaşmazlık çıktı ve sonunda II. Burhan Nizamşah'ın küçük oğlu Bahadır Şah'ın tahta geçmesine karar verildi. Bu sırada Ekber Şah'ın oğlu ve Mâlvâ Sûbedârı Murad, Ahmednagar'ı işgal ederek kaleyi kuşattı. Bu durum, müslüman ve Hindu halkını bağımsızlıklarını korumak için birlikte savunma yapmaya sevketti. II. Burhan Nizamşah'ın kız kardeşi Çend Bîbî güçlü bir ordu hazırlattı. Nizamşâhî kumandanları ve askerleri onun önderliğinde Ahmednagar Kalesi'ni cesaretle savundular. Uzun süren kuşatma ve çatışmalardan yorulan Çend Bîbî barış için görüşmeye razı oldu. Bâbürlü kumandanları, Berâr bölgesinin kendilerine bırakılması şartıyla Bahadır'ı hükümdar olarak kabul ettiler. Çend Bîbî bu olayın ardından Ekber Şah'la barış yapılmasına karşı çıkan kumandanlar tarafından öldürüldü. Bâbürlüler onun ölümünden sonra bütün Güney Hindistan'ı işgal ettiler. Ahmednagar Kalesi'ni ele geçirip Bahadır Nizamşah'ı esir aldılar.

Ahmednagar'ın düşmesinin ardından Nizamşâhî kumandanları iki rakip gruba ayrıldı. Habeş asıllı bir köle olan Melik Anber, Dekken'de tekrar Nizamşâhî hâkimiyetini canlandırdı. I. Burhan Nizamşah'ın torunu Şehzade Ali'yi II. Murtazâ Nizamşah unvanıyla tahta geçirdi; kendisi de nâib sıfatıyla devlet idaresini eline aldı. Ekber Şah'ın Dekken Valisi Abdürrahim Hân-ı Hânân ile görüşmeler yaparak onunla barış imzaladı (1009/1600). Kendisine biat etmeyen bütün Nizamşâhî kumandanlarını ortadan kaldırarak otoritesini pekiştirdi.

Melik Anber, Bâbürlü tahtına çıkan Cihangir'in birçok problemle karşılaşmasından yararlanarak pek çok kaleyi geri aldı. Ancak Bâbürlüler'i Ahmednagar'dan çıkaramadı. Daha sonra Devletâbâd Kalesi'ni ele geçirmek için merkezini Parenda'dan Junnar Kalesi'ne taşıdı. Melik Anber'in Bâbürlüler'e karşı Dekken'de elde ettiği askerî başarılar Bîcâpûr Sultanı II. İbrâhim Âdilşah'ı Bâbürlüler'e karşı onlarla iş birliği yapmaya sevketti. Melik Anber de Bîcâpûr sarayı ile bağlarını güçlendirmek amacıyla oğlu Feth Han'ı Bîcâpûr'un ilk Habeşli asilzadesi olan Yâkūt Han'ın kızı ile evlendirdi (1599). Ardından Bâbürlüler'le savaş tekrar başladı. Dekken Valisi Abdürrahim Hân-ı Hânân, Melik Anber karşısında

başarısız oldu. Melik Anber'in ordusu düşmana baskınlar düzenleyerek ağır kayıplar verdirdi. 1610'da II. Murtazâ Nizamşah azledilip zehirlendi ve III. Burhan Nizamşah tahta geçirildi. Bu dönemde Maharaştra'da stratejik öneme sahip bir yer olan Khirki'yi (Evrengâbâd) kendisine yeni merkez edinen Melik Anber, Bankot'tan Bessein'e, güneydeki Bîcâpûr sınırlarına, güneydoğudaki Bîder'den kuzeydeki Handeş'e kadar büyük bir alanda hâkimiyet kurdu. Balaghat (Güney Berâr) bölgesi de Nizamşâhî Devleti'nin sınırları içerisinde bulunmaktaydı. Melik Anber'in çabalarıyla Nizamşâhîler yeniden güçlü ve itibarlı bir devlet haline geldi. Ancak Cihangir Şah, 1617'de oğlu Hürrem kumandasında Melik Anber'e karşı yeni bir harekât başlatınca zor durumda kalan Melik Anber, Bâbürlüler'den aldığı kaleleri teslim ederek anlaşma yaptı. Melik Anber, barışın sağlanmasının ardından ordunun güçlenmesi ve halkın refahının iyileştirilmesi için çalıştı. Köylü ve çiftçilerin yararına reformlar yaptı. Yolların güvenliğini sağladı. Kanal, tünel ve sarnıçlar inşa ettirdi. Habeşliler'in de yer aldığı bağımsız bir askerî güç oluşturdu. İstihbarat sistemini yeniden düzenledi. Eğitim kurumlarını geliştirdi.

Melik Anber'in ölümü (1035/1626) üzerine onun yerine nâiblik makamına getirilen büyük oğlu Feth Han ordu üzerinde

hâkimiyet kuramadı. Bîcâpûr'a karşı giriştiği savaşı kaybedince Nizamşâhî sarayında aleyhine planlar kurulmaya başlandı. Bu sırada III. Burhan Nizamşah bir suikast sonucu öldürüldü (1041/1632). Feth Han, III. Burhan Nizamşah'tan sonra on yaşındaki Şehzade Hüseyin Nizamşah'ı tahta geçirdi. Ancak Nizamşâhî kumandanları kendisiyle iş birliği yapmayı reddedince Devletâbâd Kalesi'ni Bâbürlüler'e teslim ederek Şah Cihan'ın hizmetine girdi. Diğer Nizamşâhî kumandanları ise hânedan mensuplarından birini III. Murtazâ Nizamşah unvanıyla Nizamşâhîler'in yeni sultanı ilân eden Maratha prensi etrafında birleştiler (Eylül 1633). Şah Cihan 1636 Şubatında savaş için Devletâbâd'a gelince Maratha prensi karşı koyamayıp III. Murtazâ Nizamşah'ı Bâbürlüler'e teslim etti. Böylece Nizamşâhîler hânedanı sona ermiş oldu.

Nizamşâhîler döneminde kültür ve sanatta ilerleme kaydedildi. Ahmednagar, Devletâbâd, Jalna, Junnar, Paithan ve Khirki'de çeşitli mimari eserler inşa edildi. Melik Ahmed, Nikapûr'da kazandığı zaferden sonra

burada Bâğ-ı Nizâm adıyla anılan muhteşem bir bahçe ile güzel eserler yaptırdı. Nizamşâhîler şehir ve kasabalar, büyük camiler, saray ve bahçeler yaptırdılar; eğitim ve öğretimi, ilmî faaliyetleri desteklediler. Melik Ahmed tarafından kurulan Ahmednagar X. (XVI.) yüzyılda Hindistan'ın en meşhur şehirlerinden biriydi. Ekber Şah'ın sarayında melikü'ş-şuarâ olan Feyzî-i Hindî, 1591'de Ahmednagar'a özel bir temsilci olarak geldiğinde şehrin güzelliği ve haşmeti karşısında şaşkınlığını gizleyememişti. Nizamşâhîler döneminde Portekizliler'le kurulan dostça ilişkiler neticesinde deniz ticaretinde büyük ilerleme sağlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Azîzullah et-Tabâtabâî, Burhân-ı Meʾâs̱ir, Delhi 1355/1936, s. 225; Ebü'l-Feyz b. Mübârek (Feyzî-i Hindî), İnşâ-i Feyżî (ed. A. D. Erşed), Lahor 1973, s. 103-107; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Ekbernâme, Kalküta 1887, II, 745, 752, 756-758, 763, 774-775, 789; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Kanpûr 1884, s. 94-166; Cihangir, Tüzük-i Cihângîrî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Aligarh 1864, s. 75, 77, 95, 107-108, 153; Abdülbâkī Nihâvendî, Meʾâs̱ir-i Raḥîmî (nşr. M. Hidâyet Hüseyin), Kalküta 1925, II, 415, 417, 423-429; R. Shyam, The Kingdom of Ahmadnagar, Varanasi 1966; History of Medieval Deccan: 1295/1724 (ed. Harun Khan Sherwani - P. M. Djoshi), Hyderabad 1974, III, 261-268; P. B. Gadre, Cultural Archaelogy of Ahmadnagar during Nizamshāhī Period (1494-1632), Delhi 1986; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996; J. Burton-Page, "Malik Aḥmad Baḥrī", EI² (İng.), VI, 269; Marie H. Martin, "Niẓām S̲h̲āhīs", a.e., VIII, 73-75; Z. A. Desai, "Aḥmadnagar", EIr., I, 665; Ebü'l-Fazl Hatîbî, "Aḥmed Niẓâm Şâh", DMBİ, VII, 96-98.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

NİZÂMÜLMÜLK

(نظام الملك)

Ebû Alî Kıvâmüddîn (Gıyâsüddevle, Şemsülmille) Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî (ö. 485/1092)

Büyük Selçuklu veziri, Ortaçağ İslâm dünyasının en başarılı devlet adamlarından.

21 Zilkade 408'de (10 Nisan 1018) Horasan'ın Tûs şehrine bağlı Râdkân köyünde doğdu. Sultan Alparslan kendisini vezir tayin ettiğinde Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh tarafından Nizâmülmülk, Kıvâmüddevle ve'd-dîn ve Razî emîri'l-mü'minîn lakapları verilmiş, ayrıca Tâcü'l-hazreteyn, Vezîr-i Kebîr, Hâce-i Büzürg ve Atabekü'l-cüyûş gibi lakaplarla anılmıştır. Babası Ali b. İshak, Gazneliler'in Tûs âmili ve Nûkān kasabasının dihkanı idi. Annesini henüz bebekken kaybeden Nizâmülmülk'ün eğitimiyle babası ilgilendi. Babasının çok fakir olduğu ve bu yüzden çocuklarının eğitimiyle ilgilenemediğine dair rivayetler doğru değildir.

Nizâmülmülk, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra Halep'te Ebü'l-Feth Abdullah b. İsmâil el-Halebî'den, İsfahan'da Muhammed b. Ali b. Muhammed'den, Nîşâbur'da Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'den, Bağdat'ta Ebü'l-Hattâb b. Batr'dan hadis okudu. Ebû Abdullah b. Muhammed et-Tûsî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ el-Müzekkî, Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Ayrıca devrin meşhur âlim, edip ve şairlerinin sohbet meclislerine ve derslerine katılıp inşâ ve hitabet sanatında ileri bir seviyeye ulaştı. Onun Hasan Sabbâh ve Ömer Hayyâm ile arkadaş olduğu, bunlarla birlikte Şâfiî âlimi Hibetullah Muvaffak-Lidînillâh en-Nîsâbûrî'nin derslerine devam ettiği ileri sürülür. Ancak 408'de (1018) doğan Nizâmülmülk'ün 438 (1046-47) veya 445'te (1053) doğan Hasan Sabbâh ile birlikte aynı hocanın öğrencisi olması uzak bir ihtimaldir.

Babasıyla beraber Gazneliler'in Horasan valisi Ebü'l-Fazl Sûrî'nin yanında

görev alan Nizâmülmülk, Dandanakan Savaşı'nın ardından babası ile birlikte Tûs'tan Hüsrevcird'e, oradan Gazne'ye gitti. Horasan tamamen Selçuklular'ın eline geçince baba oğul Selçuklular'ın hizmetine girdi. Nizâmülmülk, bir süre Melik Alparslan'ın veziri Ebû Ali Ahmed b. Şâdân tarafından idarî hizmetlerde görevlendirildi, daha sonra onunla geçinemeyip Çağrı Bey'in yanına Merv'e gitti ve kendisinden büyük ilgi ve yakınlık gördü. Çağrı Bey'in Nizâmülmülk'ü oğlu Alparslan'a takdim ederken onu bir baba gibi kabul etmesini istediği rivayet edilir (İbn Hallikân, I, 395).

Nizâmülmülk, Çağrı Bey'in ölümünün (451/1059) ardından Tuğrul Bey döneminde (1040-1063) Horasan'ı yönetti. Alparslan'ın, kardeşi Süleyman ile giriştiği taht kavgası sırasında Alparslan'ın yanında yer aldı. İdarî ve siyasî kabiliyetleriyle onun dikkatini çekti. Alparslan tahta geçtikten bir ay sonra Kündürî'yi azledip yerine Nizâmülmülk'ü tayin etti (13 Zilhicce 455 / 7 Aralık 1063). Malazgirt Muharebesi hariç Alparslan'ın bütün seferlerine katılan Nizâmülmülk, bu savaşların kazanılmasında ve Kutalmış'ın isyanının bastırılmasında önemli rol oynadı. Sultan Melikşah'ın rakiplerini bertaraf ederek tahta geçmesinde büyük hizmetleri oldu. Sultan Melikşah zamanında Büyük Selçuklu Devleti için ciddi bir tehlike teşkil eden Hasan Sabbâh ve adamlarıyla mücadeleyi bir devlet politikası haline getirdi. Sultan Melikşah, Hasan Sabbâh'a karşı bir askerî harekât başlatmadan önce bir mektup göndererek faaliyetlerinden vazgeçmesini, aksi halde kalelerini yerle bir edeceğini bildirmiş, Hasan Sabbâh ise sultana verdiği cevapta Nizâmülmülk'ü entrikacılıkla suçlamıştır (Sultan Melikşah ile Hasan Sabbâh'a izâfe edilen mektuplar ve Nizâmülmülk'ün bu konuyla ilgili olarak Sultan Melikşah'a sunduğu arîza ile sultanın ona cevabı Nasrullah Felsefî tarafından "Çehâr-Nâme-i Târîḫî" adıyla yayımlanmış [Çend Maḳāle-i Târîḫî ve Edebî, s. 405-433] ve "Erbaʿa resâʾil târîḫiyye" ismiyle Arapça'ya çevrilmiştir [ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, VII/3-4, Beyrut 1965, s. 270-302]).

Uzun süren vezirliği sırasında devlet yönetimine tam anlamıyla hâkim olmasından rahatsız olan bazı devlet adamları Nizâmülmülk'ün idarî tasarruflarını, evlât ve kölelerinin önemli mevkileri ele geçirmelerini bahane ederek onu sultana şikâyet ettiler. Sultan Melikşah bu şikâyetler üzerine Nizâmülmülk'ü huzuruna çağırıp dinledi. Her defasında onu haklı bularak yetkilerini arttırdı ve şikâyetçileri ağır cezalara çarptırdı.

Şikâyetlerden bir sonuç alınamadığını gören Terken Hatun ile veziri Tâcülmülk, Müstevfî Mecdülmülk ile Ârızu'l-ceyş Sedîdülmülk'ün desteğini sağladıktan sonra açıkça Nizâmülmülk aleyhine konuşmaya başladılar. Oğlu Mahmud'u veliaht tayin ettirmek isteyen ve bu hususta Nizâmülmülk'ü yegâne engel gören

Terken Hatun, Nizâmülmülk'ü gözden düşürmek için sultanı etkilemeye çalıştı. Nizâmülmülk'ün muhalifleri onun evlâdının ve adamlarının devlet içinde devlet haline geldiklerini, halkın bunlardan rahatsız olduğunu bildirip Melikşah ile Nizâmülmülk'ün arasını açmaya çalıştılar. Bunun üzerine sultan Nizâmülmülk'e haber göndererek yetkilerini aştığını ve hükümdarlıkta ortağı haline geldiğini bildirip kendisini vezirlikten azletmekle tehdit etti. O güne kadar bilgece sözlerle Sultan Melikşah'ı sakinleştiren Nizâmülmülk bu defa sert bir üslûpla, yaptığı iyilikleri ve idarî hizmetleri sultana hatırlatıp kendisini vezirlikten azlettiği takdirde tacının ve devletinin yok olacağını söyledi. Melikşah bu gerginliğe rağmen onu görevden almadı. Muhammed b. Ali er-Râvendî, Terken Hatun'un isteğiyle Nizâmülmülk'ün azledildiğini ve yerine Tâcülmülk'ün getirildiğini söylerse de (Râhatü's-sudûr, I, 135) bu doğru değildir. Bu olayın ardından Sultan Melikşah Nizâmülmülk, Terken Hatun, Tâcülmülk ve diğer devlet adamlarıyla birlikte İsfahan'dan Bağdat'a hareket etti. Nihâvend yakınlarındaki Sehne (Suhne) adlı köyde konakladıkları sırada Nizâmülmülk, Ebû Tâhir-i Errânî isimli bir bâtınî fedâîsi tarafından öldürüldü (10 Ramazan 485 / 14 Ekim 1092). Cenazesi İsfahan'a götürülerek buradaki türbesine defnedildi. Katili bu cinayete azmettirenler arasında Melikşah'ın, Terken Hatun'un ve Hasan Sabbâh'ın bulunduğu rivayet edilir. Ancak bazı kaynaklarda Melikşah'ın Nizâmülmülk'ün katlinden dolayı çok büyük üzüntü duyduğu ve yemin ederek olayla ilgili olmadığını belirttiği kaydedilmiştir (bk. Özaydın, Sultan Berkyaruk, s. 9-10). Nizâmülmülk'ün öldürülmesi halkı ve askerleri galeyana getirmiş, bunun üzerine bizzat Sultan Melikşah ordugâhta dolaşarak askeri teskin etmek zorunda kalmıştır. Başta Şiblüddevle Ebü'l-Heycâ olmak üzere birçok şair onun için mersiye kaleme almıştır. Bâtınîler'in öldürdüğü ilk devlet adamı olarak kabul edilen Nizâmülmülk'ün ölümünden otuz beş gün sonra Sultan Melikşah vefat etmiş (16 Şevval 485 / 19 Kasım 1092) ve Nizâmülmülk'ün, kendisinin vezirlikten uzaklaştırılmasıyla taç ve tahtının yok olacağına dair sözleri bir keramet diye yorumlanmıştır.

Nizâmülmülk’ün çocuklarından Fahrülmülk, İmâdülmülk, Müeyyidülmülk, İzzülmülk ve Ziyâülmülk ile torunlarından bir kısmı Büyük Selçuklular’a ve Abbâsîler’e vezir olmuş, diğerleri de önemli devlet makamlarına getirilmiştir.

Adaleti, idarî kabiliyeti, cömertliği, bilgeliği ve güzel ahlâkıyla tanınan Nizâmülmülk halkın hukukuna özen gösterir, insanların zulüm ve haksızlığa uğramaması için çalışırdı. Devlet kapısının şikâyetçilere daima açık olmasını isterdi. Âlimlere ve sûfîlere saygı gösterir, onları ayakta karşılar ve sohbet meclislerine katılmaktan zevk alırdı. Selefi Kündürî’nin aksine mezhep çatışmalarını ortadan kaldırmak amacıyla Eş‘arîler’i ve Şâfiîler’i takip siyasetine son vererek bu politika yüzünden ülkelerini terkeden Ebü’l-Kāsım el-Kuşeyrî ve Ebü’l-Meâlî İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî gibi âlimlerin ülkelerine dönmesini sağlamıştır (İbnü’l-Esîr, X, 33). Nizâmülmülk başta Hasan Sabbâh olmak üzere Bâtınîler’le askerî, siyasî ve ilmî metotlarla mücadele etmiş ve bundan dolayı Bâtınîler’ce baş düşman ilân edilmiştir.

Selçuklular’da bir görev unvanı olarak ortaya çıkan “atabeg” tabirinin ilk defa Nizâmülmülk’e verildiği kaydedilmektedir. Ancak bu unvanın ona ne zaman ve kimin tarafından tevcih edildiği konusu tartışmalıdır. Bazı tarihçiler Malazgirt zaferinden sonra Alparslan tarafından “ilig, ata, hâce” gibi unvanlarla birlikte verildiği görüşündedir (İA, I, 712). Bazı eserlerde ise unvanın tahta geçmesinde önemli rol oynadığı Melikşah tarafından tevcih edildiği belirtilmektedir. İbnü’l-Esîr, Nizâmülmülk’ün Melikşah tahta çıkar çıkmaz meydana gelen Kavurd Bey’in isyanını bertaraf ettiğini, Melikşah’ın da vezirine mükâfat olarak hil‘atler verip ihsanlarda bulunduğunu ve Tûs şehrini iktâlarına ilâve ettiğini söyler. Kavurd Bey’i mağlûp eden askerlerin halkın mallarına el uzatması üzerine Nizâmülmülk bunun doğuracağı zararlı sonuçları Sultan Melikşah’a anlatmış, sultan da uygun gördüğü tedbirleri almasını, zira bütün devlet işlerini kendisine havale ettiğini ve onu baba gibi kabul ettiğini söylemiş, diğer bazı lakaplar yanında atabeg (el-emîrü’l-vâlid) unvanını da tevcih etmiştir (el-Kâmil, X, 79-80).

Nizâmülmülk, Türk-İslâm unsurlarını birleştirmek suretiyle iktâ sistemini geliştirmiş ve daha düzenli bir yapıya kavuşturmuştur. Askerî iktâ sistemi

onun gayretiyle Büyük Selçuklular'da ilk defa 466'da (1073) uygulanmaya başlanmış ve 480 (1087) yılından itibaren ülkenin her tarafında yaygınlaşmıştır. Nizâmülmülk'ün tarım topraklarını iktâ bölgelerine ayırarak gelirlerini askerlere tahsis etmesi ülkenin refah düzeyinin yükselmesini sağlamıştır (Bündârî, s. 59). Sultan Alparslan ve Melikşah zamanında birçok savaşta önemli rol oynayan Nizâmülmülk orduya çok önem vermiş, Büyük Selçuklu ordusunu yalnız o devrin değil Ortaçağ'ın en güçlü ordusu haline getirmiştir. Sâmânî ve Gazneli devlet teşkilâtını esas alarak Büyük Selçuklular'ın merkez (divan) ve saray teşkilâtını tesis etmiş ve İslâm geleneklerine uygun biçimde mahkemeler kurmuştur (Uzunçarşılı, s. 20-63). Büyük Selçuklular'la Abbâsîler arasındaki münasebetlerin olumlu bir seyir takip etmesinde önemli rol oynayan Nizâmülmülk, Alparslan'la iktidarı boyunca ve Sultan Melikşah ile son zamanlarına kadar büyük bir âhenk içinde çalışmış, Büyük Selçuklu Devleti Melikşah zamanında onun çabalarıyla gücünün zirvesine ulaşmıştır.

Nizâmülmülk'ün İslâm eğitim tarihinde önemli bir yeri vardır. Başta Bağdat olmak üzere (459/1067) çeşitli şehirlerde tesis ettiği ve kendi adına nisbetle "Nizâmiye medreseleri" diye anılan ilk resmî eğitim kurumlarıyla ilmin gelişmesi için gayret etmiş, medreselere kitaplar bağışlamış, araziler vakfetmiştir (İbnü'l-Esîr, X, 29). Şiî-bâtınî düşüncenin sakatlığını ortaya koymaya ve Sünnîliği yayıp güçlendirmeye çalışmıştır. Tarihte medrese yaptıran ilk vezir olarak tanınan Nizâmülmülk hadis rivayetiyle de meşgul olmuş, ayrıca çeşitli şehirlerde hadis yazılması amacıyla toplantılar düzenlemiştir. 3 Muharrem 480'de (10 Nisan 1087) Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi'nde yazdırdığı on iki hadisle 8 Safer 480'de (15 Mayıs 1087) Bağdat'ta Mehdî Camii'nde yazdırdığı on iki hadis günümüze ulaşmıştır (Abdülhâdî Rızâ, V [1959], s. 360-378). İmar faaliyetleriyle de ilgilenen Nizâmülmülk Bağdat'ta bir ribât, Nîşâbur'da bîmâristan, İsfahan'da hankah, Tûs ve Nûkān'da mescid yaptırmıştır. 466'da (1074) yeni bir rasathâne inşa ettirerek astronomi âlimlerini burada toplamış ve İran takviminde değişiklik yapılmasını istemiş (İbnü'l-Esîr, X, 67-68), toplantı sonucunda Sultan Melikşah'ın Celâlüddevle lakabına nisbetle Celâlî adı verilen bir takvim kabul edilmiştir (a.g.e., X, 98). İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye ve Ġıyâs̱ü'l-ümem fi'ltiyâsi'ẓ-ẓulem (el-Ġıyâs̱î) adlı eserlerini Nizâmülmülk'e ithaf etmiştir.

Nizâmülmülk vezirliğinin yanı sıra İslâm kültür ve medeniyeti, çeşitli İslâm devletleri ve özellikle Büyük Selçuklu devlet teşkilâtı hakkında bilgi veren Siyâsetnâme (Siyerü'l-mülûk) adlı eseriyle tanınır. Sultan Melikşah, devlet yönetimiyle ilgili bir kitap yazılması için yarışma açmış ve yazılan eserler arasından Nizâmülmülk'ün 485'te (1092) tamamladığı Siyâsetnâme'yi beğenmiştir. Nizâmülmülk devlet teşkilâtı

ve idaresiyle ilgili konuları işlediği Siyâsetnâme'yi elli fasıl halinde düzenlediğini, çok faydalı bilgiler içeren bu eseri herkesin okuması gerektiğini, hiçbir hükümdarın bu esere ilgisiz kalamayacağını, bu kitap sayesinde din ve dünya işlerinin daha kolay yürütüleceğini söyler (Farsça metin, s. 1-2). Siyâsetnâme'de verilen örneklerin ve anlatılan hikâyelerin bir kısmı İslâm öncesine, büyük bir kısmı Selçuklu öncesine, bir bölümü de Selçuklu dönemine aittir. Nizâmülmülk, böylece çeşitli devirlerdeki uygulamaları karşılaştırarak kendi dönemi için en ideal olanı seçip tavsiye ettiğini vurgulamaktadır. "Siyâsetnâme" (nasîhatü'l-mülûk) türünün en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilen eser erken tarihlerden itibaren tarihçilerin ilgisini çekmiş, çeşitli neşir ve tercümeleri yapılmıştır. En güvenilir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Molla Çelebi, nr. 114). İlk defa Charles Henri Auguste Schefer tarafından yayımlanmış (Paris 1891), daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. Seyyid Abdürrahim Halhâlî, Tahran 1310 ş.; nşr. Abbas İkbâl, Tahran 1320 ş.; nşr. Mirza Muhammed Han Kazvînî - Murtaza Müderrisî Çehârdihî, Tahran 1334 ş.; nşr. Hubert Darke, Tahran 1340/1962; nşr. Mehmet Altay Köymen, Ankara 1976, 1999; nşr. Ca'fer Şiâr, Tahran 1369). Eseri Ch. Schefer Fransızca'ya (Paris 1893), Francesco Gabrieli kısmen İtalyanca'ya (Orientalia, VII/1-2 [1938], s. 80-94), B. N. Zakhoder Rusça'ya (Moskova-Leningrad 1949), Mehemmed Şerif Çavdaroğlu (İstanbul 1954 [?]), Nurettin Bayburtlugil (İstanbul 1981) ve Mehmet Altay Köymen (Ankara 1982, 1999) Türkçe'ye, K. E. Schabinger-Schovingen Almanca'ya (Freiburg-Münich 1960; Zürich 1987), Hubert Darke İngilizce'ye (London 1960, 1978; New Haven 1960), Yûsuf Hüseyin Bekkâr Arapça'ya (Doha-Katar 19872), R. Sultanov Âzerî Türkçesi'ne (Bakü 19892) tercüme etmiştir. Nizâmülmülk'e ait olduğu söylenen Vesâyânâme (Vesâyâ-yı Hâce Nizâmülmülk) adlı eserin onun ölümünden birkaç asır sonra yazıldığı anlaşılmıştır (İA, IX, 332-333).

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (nşr. ve trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, tür.yer., ayrıca bk. tercüme edenin önsözü, s. XIII-XXII; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), Leyden 1909, s. 41, 61, 62, 99, 100, 104, 169, 207, 214, 216-217, 256; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 100, 103, 115, 131; Beyhakī, Târîḫ (Hüseynî), s. 91, 125-136, 170, 193, 358, 363, 375, 383, 386, 395, 404, 436, 461; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, XVI, 302-307; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 126, 135; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, s. 88 vd.; a.mlf., Zübdetü'l-ḥaleb, II, bk. İndeks; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, I, 93-100, 121; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 395; II, 128-131; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1999, s. 276-277, 357, 542, 543; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 28, 30, 32-33, 39, 42, 44-46, 49-52, 54, 56; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 266-280; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 309-322; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1317 hş., s. 151; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, II, 9; Browne, LHP, II, 175-189; ayrıca bk. İndeks; Uzunçarşılı, Medhal, s. 20-63; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcûḳī (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1338 hş., s. 46-53, ayrıca bk. İndeks; Nasrullāh-ı Felsefî, Çend Maḳāle-i Târîḫî ve Edebî, Tahran 1342 hş., s. 405-433; CHIr., V, bk. İndeks; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, bk. İndeks; a.mlf., "Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün Eseri: Siyâsetnâme ve Türkçe Tercümesi", TM, XII (1955), s. 231-256; a.mlf., "Nizâm-ül-Mülk", İA, IX, 329-333; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration 1055-1194, Cambridge 1973, bk. İndeks; Ahmed Çelebi, İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1976, s. 367; S. A. A. Rizvi, Nizam al Mulk Tusi: His Contribution to Statecraft, Political Theory and Art of Government, Lahore 1978; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 24, 27, 244-245,

247-249, 259, 262-263, 306, 310, 327-331, 336, 383, 435, 456; B. Lewis, Haşîşîler (trc. Ali Aktan), İstanbul 1995, s. 35, 40, 41, 44, 48, 50, 116; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, bk. İndeks; a.mlf., "Hasan Sabbâh", DİA, XVI, 347-349; M. Şerefeddin, "Selçuklular Zamanında Mezâhib", TM, I (1925), s. 101-119; Faiz-ul-Hasan Faizî, "A Deep into the Wasāyāʾ and Siyāsat Nama of Niẓām-ul-Mulk", IC, XX/4 (1946), s. 391-407; Abdülhâdî Rızâ, "Emâlî Niẓâmilmülk el-vezîri's-Selcûḳī fi'l-ḥadîş", MMMA (Kahire), V (1959), s. 349-378; Ilyas Ahmad, "The Political Theory of Nizam al-Mulk Tusi (1017-1092 CE.)", Iqbal, XI/3, Lahore 1963, s. 48-71; Aydın Taneri, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Vezirlik", TAD, V/8-9 (1970), s. 121-122, 131; Syed Salman Nadvî, "Religious Policy of Nizam al-Mulk", al-ʿIlm, IV, Durban-Westville 1404/1984, s. 37-43; A. K. S. Lambton, "The Dilemma of Government in Islamic Persia: The Siyāsat-Nāma of Nizām al-Mulk", Iran, XXII, London 1984, s. 55-66; C. Hillenbrand, "1092: A Murderous Year", The Arabist: Budapest Studies in Arabic, sy. 15-16, Budapest 1995, s. 281-296; N. Yavari, "Nizam al-Mulk and the Restoration of Sunnism in Iran in the Eleventh Century", Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, XI/1-2, Tahran 1375 hş., s. 551-570; Sultan-i Rome, "Niẓām al-Mulk Ṭūsī and His Siyāsat Nāmah", HI, XXII/4 (1999), s. 89-96; M. Fuad Köprülü, "Ata", İA, I, 712; H. Bowen - [C. E. Bosworth], "Niẓām al-Mulk", EI² (İng.), VIII, 69-73; M. Yaşar Kandemir, "Emâlî", DİA, XI, 70-72.

Abdülkerim Özaydın

NİZÂMÜLMÜLK ÂSAFCÂH

(نظام الملك آصف جاه)

Nizâmülmülk Âsafcâh Mîr Kamerüddîn Çîn Kılıç Han (ö. 1161/1748)

Bâbürlü devlet adamı ve Haydarâbâd Nizamlığı'nın kurucusu (1724-1748).

14 Rebîülâhir 1082'de (20 Ağustos 1671) Hindistan'da muhtemelen Agra'da doğdu. Türkistan'dan Hindistan'a göç etmiş, Hz. Ebû Bekir'in soyundan geldiğini iddia eden bir aileye mensuptur. Adı Mîr Kamerüddin olup bu ad ve Kılıç Han unvanı kendisine Evrengzîb tarafından, Âsafcâh unvanı da Nâsırüddin Muhammed Şah tarafından verilmiştir. Dedesi Hâce Abîd hac dönüşü Dekken Valisi Evrengzîb'in hizmetine girdi ve onun tahta geçmesinden sonra önemli görevler üstlendi. 1080'de (1669) Buhara'dan Hindistan'a gelip Evrengzîb'in hizmetine giren babası Şehâbeddin 1094'te (1683) Gāziddin Fîrûz Ceng unvanını aldı.

Nizâmülmülk on yedi yaşında devlet hizmetine girerek mansabdâr oldu. 1684'ten itibaren babasıyla birlikte seferlere katıldı. 1114'te (1702) Bîcâpûr bölgesi valiliğine getirildi. Evrengzîb'in vefatının (1118/1707) ardından taht iddiasında bulunan oğulları arasında tarafsız kaldı. I. Bahadır Şah döneminde Eved eyaleti (Sûbe) valisi ve Leknev fevcdârı olan Nizâmülmülk, İranlı Zülfikar Ali Han'ın Bahadır Şah üzerinde nüfuz sahibi olmasından birkaç ay sonra görevlerinden istifa edip Delhi'de sakin bir hayat sürmeye başladı. Bahadır Şah'ın 1124'te (1712) vefatının ardından oğlu Cihandar Şah tarafından mansabdâr tayin edildi. Şehzade Ferruhsiyer amcası Cihandar Şah'a karşı ayaklandığında Türkistan asıllı askerlerle birlikte Ferruhsiyer'in üzerine gönderilmek istendiyse de o bu görevi kabul etmedi. 1124'te (1713) Cihandar Şah'ı mağlûp ederek Bâbürlü tahtına geçen Ferruhsiyer kendisine yardım eden Bâre Seyyidleri'nden Abdullah Han'ı Kutbülmülk unvanıyla vezir, Hüseyin Ali Han'ı Emîrülümerâ unvanıyla Mîr Bahşı (ordu kumandanı), Seyyidler'le iyi ilişkileri olan Âsafcâh'ı da kendisine karşı başlatılan harekâta katılmadığı için Nizâmülmülk Bahadır unvanıyla altı vilâyetten (Handeş, Berar,

Evrengâbâd, Bider, Haydarâbâd [Gülkünde], Bîcâpûr) oluşan Dekken eyaletine vali tayin etti. 1125'te (1713) Delhi'den ayrılan ve Evrengzîb gibi Evrengâbâd'ı kendisine

merkez seçen Nizâmülmülk bu görevi sırasında gerçekleştirdiği idarî, malî, askerî ve içtimaî düzenlemelerle halkın sevgisini kazandı. Bölgede güçlü bir varlığa sahip olan Maratalar'ın etkinliğini ortadan kaldırarak eyaletin güvenliğini sağladı. Nizâmülmülk'ün kısa zamanda gösterdiği bu başarı hükümet merkezine hâkim bulunan Seyyidler'i kuşkulandırdı. Emîrülümerâ Hüseyin Ali Han 1127'de (1715) Dekken eyaleti valiliğini üzerine alarak Nizâmülmülk'ü Delhi'ye çağırdı. Nizâmülmülk, Delhi'de Ferruhsiyer Şah'ın güvenini kazanıp kendi isteğiyle bu defa Muradâbâd valiliğine getirildi. Ferruhsiyer, Seyyidler'le ilişkisi bozulunca imparatorluk içindeki Türk asilzadelerinin lideri olan Nizâmülmülk'ün yardımıyla Seyyidler'in nüfuzunu kırmak istedi ve kendisine vezirlik makamını vaad etti. Nizâmülmülk, Seyyidler'e karşı olmakla birlikte Ferruhsiyer'e güvenmediği için teklifi kabul etmedi; bunun üzerine görevinden alındı. Birkaç ay sonra Vezir Abdullah Han kardeşi Dekken Valisi Hüseyin Ali Han'ı Delhi'ye çağırarak Ferruhsiyer'e karşı mücadeleye girişti. Marata ordusuyla Delhi'ye gelen Hüseyin Ali Şah 1131'de (1719) Ferruhsiyer'i tahttan indirip öldürttü. Seyyidler tarafından tahta geçirilen iki veliaht dirayetli çıkmayınca Cihan Şah'ın üçüncü oğlu Rûşen-Ahter Nâsırüddin Muhammed Şah, Padişah (Bâdşâh) Gazi unvanıyla tahta geçirildi.

Türk asilzadeleri tarafından çok sevilen Nizâmülmülk'ün Delhi'deki varlığını tehlikeli gören Emîrülümerâ Hüseyin Ali Han, Mâlvâ valiliğini teklif ederek onu Delhi'den göndermek istedi. Nizâmülmülk hiçbir şekilde azledilmemesi şartıyla bu teklifi kabul edip Mâlvâ'ya hareket etti (Rebîülâhir 1131 / Mart 1719). Kısa zamanda güçlü kimseleri etrafına toplayarak Seyyidler'in Delhi'deki hâkimiyetini kırmak için sultanı teşvik etmeye başladı. Durumu öğrenen Seyyidler Nizâmülmülk'e Agra, Allahâbâd, Mültan veya Burhânpûr valiliklerinden birini teklif edip onu Mâlvâ'dan uzaklaştırmayı düşündüler. Buna karşılık Nizâmülmülk, Seyyidler'in anlaşmayı bozduğu gerekçesiyle Dekken'e yürüdü (Cemâziyelâhir 1132 / Nisan 1720). Önce Handeş'i ele geçiren Nizâmülmülk'ün başarıları bölgedeki diğer askerlerin de onun tarafına geçmesini sağladı. Burhânpûr ve Berâr yöneticileri de ona katıldı. Bunun

üzerine Bâre Seyyidleri, Nizâmülmülk'ü ortadan kaldırmak için askerî harekâta giriştiler. Dilâver Han'ın bu amaçla yola çıktığını öğrenen Nizâmülmülk, kendisine karşı güçlerin birleşmesini önlemek için onu Mâlvâ yakınlarında karşılayarak mağlûp etti. Bu zafer Nizâmülmülk'ün nüfuzunu daha da arttırdı. Ardından Seyyidler zaman kazanmak amacıyla kendisine Dekken valiliğini teklif ettiler. Ancak Dekken'den ayrılmak istemeyen Vali Alem Ali Han, Bâlâpûr yakınlarında Nizâmülmülk'ün ordusuyla karşılaşıp mağlûp oldu (Şevval 1132 / Ağustos 1720). Nizâmülmülk'ün başarılarından cesaret alan Delhi'deki Türk asıllı kumandanlar Seyyidler'e karşı bir harekete girişip Hüseyin Ali Han'ı öldürdüler. Kardeşinin öldürüldüğünü öğrenen Kutbülmülk Abdullah Han Bâbürlü tahtına Refiu'ş-şan'ın oğlu Veliaht İbrâhim'i geçirerek Türk asıllı kumandanlara karşı harekât başlattıysa da yenilgiye uğradı ve bir süre hapsedildikten sonra Delhi'de zehirletilerek öldürüldü. Seyyidler'in Bâbürlü idaresi üzerindeki etkinliğine son verilmesinin ardından Bâbürlü hükümdarı durumu kontrol altına almaya çalıştı. Hindular'ın desteğini kazanmak için cizye kaldırıldı. Nizâmülmülk vezir tayin edildi (5 Cemâziyelevvel 1134 / 21 Şubat 1722). Nizâmülmülk'ün vezirliğe getirilmesi devlet yönetiminde istikrar sağladı. Bu durumdan rahatsız olan çevreler vezirle sultanın arasını açmaya çalıştılar. Nizâmülmülk gelişmelerden sorumlu tuttuğu Haydar Kulı Han'ın saraydan uzaklaştırılmasını istedi. Haydar Kulı Han Gucerât'a vali olarak gönderildi. Ancak burada bağımsız gibi davranmaya başladı. Bunun üzerine harekete geçen Nizâmülmülk, Delhi'ye kaçan Haydar Kulı Han'ın yerine amcası Ahmed Han'ı vali yaptıktan sonra Mâlvâ'da sıkıntı çıkaran Dost Muhammed Han meselesini halletmek üzere Mâlvâ'ya yöneldi. Nizâmülmülk'ün kısa zamanda Gucerât ve Mâlvâ'yı kontrol altına alması sultanı tedirgin etti ve Dekken valiliğini ondan almak istedi. Vezirlik görevinden istifa eden Nizâmülmülk ailesiyle birlikte Dekken'e gitmek üzere Delhi'den ayrılıp Zilkade 1136'da (Ağustos 1724) Evrengâbâd'a geldi. Dekken vilâyetinde Nizâmülmülk'ten sonra asayiş bozulmuş, Maratalar yer yer hâkimiyeti ele geçirmişti. Vali Mübâriz Han, Nizâmülmülk'ün bölgeye gelmesini engellemek istedi. 22 Muharrem 1137'de (11 Ekim 1724) Mübâriz Han ve Nizâmülmülk'ün askerleri arasında Evrengâbâd'a 80 mil uzaklıkta Şekerhira denilen yerde yapılan savaşta Mübâriz Han mağlûp olup öldürüldü. Bu zaferin ardından Nizâmülmülk'ün Dekken'de bağımsızlığını ilân etmesiyle Haydarâbâd

Nizamlığı (Âsafcâhîler) kurulmuş oldu (1724). Nizâmülmülk bağımsız hareket etmekle birlikte herhangi bir sultanlık unvanını kullanmadığı gibi kendi adına hutbe okutmadı ve para bastırmadı. Bâbürlü Sultanı Nâsırüddin Muhammed Şah'ı hükümdar olarak tanıdı. Sultan da fiilî durumu kabul etmek zorunda kaldı ve Âsafcâh unvanıyla Dekken valiliğini Nizâmülmülk'e verdiğini ilân etti (1137/ 1725).

Marata lideri Baji Rao'nun Zilkade 1149'da (Mart 1737) Delhi önlerine kadar gelerek şehri tehdit etmesi üzerine Bâbürlü sultanı, Nizâmülmülk'ten Mâlvâ ve Gucerât bölgesinde Maratalar'ı durdurmak için yardım istemek durumunda kaldı ve kendisine Mâlvâ valiliğiyle vekîl-i mutlak görevlerini verdi. Nizâmülmülk yakınlarının itirazlarına rağmen Delhi'ye gitmeye karar verdi. Dekken valiliğini oğlu Nâsır Ceng'e bırakıp bölgeden ayrılan Nizâmülmülk Rebîülevvel 1150'de (Temmuz 1737) Delhi'ye ulaştı ve vekîl-i mutlak unvanıyla göreve başladı. Oğlu Gāziddin Han da Agra ve Mâlvâ valiliğine getirildi. Ardından Mâlvâ'da Maratalar üzerine sefere çıkan Nizâmülmülk Bopal'de savunma savaşına girişti. Ancak uzun süren mücadele sırasında Delhi'den destek gelmeyince Narmada ile Çambal ırmakları arasındaki bölge ile Mâlvâ'yı Baji Rao'ya bıraktı ve Delhi'ye döndü.

1151 (1739) yılında Avşarlı Hükümdarı Nâdir Şah, Lahor'u ele geçirerek Delhi'ye yöneldiğinde Sultan Muhammed Şah Nizâmülmülk'ün tavsiyesiyle kumandayı bizzat üstlendi. Ancak diğer kumandanların sultanı yanlış yönlendirdiğini ve Nâdir Şah

karşısında direnilemeyeceğini gören Nizâmülmülk savaşa doğrudan müdahele etmedi. Nâdir Şah, Bâbürlü orduları karşısında kazandığı başarılardan sonra Delhi'ye yürümeyip ganimet karşılığında geri çekilebileceğini belirtip görüşme yapmak üzere Nizâmülmülk'ü davet etti. Nizâmülmülk, Nâdir Şah ile görüşerek anlaşma sağladı. Ancak daha sonra Nizâmülmülk'ün mîrbahşılığa da tayin edilmesini hazmedemeyen Emîrülümerâ Burhânülmülk'ün kışkırtmasıyla Nâdir Şah Delhi üzerine yürüyerek şehri yağma etti, binlerce insanı öldürdü. Babürlü sarayının günümüzde Topkapı Sarayı Müzesi'nde korunan Taht-ı Tâvûs ile halen İngiliz kraliyet ailesinde bulunan "kûh-i nûr" elması ve pek çok mücevherine el konuldu. Nâdir Şah'ın Delhi'den ayrılmasından sonra

Nizâmülmülk de Dekken'e dönmek üzere Cemâziyelevvel 1153'te (Ağustos 1740) Delhi'den ayrıldı. Ancak Dekken'de yerine vali olarak bıraktığı oğlu Nâsır Ceng kendisine isyan etti, meydana gelen savaşta Nizâmülmülk oğlunu yenilgiye uğrattı (1154/1741). 4 Cemâziyelâhir 1161'de (2 Haziran 1748) vefat eden Nizâmülmülk, Hindistan'da yetişen büyük kumandan ve devlet adamlarından biri olarak kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mîr M. Ahsen Îcâd (Meânî Han), Târîḫ-i Fütûḥât-ı Âsafî (Şâhnâme-i Dekken), Haydarâbâd-Dekken, State Library, nr. 1493, vr. 116a-117a, 380a-386a, 426a-427a; Mîr Fethullah, Târîḫ-i Fetḥiyye, Haydarâbâd-Dekken, State Library, vr. 48a, 54a, 95a, 97a; M. Bahş Âşub, Târîḫ-i Şehâdet-i Ferrûḫsiyer ve Cülûs-i Muḥammed Şâh, British Library, nr. 832, vr. 38a, 115a, 263a-266a, 268a-270a, 294a-295a, 313a-314a; M. Kāsım Evrengâbâdî, Aḥvâl-i Ḫavâḳīn, British Library, Add., nr. 26, 244, vr. 156a, 165a, 169a, 179a, 194a, 200b; Şîvdâs Leknevî, Şâhnâme-i Münevver Kelâm, British Library, Or., nr. 26, vr. 18b, 29a, 30a, 36a, 39b, 45a; Ebü'l-Kāsım Mîr Âlem, Ḥadîḳatü'l-ʿâlem, Haydarâbâd 1310, s. 139-173; Şah Nevâz Han, Meʾâs̱irü'l-ümerâʾ, Kalküta 1881, II, 713-715; Gulâm Hüseyin Han Tabâtabâî, Siyerü'l-müteʾaḫḫirîn (nşr. Hakîm Abdülmecîd), Kalküta 1833, II, 432, 477, 480-482, 487; M. Hâşim Hâfî Han, Münteḫabü'l-Lübâb (nşr. K. D. Ahmed - W. Haig), Kalküta 1874, II, 275-282, 728-748, 827-886, 921-946; Murâd Ali Tâli', Niẓâmülmülk Âṣafcâh-ı Evvel, Haydarâbâd 1944; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, II, 385-412; H. N. Sinha, Rise of Peshwas, Allahabad 1954; Zahiruddin Malik, The Reign of Muhammad Shah (1719-1748), New York 1977; M. A. Nayeem, Mughal Administration of Deccan under Nizamul Mulk Asaf Jah, Bombay 1985; a.mlf., "Political Status of Nizamu'l-mulk Asaf Jah I in the Deccan (1713-1748 AD)", Encyclopaedic Survey of Islamic Culture (ed. Mohammed Taher), New Delhi 2003, VI, 81-91; Yusuf Husain, "Nizamu'l-Mulk's Vizierate", a.e., VI, 92-124; a.mlf., The First Nizām: The Life and Times of Nizamu'l-Mulk …saf Jāh I, London, ts. (Asia Publishing House); J. F. Richards, The New Cambridge History of India: The Mughal Empire,

Cambridge 1994, s. 265-281; “Nizamul-Mulk Asaf Jah”, Encyclopaedia of Muslim Biography India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, IV, 325-348; “Niẓām al-Mulk”, EI^{2} (İng.), VIII, 73; Azmi Özcan, “Haydarâbâd Nizamlığı”, DİA, XVII, 32-33.

Iqtıdar Husaın Sıddıqui

NİZÂR b. MEAD (Benî Nizâr b. Mead)

(بنو نزار بن معدّ)

Adnânîler'in ana kollarından birini teşkil eden Arap kabilesi.

Kabilenin ceddi, Hz. Peygamber'in on dokuzuncu göbekten atası olan Ebû İyâd (Ebû Rebîa) Nizâr b. Mead b. Adnân'dır. Babasının sağlığında ondan Kâbe'nin perdedarlık görevini alan Nizâr, Kuzey Arapları'nın ilk yurdu Mekke'de yaşamış ve hayatı boyunca, İslâm öncesinde birlikte yürütülen Mekke'nin idaresiyle Kâbe hizmetlerini üstlenmiştir. Nizâr ömrünün son günlerinde oğulları Mudar, Rebîa, İyâd ve Enmâr'a yetki ve sorumluluklarını devredip mallarını bölüştürdü ve aralarında ihtilâf çıkması halinde Necran'da yaşayan Arap ileri gelenlerinden ve annesi Nâime bint Cevşem'in kabilesinden olan Ef'â' b. Husayn b. Cürhümî'ye başvurmalarını vasiyet etti. Ölümünden sonra Zülhuleyfe'ye 7 mil uzaklıkta bulunan Zâtülceyş'e gömüldü. Nizâr'ın ardından Hz. İsmail evlâdının hâkimiyet dönemlerinde Mekke'nin idaresi ve Kâbe hizmetleri onun soyundan gelenler tarafından yürütülmüştür (İbn Sa'd, I, 49).

Adnânîler'in Arabistan'a yayılması Nizâr ile kardeşi Kudâa arasında meydana gelen mücadeleden sonra gerçekleşti ve Kudâa kabilesi mensupları yarımadanın çeşitli yerlerine göç ederken Nizâr'ın çocukları Tihâme ve Necid bölgelerine yayıldı. İslâmiyet'ten sonra da devam eden bu yayılma Horasan, Kuzey Afrika ve Endülüs'e kadar uzanmış, bu kabilelerin bulundukları bölgeler onların adlarıyla anılmıştır (Diyâr-ı Mudâr, Diyâr-ı Rebîa). Nizâr'ın ardından çocukları tarafından gerçekleştirilen Kuzey Arapları'nın yayılışı tarih ve edebiyat kitaplarında efsanevî rivayetlerle karışık biçimde anlatılır. Bazı tarihçiler ve nesep âlimleri Araplar'ı Yemenî ve Nizârî olarak iki ana gruba ayırmakta, karasal iklime sahip bölgelerde yaşayan ve denizcilik konusunda bilgi sahibi olmayan kesimi Nizârîler'in oluşturduğunu söylemektedir (İbn Kuteybe, II, 640). Bir kısım âlimler de Araplar'ın Nizâr, Yemen ve Kudâa olmak üzere üç ana koldan geldiğini

ileri sürer (İbn Abdülber enNemerî, s. 36).

Nizâr, Adnân ve Kahtân'dan sonra dört ana koldan Mudar ile Rebîa'nın (diğer ikisi Kudâa, Yemen) atasıdır. Bu bakımdan Adnânî kabilelerin çoğunun birleştiği Nizâr adı, Güney Arapları'nı temsil eden Kahtân'ın karşılığı Kuzey Arapları'nın atası olarak kullanılmasıyla tanınmıştır. G. Levi Della Vida, Nizâr'ın kişiliğine ve ona izâfe edilen kabilenin varlığına dair rivayetleri şüpheyle karşılamakta, Nizâr'ın gerçekte mevcut olmayıp Emevîler döneminde Kahtânîler'le Adnânîler arasındaki mücadele sırasında ortaya çıktığını söylemekte ve onu Mead gibi farklı kökenden gelen birtakım kabileler topluluğu şeklinde görmenin doğru olmadığını ileri sürmektedir (İA, IX, 333-334). Halbuki Câhiliye şiirinde Kuzey Arapları için Adnân'dan çok Nizâr'ın ve çocuklarının adlarına rastlanmakta, babası Mead'ın adı ise daha sık geçmektedir. Bundan dolayı Adnân adının İslâm'ın hemen öncesinde duyulmaya başlandığı tahmin edilmektedir (Cevâd Ali, I, 381). Câhiliye devrine ait bilgilerde ve özellikle şiirlerde Adnân ve Kahtân'dan daha çok onların soyundan gelen kabile adlarının öne çıktığı görülür. Câhiliye dönemi kaynaklarından anlaşıldığına göre Nizâr'ın babasına nisbetle Meaddîler adı da yaygındı ve sayı, nitelik ve şeref bakımından Mead'dan sonra gelen Nizâroğulları için Nizâriyye ismi de kullanılıyordu (İbn Abdürabbih, II, 66; Cevâd Ali, I, 395).

Nizâr adına ilk defa İmruülkays b. Amr'ın (ö. 328) Nabatîce yazılmış mezar taşında rastlanır. Diğer bütün Arap kabileleri gibi onun da İmruülkays'ın hâkimiyeti altında bulunduğunun kaydedildiği bu kitâbeden milâdî IV. yüzyılda Nizâr'ın Mead'ın bir alt kolu olarak ayrıca zikredildiği anlaşılmaktadır (kitâbenin metni için bk. Cevâd Ali, III, 191-192). Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in sikāye görevini üstlenirken Nizâr'ın bayrağını da devralması" (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, s. 219) İslâm öncesinde Nizâr kabilesinin varlığına ve bilindiğine delildir. Ayrıca Câhiliye devrinde Nizâroğulları, Benî Müdlic ve Benî Leheb ile birlikte firâse ve kıyâfe konusunda ünlü uzman kişileriyle tanınıyordu (DİA, XIII, 116). İbnü'l-Kelbî, Hz. İbrâhim'in getirdiği hac ibadetini ilk ihlâl eden kabileler arasında Nizâr'ı da sayar (Putlar Kitabı, s. 27). Ayrıca Resûl-i Ekrem'in kendi nesep zincirinde Nizâr b. Mead'ı da sayması, bu adın siyasî bir mülâhazayla ortaya çıkmadığını ve tarihî bir gerçek olduğunu göstermektedir.

Sa‘d b. Ebû Vakkās Kûfe’yi kurarken Nizârî kabilelerini şehrin merkez camisinin batı tarafına yerleştirmişti. İlk zamanlarda Yemen kabilelerinin ağırlıkta olduğu Kûfe’deki Kuzey Arapları’nın yaşadığı mahallelerin tamamı Nizâr adıyla biliniyordu ve Abbâsîler döneminde de Kuzey Arapları bu adla anılıyordu. İbn Abdülber enNemerî de bütün Adnânîler’in Benî Nizâr adıyla anıldığını kaydeder (el-İnbâh, s. 36).

İslâmiyet’in kabile asabiyetini yasaklamasına rağmen erken çağlardan itibaren görülen Kahtânî-Adnânî mücadelesine İslâm sonrasında da rastlanmaktadır. Emevîler devrinde Kuzey ve Güney Arapları arasında meydana gelen ve Mercirâhit savaşının ardından gittikçe yoğunlaşan çatışmalarda Adnân adı nâdiren duyulurken Nizâr Yemen, Ezd ve Kahtân adlarının mukabili olarak kullanılmakta, Kays’a karşı da Nizâr ve onun yanında Mead ve Mudar’ın kullanıldığı görülmektedir. İki grup arasında meydana gelen bu mücadeleler neticesinde Emevîler’e ve Abbâsîler’e yönelik çok sayıda ayaklanma olmuş, çeşitli dinî ve siyasî karışıklıklar ortaya çıkmıştır. Nizâr b. Mead’dan başka bu adı taşıyan iki kabile daha vardır; bunlar Kahtânîler’in kolu Nizâr b. Enmâr ile Kureyş’in kolu Nizâr b. Muays’tır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 27; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1987, I, 15, 89-91; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 46-49; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 132; İbn Kuteybe, el-Meʿâni’l-kebîr fî ebyâti’l-meʿânî, Haydarâbâd 1368/1949, I, 353; II, 640, 855; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 395-396, 649; a.mlf., Ensâb (Zekkâr), I, 28, 35-36; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 223-224; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 560; II, 268-270; V, 546, 548; VII, 100, 235-236, 285, 303; VIII, 251; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1987, II, 66; VI, 179; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 113-114; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XIII, 86-88; İbn Abdülber enNemerî, el-İnbâh ʿalâ ḳabâʾili’r-ruvât (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1405/1985, s. 30, 36-

38; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 105; II, 200; III, 123; IV, 491-492; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, II, 327-329; XVI, 9; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 240, 298-300; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 390-392; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Ḥüccetullāh ʿale’l-ʿâlemîn, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), s. 218-219; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 327, 375, 381, 394-396, 496 vd.; III, 191-192; IV, 327; IX, 451; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, III, 1177-1178; İhsan en-Nâs, el-Ḳabâʾilü’l-ʿArabiyye ensâbühâ ve aʿlâmühâ, Beyrut 1421/2000, I, 102-104; G. Levi Della Vida, “Nizâr”, İA, IX, 333-335; Süleyman Uludağ, “Firâset”, DİA, XIII, 116.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

NİZÂR b. MÜSTANSIR

(نزار بن المستنصر)

Ebû Mansûr el-Mustafâ-Lidînillâh Nizâr b. el-Müstansır-Billâh Meâd b. Alî el-Fâtımî (ö. 488/1095)

Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh’ın büyük oğlu ve İsmâiliyye’nin iki büyük kolundan Nizâriyye’nin imamı

(bk. NİZÂRİYYE).

NİZÂRÎ-i KUHİSTÂNÎ

(نزارئ قهستاني)

Hakîm Sa‘düddîn b. Şemsiddîn b. Muhammed Nizârî-i Kuhistânî (ö. 720/1320)

İranlı şair.

İran’da Kuhistan bölgesinde Bircend şehri yakınlarındaki Tûn kasabasında dünyaya geldi. Hayatı hakkındaki bilgilerin çoğu şiirlerinden çıkarılmaktadır. Doğum tarihi için bazı kaynaklarda verilen 645 (1247-48) yılının kesinliği tartışılmışsa da Münâẓara-i Şeb u Rûz adlı mesnevisinde 699 (1299-1300) yılında elli yaşını aştığını söylemesi ve Edebnâme mesnevisini 695’te (1296) elli yaşında yazdığının bilinmesi bu tarihin doğru olduğunu göstermektedir. Bazı kaynaklarda bünyesi zayıf olduğundan Nizârî mahlasını aldığının ifade edilmesi yanında bunu Nizârî İsmâilîleri’ne mensubiyetiyle açıklayanlar veya hocası Seyyid Ebü’l-Hamd Mehdî b. Nizâr’la ilişkilendirenler de vardır. Hizmetine girdiği Sünnî Kertler’in kendisiyle övündükleri bir şairin İsmâilî olmasını hoş karşılayacaklarına inanmak zor görünmekle birlikte bizzat kendisi İsmâilî olduğunu söylemektedir. Babası Kuhistan’ın büyük mülk sahiplerinden biriydi. Ancak şiirlerinden ailesinin zamanla Moğollar’ın koyduğu ağır vergilerden dolayı zor duruma düştüğü, Herat ve Kuhistan emîrleri, bilhassa Gurlular’ın yıkılışından sonra Herat’ta kurulan Kert emirliğinde yine itibar sahibi olduğu anlaşılmaktadır. İlk eğitimini şair olan babası Şemseddin’den alan Nizârî, daha sonra dönemin önde gelen âlimlerinden felsefeden edebiyata kadar birçok konuda ders aldı. Şiirlerinde Eflâtun, Aristo, İbn Sînâ ve Nasîrüddîn-i Tûsî gibi filozoflardan bahsetmesi felsefe, Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî’yi zikretmesi de tasavvufa olan ilgisini ortaya koymaktadır. Arapça’nın yanında Türkçe de bilen Nizârî genç yaşta şiir söylemeye başlamış, Kertler’den I. Şemseddin zamanında (1245-1278) saraya intisap ederek divanda görev almıştır. Şiirlerinde Firdevsî, Unsûrî, Senâî, Enverî gibi şairlerden bahsetmişse de en çok Hayyâm’ın etkisinde kalmıştır; çağdaşı Sa‘dî-i Şîrâzî ile de görüşmüştür. Kendisinden

etkilenenler arasında Kāsım-ı Envâr ve Ni‘metullah-ı Velî anılabilir. Nizârî, özellikle inanç ve düşüncelerinden dolayı çeşitli zamanlarda kendisini çekemeyenlerin ithamına uğradı ve saraydan ayrılmak zorunda kaldı. 678'de (1279) çıktığı ve iki yıl süren seyahatlerinin birinde İsfahan, Tebriz, Gürcistan, Derbend, Errân ve Bakü'ye uğradı. Buralarda aralarında Vezir Şemseddin el-Cüveynî'nin bulunduğu birçok devlet adamı, âlim ve şairle görüştü. Son dönemlerinde aşırı İsmâilî inançlarından vazgeçip daha mutedil bir yol tercih ettiği ve eski görüşlerinin çoğunu terkettiği söylenir. Hayatının sonuna doğru ziraat işleriyle uğraşmak üzere inzivaya çekilen Nizârî, Bircend'de vefat etti.

Moğol istilâsının hüküm sürdüğü bir ortamda yaşayan Nizârî'nin şiirlerinde devrin sosyal konuları ve fikrî hareketlerini yansıttığı görülür. Edebî kudretini daha çok gazellerinde gösteren şairin ilk bakışta sade ve basit görülen şiirleri geniş bir tahayyül ve kültürün izlerini taşır. Günümüze ulaşan divan külliyatında kaside, gazel, kıta, terkibibend, terciibend ve rubâîlerinin yanında Destûrnâme, Edebnâme, Sefernâme, Ezher ü Müzhir, Münâẓara-i Şeb u Rûz adlı mesnevileri ve manzum mektupları yer alır. En uzun mesnevisi 10.000 beyitlik Ezher ü Müzhir'dir. Beyit sayısı 20.000'i geçen külliyatının en geniş nüshası Saint Petersburg Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Münzevî, III,1895). Divanı Müzâhir Musaffâ tarafından neşredilmiş (Tahran 1371-1373 hş./ 1992-1994), Destûrnâme mesnevisi Evgenii Eduardoviç Berthels tarafından Rusça'ya çevrilmiştir (Leningrad 1926).

BİBLİYOGRAFYA

Devletşah, Teẕkire (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 257-261; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâzıl), [baskı yeri ve tarihi yok] (Kitâbfurûşî-yi Ali Ekber İlmî), II, 322-323; Lutf Ali Bek, Âteşkede (nşr. Ca‘fer-i Şehîdî), Tahran 1336 hş./1957, II, 529; Browne, LHP, III, 154-155; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, IV, 188; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 731-745; Ali Rızâ Müctehidzâde, Taḥḳīḳ der Şerḥ-i Ḥâl u Âs̱âr-ı Nizârî-i Ḳuhistânî, Tahran 1335 hş.; Rypka, HIL, s. 255-256; a.mlf., Edebiyyât-ı Îrân der

Zamân-ı Selçûḳıyân ve Moġūlân (trc. Ya‘kūb-i Âjend), Tahran 1364/1986, s. 116-119; Münzevî, Fihris, III, 1895; IV, 2811-2812, 2911; Ahmed Ali Hân Sendilevî, Tez̠kire-i Maḫzeni’l-ġarâ ͗ib, İslâmâbâd 1373/ 1994, V, 351-353; Nadia Eboo Jamal,

Surviving the Mongols: Nizārī Quhistānī and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia, London-New York 2002; S. G. Borodin, “Ḥakîm Nizârî-i Ḳuhistânî”, Ferhengi Îrânzemîn, VI/2-3, Tahran 1337 hş., s. 178-203; Orhan Bilgin, “Nizari, Hayatı ve Eserleri”, ŞM, VIII (1972), s. 49-58; J. T. P. de Bruijn, “Nizārī Ḳuhistānī”, EI2, VIII, 83-84.

Rıza Kurtuluş

NİZÂRİYYE

(النزاريّة)

İsmâiliyye mezhebinin günümüze kadar gelen en önemli kolu.

Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın hilâfet devresinin (1036-1094) sonunda Doğu ve Batı İsmâilîleri olarak iki kola ayrılan mezhep mensuplarından biri Nizâriyye, diğeri Müsta'liyye adını almıştır. Müstansır-Billâh'ın büyük oğlu Nizâr'ın imâmetini benimseyen Nizârîler'e göre imâmet Nizâr'ın hakkı iken gerekli tedbirleri alamadığı için küçük kardeşi Müsta'lî-Billâh, kayınbiraderi ve ordu kumandanı Efdal b. Bedr el-Cemâlî'nin desteğiyle imâmetini ilân etti. Nizâr ise yakalanıp İskenderiye Hapishanesi'nde öldürüldü (488/1095), fakat daha babasının sağlığında Mısır'a gelen ve Efdal ile ihtilâfa düşen Hasan Sabbâh'ın şahsında hırslı ve muktedir bir destekçi buldu. İmâmet konusunda cereyan eden olaylar kırgınlıklara yol açmış, Hasan Sabbâh başta olmak üzere Mısır dışında ve doğuda bulunan İsmâilîler, Nizâr'ı ve onun neslini İslâm dünyasının tek hâkimi kabul ederek Mısır'daki resmî davetle ilişkilerini kesmiştir. Bu gruba göre Nizâr ve oğlu öldürüldüğü için küçük yaştaki bir torunu Hasan Sabbâh tarafından İran'a getirilerek yetiştirildi. Mısır'da bulunduğu sırada İsmâiliyye doktrinini öğrenen Hasan Sabbâh, 483 (1090) yılında Kazvin'in kuzeybatısındaki Elburz dağları üzerinde sarp bir mevkide yer alan Alamut Kalesi'ni zaptederek karargâh edindi. Daha sonra bölgedeki diğer kaleleri de ele geçirip hâkimiyet alanını genişletti. Dâîler, dava için ölümü göze alan fedâîler ve düşmanları içinde sayıları bilinmeyen sadık mensuplar Nizâriyye'nin gücünü teşkil etmekteydi. Hasan Sabbâh'ın kurduğu belirtilen ve Haşşâşîn diye anılan terör teşkilâtı ise bölgedeki hânedanlar ve devlet adamları için daima bir korku unsuru olmuştur. Nizâriyye geleneğine göre Hasan Sabbâh ile iki halefi imam olmayıp imamın temsilcileriydi. Dördüncü Alamut hâkimi Hasan Alâ Zikrihisselâm, 17 Ramazan 559 (8 Ağustos 1164) tarihinde kendisinin Nizâr'ın neslinden gelen imam olduğunu, kıyamet diye isimlendirdiği yeni bir devrin başladığını, mistik hayatla bağdaşmadığı gerekçesiyle Şiî fıkhını ilga ettiğini, mensuplarını namaz, oruç ve diğer dinî vecîbelerden menedip içkiyi helâl kıldığını ilân

etti. Hareketleri tepkiyle karşılanan Hasan'ın 561'de (1166) öldürülmesinin ardından sırasıyla A'lâ Muhammed, Celâleddin Hasan, Alâeddin Muhammed ve Rükneddin Hürşah, Alamut Nizârî imamlığını sürdürdü. Nizârî imâmeti, Hülâgû'nun 654 (1256) yılında Alamut ve çevresindeki kaleleri zaptetmesi ve son Nizârî imamı Rükneddin Hürşah'ı katletmesiyle büyük bir kesintiye uğradı. Hürşah'tan sonraki imamlar hakkında güvenilir bilgi bulunmadığı gibi imâmet silsileleri de birbirinden farklıdır. Nizâriyye'nin Ağa Hanlar kolunun kabul ettiği imâmet silsilesi ancak XIX. yüzyıl sonlarında benimsenmiştir. Alamut'un düşmesinin ardından Nizârî imamlarının Azerbaycan'da yaşadığı hakkında bazı bilgiler mevcuttur. Bu arada İmam Şemseddin Muhammed'den (ö. 710/1310) sonra ihtilâfa düşen Nizârîler arasında çoğunluğu teşkil eden Kāsımşâhîler ve azınlıkta kalan Mü'minşâhîler diye iki grubun ortaya çıktığı bilinmektedir. Yapılan incelemelerde II. Müstansır ile III. Müstansır'ın mezarlarının Mahallât yakınındaki Encüdân'da bulunduğu tesbit edilmiş olup büyük ihtimalle imâmet merkezi otuzuncu imam İslâm Şah (ö. 827/1424) tarafından Mahallât'a taşınmıştır. Safevîler dönemi İran'ında İsnâaşeriyye'nin hâkim bulunması sebebiyle İsmâiliyye propagandası kısıtlanmış, mezhep mensupları daha çok Orta Asya ve Kuzeybatı Hindistan'a yönelmiştir. İran'da bulunan Nizârîler, XIX. yüzyıla kadar takıyye uygulayarak kendilerini Ni'metullāhiyye tarikatı mensubu olarak göstermeye çalışmıştır.

Safevîler'in yıkılışından sonra Nâdir Şah zamanında Mahallât'ta İsmâilî hâkimiyetinin devam etmesine rağmen kırk ikinci imam Seyyid Hasan döneminde imamın ikametgâhı Şehribâbek'e taşındı. Kerim Han Zend'le iyi ilişkiler kuran kırk dördüncü imam Ebü'l-Hasan Şah 1756 yılında beylerbeyi unvanıyla Kirman valiliğine tayin edildi. Ebü'l-Hasan'ın 1780'de vefatı üzerine imam olan oğlu Halîlullah Ali, Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'la iyi münasebetler tesis etti. İmâmet merkezini önce Mahallât yakınındaki Kâhâk'a, ardından Hindistan'dan gelen mensuplarıyla daha iyi irtibat kurabileceği Yezd'e nakletti. 1817'de imamın mensupları ile Yezd'deki İsnâaşerîler arasında mezhep tartışmasından çıkan kavgada Halîlullah öldürülünce oğlu Hasan Ali Şah, Nizâriyye'nin kırk altıncı imamı oldu. Yeni imam, Feth Ali Şah'ın kızı Serv-i Cihân Begüm ile evlenip saraya intisap ettikten sonra kendisine "Ağa Han" unvanı verildi. Bu unvan, Hasan Ali Şah'tan sonra gelen üç Nizârî imamının da unvanı oldu. Hasan Ali Şah'ın 1881 yılında Bombay'da ölümünün ardından oğlu

Ali Şah imam oldu. 1885'te sekiz yaşında imâmet mevkiine gelen Sultan Muhammed Şah bu görevi 1957 yılına kadar sürdürdü. Halen Nizârî İsmâiliyye'nin imâmet görevi kırk dokuzuncu imam Kerim Ağa Han tarafından yürütülmektedir (bk. AĞA HAN).

Nizârî doktrini kuvvet, taktik ve hileyi şahsında toplamış bulunan Hasan Sabbâh'ın daha Fâtımîler'le ilgisini kesmeden önce yeni bir devreye girmişti. Büyük ihtimalle Hasan Sabbâh, Şîa'nın imama dayandırılan eski talim doktrinini cedel üslûbunda ve edebî şekilde yeniden formüle etmiştir. Buna göre dinle ilgili bilgilerin sadık bir öğreticiden öğrenilmesi zaruri olup bu öğretici de Allah tarafından tayin edildiğine inanılan İsmâilî imamıdır. İslâm dünyasında geniş yankılar uyandıran bu düşünce başta Gazzâlî olmak üzere birçok âlimin tepkisini çekmiştir. Hasan Alâ Zikrihisselâm tarafından ilân edilen "kıyâmetü'l-kıyâmât" doktrini, kıblenin değiştirilmesi, namazın ve orucun yasaklanması, içkinin helâl kılınması gibi hususlar oğlu Muhammed tarafından sürdürülmüş, kıyamet doktrininin merkezine mevcut (hâzır) imam konulmuştur. Ona göre kıyamet imamın ruhî hakikatinde Allah'ı görmekle gerçekleşmiştir. Nizârî doktrininde mevcut imama peygamberin üstünde bir mevki verilmiştir. Kıyamet doktrinine göre mevcut imam Ali ile özdeşleşerek onun ruhî gerçekliğinde müminlere tecelli eder, ona inananlar da Selmân-ı Fârisî ile özdeşleşir. Böylece imam ve inananları arasındaki öğretim hiyerarşisi ortadan kaldırılmış olur. Muhammed b. Hasan'ın halefi Celâleddin Hasan tarafından açıkça reddedilmesine rağmen bu doktrine dayalı imâmet düşüncesi halen devam etmekte olup "el-imâmü'l-kāim" denilen mevcut imamın emirleri her şeyin üstünde tutulmakta, ibadet esnasında ismi zikredilince secde edilmekte, imamı sevme ve buyruklarını tutma dinin en önemli rüknü sayılmaktadır.

Allah'ın mutlak varlık olduğunu ve her şeyin O'ndan geldiğini benimseyen Nizârî İsmâilîleri Allah'ı tanımanın zamanın imamını tanımak demek olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre imam fâni bir

insan ise de onun bilinemeyen bir ilâhî tabiatı vardır, imamın sözü Allah'ın sözüdür. Diğer taraftan zekât ikinci esas olup kazancın beşte birinin imama veya yardımcılarından birine verilmesi gerekir. Kelime-i şehâdet bâtılın reddi, hakkın tasdikidir. Tahâret âdetten ve örften geçmek, zâhire uyanlardan kendini korumaktır. Gusül ahdi yenilemek, namaz imamın

bilgisine ve gerçek dine ulaşmaktır. Oruç imamın yaptığına ses çıkarmamaktır. Hac imama gitmeye ve onu görmeye işaret eder. Cihad ise insanın kendini Allah'ın varlığı karşısında yok etmesidir. Bununla birlikte bazı Nizârî bölgelerde "cemaathâne" adı verilen ibadet mahalleri mevcut olup burada "dua" adı verilen bir tür namaz eda edilir. Sabah, öğle ve gece olmak üzere üç namaz vakti belirlenmiştir. Ayrıca yılda bir gün ramazanın yirmi birinde oruç tutulur, Kadir gecesi arayışı içinde ramazanın on dokuz-yirmi üçüncü günlerinde cemaathânede merasim yapılır. Kur'ân-ı Kerîm'e saygı gösterilmekle birlikte gerek âyetler gerekse hadisler karşısında tutumları belirsiz olup yer yer farklılıklar arzeder (geniş bilgi için bk. Hollister, s. 320-330; Fığlalı, s. 132-135).

Bulundukları yerlerde geniş bir literatür oluşturan Nizârî İsmâillîler'in Arapça ve Farsça literatürü arasında en çok tanınanı, II. Müstansır-Billâh diye bilinen Ali b. Muhammed b. İslâm Şah'ın dinî ve ahlâkî öğütlerini ihtiva eden Pendyâd-ı Civânmerdî ile muhtelif devrelerde kaleme alınmış olup kutsal şiirler, ilâhiler ve dinî konuları kapsayan Ginans'lardır (bk. İSMÂİLİYYE).

Günümüzde Nizârî toplumunun takip edeceği düzenli bir hareket tarzı bulunmamakta, daha çok imamlarının uygun gördüğü davranışların benimsendiği görülmektedir. Nitekim III. Ağa Han Sultan Muhammed Şah, mensuplarının hayat tarzlarıyla ilgilenerek alkol ve sigara hariç onların yaşadıkları ülkelere uyum sağlamalarını, dillerini ana dili olarak benimsemelerini ve kanunlarına saygı göstermelerini tavsiye etmektedir (The Memoirs, s. 190). Halen merkezi Fransa'da bulunan imâmet müessesesine bağlı, çoğu Pakistan ve Hindistan'da olmak üzere yaklaşık yirmi ülkede dağınık şekilde yaşayan Nizârîler'in mevcudu İmam Kerim Ağa Han tarafından 20 milyon olarak belirtilmişse de (Sami Nasib Makarem, s. 61) asıl sayının bu rakamın çok altında olduğu tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 191-198; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 3-10, 17-19; a.mlf., Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 9-12; Aga Khan Sultan Muhammed Shah, The Memoirs of Aga Khan, London 1954, tür.yer.; Muhammed el-Azzâvî, Fırḳatü'n-Nizâriyye, Kahire 1970, tür.yer.; Sami Nasib Makarem, The Doctrine of Ismailis, London 1972, s. 58-67; J. N. Hollister, The Shiᶜa of India, New Delhi 1979, s. 320-338, 364-377; Mustafa Öz, Nizârî İsmaili Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi (doktora tezi, 1986), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21-61; a.mlf. - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", DİA, XXIII, 131-132; Azim Nanji, "Sharī'at and Haqīqat: Continuity and Synthesis in the Nizārī İsmā'īlī Muslim Tradition", Sharī'at and Ambiguity in South Asian Islam (ed. Katherine P. Ewing), Delhi 1988, s. 63-76; a.mlf., "Nizāriyya", EI² (İng.), VIII, 84; Ârif Tâmir, Târîḫu'l-İsmâᶜîliyye, London 1991, IV, 75-102; Farhad Daftary, The Ismāᶜīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1992, s. 324-330, 408-415, 424-430, 435-445, 530-548; Resûl Ca'feriyân, "Mîrâş-ı İsmâᶜîliyyân-ı Nizârî-yi Îrân" (trc. Mehdî Ercümend), Mîrâs̱-ı İslâmî-yi Îrân, Kum 1373 hş., I, 477-539; Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri, İzmir 2004, s. 132-135; J. J. Buckley, The Nizârî İsmâ'îlîtes Abolishment of the Sharî'a During The 'Great Resurrection' of 1164 A. D. / 559 A. H.", St.I, LX (1984), s. 137-165; Bernard Lewis, "İsmâilîler", İA, V/2, s. 1120-1124; W. Madelung, "Ismāᶜīliyya", EI² (İng.), IV, 201-206.

Mustafa Öz

NİZNÂM YÛSUF ÇELEBİ

(bk. YÛSUF ÇELEBİ, Niznâm).

NOEL

Hz. Îsâ'nın doğum günü kutlamasına verilen ad.

Türkçe'de yanlış olarak yılbaşı kutlamasıyla özdeşleştirilen noel, Latince'de "Tanrı'nın doğum günü" anlamına gelen ve Hz. Îsâ'nın doğum günü kutlamasını ifade eden dies natalis teriminin Fransızca karşılığıdır (noël). Bu terim diğer Batı dillerinde Il natale (İtalyanca), cristes-maesse (eski İng.), kerst-misse (Danca) gibi kalıplarla karşılanmış, günümüz İngilizce'sine de christmas şeklinde geçmiştir.

Batı dillerinde Hz. Îsâ için Mesîh karşılığında kullanılan christ kelimesi Yunanca christostan (yağlanmış) gelmektedir. Eski İsrail dininde Tanrı tarafından görevlendirilen kral veya kohenler başları yağla meshedilmek suretiyle kutsanır ve maşiah (yağlanmış) diye adlandırılırdı. Daha sonra bu kelime Kral Dâvud soyundan gelmesi beklenen âhir zaman kralı için kullanılmıştır (bk. MESÎH). Grekoromen pagan kültüründe de kutsama ve bereket ifadesi olarak yağlanan tanrı heykellerine christos (yağla kutsanmış) denilirdi. İbrânîce maşiah kelimesinin Grek dilindeki karşılığı olan christos isimlendirmesi, başlangıçta yahudilerin beklenen kurtarıcı mesihi olduğu iddiasıyla Îsâ için kullanılırken zamanla bu kelimenin ifade ettiği Îsâ figürü "yağla kutsanmış bereket tanrısı"na dönüştürülmüştür. Christmassın ikinci kısmını oluşturan mass, Farsça kökenli mazda kelimesinden türeyen mizdin Latince karşılığı olan missadan gelmektedir. Mazda "tanrı", mizd ise "tanrı adına yenilen akşam yemeği" demektir. Pers kökenli Mitraizm, Roma pagan kültüründe yaygın hale gelmiş dinlerden biriydi. Bu dinde güneş tanrısı Mithra'nın yeryüzüne inerek Zodyak yıldız kümesinin on iki simgesine karşılık gelen on iki havârisiyle dünyayı dolaştığına, sonunda insanlığın günahları için kendini feda ettiğine inanılırdı. Mitraistler'in bilinen festivali bir boğanın öldürülerek tanrıya adanması, kanının içilip etinin yenmesi uygulamasını içermekteydi. Hıristiyan pazar âyiniyle Mitraistler'in bu festivali arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Îsâ'nın Mesîh'in doğum günü kutlamasını ifade eden Christmas adlandırması da etimolojik olarak söz konusu pagan âyinler için kullanılan terimlerin hıristiyanlaşmış şekli olarak ortaya çıkmıştır.

Batı Hıristiyanlığı tarafından 25 Aralık'ta kutlanan Christmas'ın tarih ve kutlama olarak kökeni de eski Roma tarafından benimsenen güneş tanrısı Mithra'nın doğum günü kutlamasına (Natalis solis invicti) dayandırılır. Bu kutlama, Roma İmparatoru Aurelian'in 274'te güneş tanrısını imparatorluğun koruyucusu diye ilân etmesiyle resmiyet kazanmıştır. Hz. Îsâ'nın doğum günü tam olarak bilinmediği için eskiden Îsâ'nın doğum ve vaftiz kutlamasıyla ilgili biçimde Doğu kilisesince 6 Ocak tarihi benimsenmesine rağmen daha sonra Aziz Hippolytus'a (ö. 236) atıfla 25 Aralık tarihi ortaya atılmıştır. Bu tarih, IV. yüzyılın başlarında Bizans İmparatoru Konstantinos'un Hıristiyanlığa girişinin ardından Îsâ'nın resmî doğum günü (nativitas domini) ilân edilmiştir. John Chrystostom (ö. 407) gibi bazı kilise babaları sonradan İnciller'de yer alan dolaylı atıflardan hareketle (Luka, 15-38) Vaftizci Yahyâ'nın 24 Haziran'da, Îsâ'nın ise bundan altı ay sonra 25 Aralık'ta doğduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Bu tarihin Îsâ'nın doğum gününün kutlama biçimine dönüştürülmesi 354'te Papa Liberius tarafından gerçekleştirilmiş ve buradan Doğu'ya geçmiştir.

Hıristiyan ilâhiyatçılarına göre başta Noel olmak üzere erken Hıristiyanlık'ta yer

almayan ve içerdiği pagan eğlence unsurlarından dolayı sonraki din adamlarınca eleştirilen putperest festivallerinin hıristiyan kutlamalarına dönüştürülmesinin sebebi o dönemde Roma'daki Hint-İran kökenli Mitra inancına karşı Hıristiyanlığı korumaktı. Fakat birçok Doğu kilisesi Îsâ'nın doğum günü olarak 6 Ocak tarihini benimserken Batı kiliselerince bugün Îsâ'nın vaftiz günü (Epiphani) olarak devam ettirilmiştir. Dolayısıyla günümüzde Christmas, Batı hıristiyanları tarafından 25 Aralık tarihinde kutlanmakta ve Julian takvimine dayanan 1 Ocak'taki yılbaşı eğlenceleriyle birleştirilmektedir. Bu dönem, eski Roma takviminde güneş tanrısı Mithra'nın doğum günüyle 17-23 Aralık arasına denk gelen kış gündönümü festivalinin (Saturnalia) birleşimi olarak bir hafta süreyle kutlanırken Batı hıristiyanlarınca güneş sembolizmiyle özdeşleştirilen Îsâ'nın doğum günü kutlamasına dönüştürülmüştür. Noel'den önceki dördüncü pazar günü de kilise yılının başlangıcı kabul edilmiştir. Her ne kadar Îsâ cumartesi günleri ibadet geleneğini devam ettirmişse de pazar (sun-day / güneş-günü) günlerinin hıristiyanlarca ibadet günü kabul edilmesi aslında güneş

festivalinden kaynaklanmaktadır. Nitekim kilise babalarından Tertullian bu etkileşimden bahsetmektedir (Ad Nationes, III, 123).

Îsâ'nın doğum gününe hazırlık mahiyetinde oruç ve tövbe ile geçirilen Noel'den önceki dört haftanın (Advent) yanı sıra 25 Aralık - 6 Ocak arasındaki on iki günün de kutsallığı söz konusudur. Noel günü kilisede icra edilen üç âyine daha sonra Noel ilâhileri eklenmiştir. Noel hediyeleri ve kartlarının yanı sıra pagan kültürüne ait farklı unsurlar da zamanla bu kutlamanın parçası haline gelmiştir. Bunlardan biri efsanevî Santa Claus figürüdür. Türkçe'ye Noel Baba ismiyle ve yılbaşı eğlencesiyle bağlantılı biçimde giren bu figür Santa (Aziz) Nikolas adlı bir hıristiyan azizinin etrafında şekillenmiştir. Bugünkü Antalya'nın Demre ilçesinde piskopos olarak görev yaptığı ve 6 Aralık 352 veya 354'te öldüğü düşünülen Aziz Nikolas'ın hayatıyla ilgili tarihî bilgiler oldukça sınırlıdır. Gerek sağlığında gerekse öldükten sonra pek çok mûcize gösterdiğine inanılan Aziz Nikolas kültü başta Yunan ve Rus kiliseleri olmak üzere İtalya, Almanya, Avusturya ve Hollanda gibi hıristiyan ülkelerinde yaygınlık kazanmış, 6 Aralık tarihinde adına yortu düzenlenmiştir. 1087 yılında İtalyan tüccarların, cesedini mezarından çalarak İtalya'ya götürdüklerine inanıldığı için bugün onun adıyla bilinen ziyaret yeri İtalya'nın güneyindeki küçük bir kasaba olan Bari'dedir. Denizcilerin, tüccarların, gezginlerin ve çocukların koruyucu azizi olduğuna inanılan Aziz Nikolas, daha sonra Santa Claus (Sinter Klaus, Father Christmas, Pere Noël) ismiyle Noel akşamı çocuklara hediye dağıtan efsanevî şahsiyete dönüşmüştür. Kırmızı kıyafeti, uzun beyaz sakalı ve baca deliğinden girip şömineden çıkması gibi hayalî ve komik özellikleri ilk defa 1870'te Thomas Nast adlı bir ressam tarafından çizilmiş, ayrıca C. C. Moore'un "Noel Baba'nın Ziyareti" adlı şiirinde anlatılmıştır. Santa Claus'un evinin kuzey kutbundaki buzlar ülkesinde olduğu ve Ren geyiğiyle çekilen bir kızak kullandığı efsanesi yayılmıştır.

Noel kutlamasının bir başka temel unsuru olan çam ağacının Yunan ve Roma pagan kültürlerindeki Attis tanrısına yönelik âyinden kaynaklandığı kabul edilmektedir. Bereket tanrısı Attis'in çam ağacında yeniden vücut bulduğuna inanılmakta, buna bağlı olarak çam ağacına bereket sembolü diye tapınılmaktaydı. Bir başka görüş ise Noel ağacının eski bir İskandinav efsanesine dayandığı yönündedir. Buna göre İskandinav tanrılarından Odin, dünyayı yarattıktan sonra kendini evrenin ağacı denilen ve hiç solmayan bir

çam ağacına asmak suretiyle hikmet ve bilgiye dönüşmüştür. Söz konusu efsanede Odin'in kendini feda edişi hıristiyanlarca Îsâ'nın çarmıha gerilişine benzetilmiştir. Bir diğer anlayışa göre ise çam ağacı ile ağaca mum vb. objeler asmak suretiyle ışıklandırma geleneği antik Aryan inancındaki Yule festivalinden kaynaklanmaktadır. Çam ağacının ölümsüzlüğü temsil ettiğine, ağaca bağlanan mumların ise kötü ruhları ve cadıları kovmak için yakıldığına inanılırdı. 25 Aralık tarihine denk gelen Yule kutlaması, gündüzlerin kısa olduğu İskandinav ülkelerinde yılın en kısa "gündüz"ünde yapılan bir pagan kutlamasıydı. Buna göre çam ağacı süslemesinin yanı sıra mum geleneği daha sonra hıristiyan Avrupa'ya geçmiş, farklı ışıklandırma yöntemleri başta Noel olmak üzere her türlü kutlamanın parçası haline gelmiştir. Ağaca asılan küçük ay, güneş ve yıldız süsleri de Bâbil tanrılarının simgeleri olup Hıristiyanlığa Yunan ve Roma yoluyla girerek günümüze kadar ulaşmıştır.

Aslında putperest inanç ve efsanelerine dayanmakta olup Hıristiyanlığa sonradan giren Noel, günümüzde bir hıristiyan bayramı şeklinde kutlanmakla birlikte bu bayrama has unsurlar Batı kültürünün yayılması ile birlikte hıristiyan olmayan ülkelerde de birer tüketim ve eğlence fırsatı olarak görülen yılbaşı kutlamaları bünyesinde benimsenmiştir. Ayrıca Katolik hıristiyan geleneğinde şekillenen takvim anlayışının bir parçası olan yılbaşı uygulaması da esasen pagan Roma kökenli yeni yıl anlayışının devamı olup aşırı tüketime yönelten bir eğlenceye dönüştüğü için bugün pek çok hıristiyan tarafından eleştirilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

W. Smith, Dictionary of Greek and Roman Antiquities, London 1851, s. 1009; L. H. Gray, "Christmas and Christmas Customs", A Dictionary of Religion and Ethics (ed. S. Mathews - G. B. Smith), London 1921, s. 96; S. G. F. Brandon, "Scandinavian Religion", DCR, s. 562; M. J. Vermaseren, The Legend of Attis in Greek and Roman Art, Leiden 1966; S. Bacchiocchi, From Sabbath to Sunday, Rome 1977, s. 260; E. C. Blake - A. G. Edmonds, Biblical Sites in Turkey, İstanbul 1977, s. 92; G. Parrinder, Worship in the

World’s Religions, London 1981, s. 226; J. G. Frazer, The Golden Bough, Hertfordshire 1993, s. 358-360; Tertullian, Ad Nationes, 1: 13 (The Ante-Nicene Fathers içinde, ed. A. Roberts - J. Donaldson), Edinburgh 1993, III, 123; P. L. Restad, Christmas in America, New York 1995, s. 3-7; C. Smith, “Christmas and Its Cycle”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, III, 656-660.

Bülent Şenay

NOGAYLAR

Altın Orda Hanlığı'nın dağılma sürecinde ortaya çıkan Türk topluluğu.

Topluluğun adının Altın Orda emîrlerinden Nogay'dan geldiği ileri sürülürse de bu durum kesin biçimde ispatlanamamıştır. Ancak Emîr Nogay gibi Mangıt boyundan Altın Orda emîri olan Edige'nin Nogay beylerinin atası sayıldığına kaynaklarda işaret edilir. Nogaylar farklı gruplardan meydana gelen topluluk özelliği gösterir. Yönetim kadrosunu Mangıtlar teşkil eder, halk tabakasının esas unsuru ise Kıpçak Türkleri'dir. Nogaylar'ın Kazak, Özbek ve Başkırtlar'la kabile ilişkileri bakımından önemli bağları vardır. Bunlar hemen hemen aynı boylardan oluşmuştur. Bu sebeple söz konusu topluluklardan bazı boyların diğerine katılması sırasında farklılıklar yaşanmamıştır. XVI. yüzyılda Nogay ordasında on sekiz değişik kabilenin bulunduğu tesbit edilmiştir.

Nogaylar esas olarak Deştikıpçak sahasında yaşamıştır. Nogay ordası ve Nogaylar'ın yerleşim alanlarının sınırlarını hayvancılık faaliyeti, hayvan sürüleriyle

mevsimlik göç imkânları belirlerdi. Parçalanma öncesinde Nogay ordasının batıdaki sınırını İdil'in (Volga) sol kıyısındaki alçak düzlükler oluşturmaktaydı. Nogay ordası İdil'in sağ kıyısını Altın Orda'nın tamamen çöküşünden sonra ele geçirmiştir. Kuzeydoğudaki sınırı ise İrtiş nehrinin kolları ve düzlükleri üzerinden geçmekteydi. Doğu sınırının Emba nehri üzerinden Aral denizine kadar uzanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Nogay ordasının merkezi Nogay beyinin kışlık ikametgâhı olan Saraycık şehriydi.

Cuci ulusunda söz sahibi beylerden biri olan Edige'nin (Edigü / İdigü) 823'te (1420) ölümünden sonra oğulları Deştikıpçak'taki siyasî faaliyetler içinde yer almışlar, bazı hanların yanında emirlik görevini yürütmüşlerdi. XVI. yüzyılın başında Nogaylar'ın beyi olarak Mûsâ Mirza'nın adı geçer. Bu yüzyılın ilk yarısında Kırım Hanlığı ve diğer Türk hanlıkları ile ilişkilerinde önemli bir yere sahip olan Nogay ordası yüzyılın ortasında iç çekişmeler sebebiyle bölünmeye uğradı. Osmanlı taraftarı olan Yûsuf Mirza

ile Moskova taraftarı olan kardeşi İsmâil Mirza arasındaki mücadele sonucunda Yûsuf Mirza öldürüldü. Nogay uruklarının bir bölümü İsmâil Mirza'nın yanından ayrılarak Kadı (Kazi) Mirza'nın idaresinde 964-965 (1557-1558) yıllarında İdil nehrini geçti; Kırım hanından himaye görerek Kabarda bölgesiyle Azak denizi arasındaki topraklara yerleştirildi. Burada oluşturulan ordaya Küçük Nogay denmekteydi. XVI. yüzyıl içinde Nogaylar'dan bir grup tarafından Bucak ordası adıyla yeni bir orda kuruldu. Bu orda adını Basarabya'nın güneyindeki Bucak'tan almıştı. Ruslar bu ordaya Belgorod ordası adını vermişti. Ayrıca Altavul (Altıulı) ordası da Aral denizi çevresinde bulunmaktaydı.

Büyük Nogay ordası üzerindeki yoğun Rus (Moskova) baskısı İsmâil Mirza ve Tin Ahmed Mirza zamanında da (1563-1578) sürdü. 977'deki (1569) Astarhan seferine Osmanlı Devleti'ni yönlendirenler arasında Nogaylar da vardı, fakat sefer sırasında herhangi bir yardımda bulunmadılar. Büyük Nogay ordasının beyi Urus Mirza (1578-1590) Rus baskısına karşı direndiyse de Rus yönetiminin etkisi onun zamanında da sürdü. Rusya, bu devrelerde Nogaylar'la ilişkilerini görünüşte dostluk çerçevesinde tutma politikası izlemekteydi. XVI. yüzyıla ait Rus belgelerinde Moskova'nın düşmanları sıralanırken bunlar arasında hem Büyük Nogay ordası hem Küçük Nogay ordası yer alıyordu. Bu dönemde Büyük Nogay ordasından bazı gruplar zaman zaman Rus topraklarına ganimet amaçlı akınlarda bulundular. İdil dolaylarında güvenliği sağlamak ve Büyük Nogaylar'ı etkisiz hale getirmek için Moskova Çarlığı 1586'da Sâmerrâ (Samara) ve Ufa, 1589'da Tsaritsin ve 1590'da Saratov gibi şehirler kurdu. Bununla ayrıca Astrahan'ı güvenlik altında tutmayı planlıyordu. Nogaylar, Kırım Hanlığı'nın kendilerine karşı izlediği politikadan da memnun değillerdi.

XVII. yüzyılın başında Büyük Nogay ordasının beyi olan İşterek Mirza, Kırım Hanlığı'nın aracılığı olmadan Osmanlı Devleti ile görüşmeler yapmak, Rusya ve İran ile çıkarlarına uygun siyaset izlemek istediyse de bunda başarılı olamadı. XVII. yüzyılda Nogaylar önemli sıkıntılar yaşadılar. Bunların başında Kalmuk istilâsı geliyordu. Kalmuklar'ın ağır baskısı sonucu Nogaylar'dan bir bölümü Osmanlı-Kırım koruması altındaki alana kaçtı; bir bölümü de Kalmuklar'ın idaresi altına girdi. 1644'te Kalmuklar, Nogaylar'ı kendi yanlarına çekmek ve onları eski topraklarına döndürmek için Kabarda bölgesine sefer yaptılar. Kafkas toplulukları ve Nogaylar'ın

birleşik güçleri Kalmuklar'ı yenilgiye uğrattı. Ancak Kalmuklar'ın tehdit ve baskıları sürdü. Rus hükümeti ise Nogaylar'ın bozkırdaki egemenliğine son verilmesi ve bozkırın Nogaylar'dan arındırılması planını uygulamaya başladı.

XVIII. yüzyıl başlarında Nogaylar daha da parçalandı. Bunların bir kısmı Kırım yarımadasında yaşamaktaydı. Yedisan, Camboyluk, Bucak ve Kuban Nogayları, Kırım Hanlığı'nın hâkimiyeti altındaydı. Osmanlı Devleti ile Rusya arasında Nogay problemi de Kırım Hanlığı meselesine bağlı olarak sürdü. Kırım'ın Rusya'nın denetimi altına sokulmasından sonra Nogaylar kendilerine yapılan muameleye tepki gösterdilerse de 1783'te General Suvarov ve Leontyev kumandasındaki kuvvetler onları ağır bir yenilgiye ve kıyıma uğrattı.

XIX. yüzyıl içinde Nogaylar'ın hayatını etkileyen en önemli unsur göç olayıdır. Rus Çarlığı Nogaylar'ın göçlerini özellikle teşvik etmiştir. Bunda Nogaylar'ın denetiminin güç olması, verimli Nogay arazilerine el konulması gibi sebepler etkili olmuştur. 1850'li yılların sonunda Kuban ve Stavropol Nogayları, ardından Tavrida (Kırım) Nogayları göç etmeye başladı. 1865'e kadar kitleler halinde, sonra da küçük kafilelerle devam eden göçle Anadolu'da Çukurova, Ankara, Konya, Kırşehir ve Sivas gibi yerleşim bölgelerine iskân edildiler.

XX. yüzyılın içinde sayıları önemli ölçüde azalmış olarak Rusya'da kısmen toplu bir yerleşim manzarası gösteren Nogaylar'ın yaşadığı bütün topraklar 1922'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği sınırları içine alındı. Nogaylar'ın ihtilâlden sonra başlıca merkezlerinden biri Terskoy bölgesiydi. Nogaylar'ın birinci kurultayı 1922'de Açikulak'ta yapılmıştı; bu yılın Nisan ayında yapılan bir başka toplantıda yetkililer Nogaylar'a hangi bölgede kalmak istediklerini sormuşlar, Nogay temsilcileri de Dağıstan topraklarında kalmayı tercih etmişlerdi. Aynı toplantıda Nogaylar'a kısmî özerklik vaadinde bulunulduysa da bu söz yerine getirilmemiştir.

1922'de Kizlar merkezli bir vilâyet oluşturularak Kizlar, Şelkov, Açikulak, Kayasulin Nogayları bu vilâyetin sınırları içine alındı. 1928-1936 yılları arasında Nogay Türkçesi ile ilgili gelişmeler ortaya çıktı. Bunlar arasında Latin alfabesinin uygulanması söz konusu oldu. Bunun yanında 1936'da

Nogay lehçesi resmî dil hüviyetinden uzaklaştırıldı, ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden tanınma işlemi yürürlüğe konuldu. 22 Şubat 1938'de Dağıstan'ın kuzey bölgesi beşe ayrıldı, bunlardan biri de Kara Nogay bölgesiydi. II. Dünya Savaşı sırasında Nogay bölgesinden Rusya'nın safında savaşa katılanlardan 2000 kişi hayatını kaybetmiştir.

1957 yılı Nogaylar için sıkıntıların önemli ölçüde arttığı bir dönemin başlangıcıdır. Bu tarihte Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin Stavropol yöneticileri Nogay okullarını ve gazetelerini kapattılar. Fakat daha sonraki dönemlerde gazete çıkarılmasına izin verildi. Sovyetler'in dağılma sürecinin ardından Nogaylar haklarını korumak için teşkilâtlanma gereği duydular. Rusya Federasyonu içinde Nogay Halkının Birlik Derneği 1989'da Nogay Halkının İkinci Birlik Kongresi yapıldıktan sonra kuruldu. Ancak Nogaylar siyasal ve kültürel haklarının korunmasında önemli ölçüde sıkıntılarla karşı karşıya kalmışlardır.

Günümüzde Nogaylar, Karaçay-Çerkez Cumhuriyeti'nde; Adige-Habl Erkenyurt, Âdilhalk, Kızılyurt, Kubanhalk ve Kızıltogay gibi yerleşim merkezlerinde; Çerkessk şehrinde; Dağıstan'da Nogay, Kızılyar, Babayurt, Hassavyurt gibi vilâyetlerde; Stavropol ilinde Kocubey ve Mineralovod bölgelerinde; Çeçenistan'da Şelkov ve Astrahan'da yaşamaktadır. Sovyetler döneminde 1989 sayımına göre Nogay nüfusu 80.000 dolayındaydı. 1991 verileri bu rakamı 90.000 olarak gösterir. Ayrıca Türkiye dışında Romanya, Macaristan, Bulgaristan, Litvanya, Kazakistan ve Kırgızistan'da da Nogay

grupları vardır. Nogaylar'ın kendilerine has önemli bir edebî birikimleri olduğu bilinmektedir. Nogay lehçesi Kıpçak grubuna girer, Kazak ve Karakalpak lehçeleriyle bu grubun Nogay-Kıpçak bölümünü oluşturur.

BİBLİYOGRAFYA

I. Novoselskiy, Borba Moskovskogo Gosudarstva s Tatarami v Pervoy Polovine XVII v, Moskova 1948; Gacieva, Materialinaya Kultura Nogaysev v XIX-Naçale XX v, Moskova 1976; Mustafa Kafalı, Altın Orda Hanlığının

Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, s. 41 vd.; Charles Andrew Riess, The History of the Kalmyk Khanat to 1724 (doktora tezi, 1983), Indiana University, tür.yer.; A. B. Koçekaev, Nogaysko Russkie Otnoşenia v. XV-XVIII v.v, Almaata 1988; K. Kereytov - Sıkaliyev v.dğr., Nogaytsi, Çerkessk 1988; Mehmet Alpargu, "Dünden Bugüne Kafkasya'da Nogaylar", Tarih Boyunca Balkanlardan Kafkaslara Türk Dünyası Semineri, İstanbul 1996, s. 193-207; a.mlf., "Nogayların Tarihine ve Bugünkü Problemlerine Genel Bir Bakış", Askeri Tarih Bülteni, XVII/33, Ankara 1992, s. 11-16; a.mlf., "XVI. Yüzyılın Ortasında Nogay Türkleri ve Ordaları", Emel, sy. 215, Ankara 1996, s. 28-43; Abdullah Saydam, Kırım ve Kafkas Göçleri: 1856-1876, Ankara 1997, tür.yer.; Sami Nogay, Nogay Türkleri, Ankara 1997; A. A. Yalbulganov, Oçerki Voennoy İstorii Nogaytsev, Moskova 1998; Ahmet Gökbel, Kıpçak Türkleri, İstanbul 2000; Abuseyitova, İstoriya Kazakhistana Tsentral'noy Azii, Almatı 2001, tür.yer.; V. V. Trepavlov, The Formation and Early History of the Mangıt Yurt, Bloomington-Indiana 2001, tür.yer.; Kemal Özden, "Dağıstan'da Milli Hareketler", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XX, 552; Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Nogay Edebiyatı, Ankara 2002, tür.yer.; M. Kemal Özergin, "Nogaylar", Millî Eğitim ve Kültür, VII/31, Ankara 1985, s. 64-80; B. G. Williams, "Hijra and Forced Migration from Nineteenth-Century Russia to the Ottoman Empire", Cahiers du Monde Russe, XLI/1, Paris 2000, s. 79-108; I. Vásáry, "Noghay", EI^2 (İng.), VIII, 85-86.

Mehmet Alpargu

NOKTAVİYYE

(النقطويّة)

Hurûfîliğin Mahmûd-ı Pesîhânî'ye (ö. 831/1428) nisbet edilen kolu.

Mahmûd-ı Pesîhânî, Gîlân'a bağlı Fûmen yakınlarındaki Pesîhan köyünde doğdu. Hurûfîliğin kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî'nin müridi olan Pesîhânî kibirli tavırlarından dolayı tarikattan uzaklaştırılmış, bu sebeple fırka mensupları arasında "Mahmûd-i merdûd, Mahmûd-i matrûd" lakaplarıyla anılmıştır. Pesîhânî 800'de (1397) kendisini mehdî ve yeni ilâhî tecellîlerin taşıyıcısı ilân etti. Cevâzü's-sâʾirîn adlı kitabını bitirdiği 818 (1415) yılına kadar Esterâbâd'da kaldı ve muhtemelen kendisini Aras nehrine atarak intihar etti. Ancak Noktavîler bunun iftira olduğuna inanırlar. Pesîhânî görüşlerini yaymak için on altı eser kaleme almıştır.

Noktaviyye ismi kaynağını anâsır-ı erbaadan toprağın (diğer üç unsur hava, su, ateş) her şeyin aslı ve başlangıç noktası olduğu görüşünden almaktadır. Adın bir diğer dayanağı fırka metinlerinde iki, üç veya dört noktanın çeşitli şekillerde gizli kısaltmalar biçiminde kullanılmasıdır. Noktaviyye doktrinlerini içeren metinler anlaşılması oldukça zor bir üslûpla telif edilmiş ve Hurûfî eserlerindeki gibi kısaltmalara yer verilmiştir. Mahmûd-ı Pesîhânî'ye göre bedenin cüzleri ölümden sonra dağılmayıp tek bir kütle halinde toprağa karışır; toprağa karışan kütle bitki veya cansız madde şeklinde ortaya çıkar. Bunlar hayvan veya insan tarafından tüketilerek var oluşunu sürdürür ve tekrar varlık kazanır. Bir önceki beden sahibinin kazandığı bilgi ve değerler yeni bedende varlığa devam eder. Varlık seviyelerinin birinden diğerine yükselen veya inen bir varlık önceki formunun izlerini beraberinde getirir; bu durum ancak bâtınî bir idrakle anlaşılabilir. Bu süreç "ihsâ'" (sayım) adıyla bilinmektedir, dolayısıyla Noktavîliğin bir diğer adı da İhsâiyye'dir.

Tenâsühe benzer düşüncelere sahip olan Mahmûd-ı Pesîhânî kendisinin daha yüksek bir mertebede, "Rabbin seni makām-ı mahmûda yükseltecektir" âyetine (el-İsrâ 17/79) dayanarak Hz. Peygamber'le, "Ben

ve Ali tek bir bedeniz" hadisine işaretle Hz. Ali ile aynîleştiğini iddia etmiş, aynı şekilde Hz. Mûsâ'nın Hz. Hüseyin, Firavun'un da Yezîd'le aynîleştiğini ileri sürmüştür. Hiç evlenmeyen ve mensuplarına da evlenmemelerini tavsiye eden Pesîhânî'ye göre bekârlık on dokuz rakamının karşılığı olan vâhid derecesine ulaşmaktır; bu derece kişiye ulûhiyyet mertebesinden feyiz alma imkânı sağlar. Bu mertebeye eren kimse "el-mürekkebü'l-mübîn" olarak isimlendirilir. Bu sebeple Noktavîler itikadlarını "lâ ilâhe ille'l-mürekkebü'l-mübîn" şeklinde tanımlamışlardır.

Noktavîliğin diğer temel ilkesi İsmâilîliğin etkisiyle oluşan dâirevî zaman tasavvurudur. Noktavî zaman anlayışına göre dünyadaki bütün hayat 64.000 yıldan ibaret olup her biri 16.000 yıllık dört döneme (zuhûr, butûn, sır ve alâniyye) ve her dönem 8000 yıllık iki devreye ayrılmıştır. Birinci devre Arap devresidir (devre-i isti'râb). Bu devrede insanlığın hidayeti mükemmel bir Arap resulün (mürsel-i mükemmeli Arab) sorumluluğuna verilmiştir. İkinci devre Fars devresi (devre-i isti'câm) olup mükemmel bir Fars açıklayıcısının (mübeyyin-i mükemmeli acem) tasarrufu altındadır. Bu devrenin başlangıcı Mahmûd-ı Pesîhânî'nin ortaya çıkışına delâlet eder. Bu Farslılık hamâseti, Gîlân ve Mâzenderân şehirlerinin Fars devresinde Mekke ve Medine'ye üstün olduğu iddiasını da beraberinde getirmiştir.

Şah İsmâil zamanında etkili olmaya başlayan Noktaviyye hareketi, geç dönem Alamut Nizârî İsmâililîği'nin merkezi Kâşân şehri yakınlarındaki Encüdân'da nüfuz alanı buldu. Şah İsmâil, Muhammed Şâhî-Nizârî silsilesinde yer alan otuz birinci imam Şah Tâhir'e Noktavîler'i ve diğer dinî fırkaları Encüdân'da etrafına toplamasından dolayı kızgınlığını bildiren bir ferman yolladı. Noktavî-İsmâilî birlikteliğinin bir diğer örneğini Encüdân'da Kāsım-Şâhî Nizârî kolunun otuz altıncı imamı Murâd Mirzâ sergiledi. Noktavîlik'le İsmâilîlik arasında inançlara sahip Nîşâburlu Vukūî ve divanında Kāsım-Şâhî Nizârî imamlarından ikisine övgüler düzen ve muhtemelen gizli bir İsmâilî olan Ebü'l-Kāsım Muhammed Kûhpâye-i Amrî-i Şîrâzî, Noktavîlik'le İsmâilîliği birleştiren şairlerdir.

Amrî-i Şîrâzî, Şah I. Tahmasb zamanında Haremeyn evkafının yöneticiliğine, sır ilimlerinde meşhur olan kardeşi Mevlânâ Ebû Türâb saray hattatlığına getirildi. 972'de (1564-65) her iki kardeş zındıklıkla suçlanarak gözlerine mil çekildi. Noktavîler, Şah Tahmasb'ın saltanatının

son yılı olan 984'e (1576) kadar Kâşân'da varlıklarını sürdürdüler. Bu tarihlerde Noktavîlik Sâve, Nâin, İsfahan ve Kazvin'de yayılışını sürdürdü. Kazvin, Derviş Hüsrev'in faaliyetleri sonucu Noktavîliğin en önemli merkezi haline geldi. Derviş Hüsrev, Kâşân'a gidip Noktavî ilkelerini öğrendikten sonra Kazvin'e dönerek inşa ettiği camide faaliyet göstermeye başladı. Ulemâ tarafından kınanınca Şah Tahmasb tarafından sorguya çekildi, kaçamak cevaplarla kurtulmayı başardıysa da faaliyet için camiye yaklaşmaması emredildi. Derviş Hüsrev, Şah Tahmasb'ın ölümünün ardından aralarında Efdal Dûtârî ve Mîr Bîgâmî gibi mûsikişinasların da bulunduğu Noktavîler'in idamına rağmen II. İsmâil ile Muhammed Hudâbende dönemlerinde ve Şah I. Abbas'ın ilk zamanlarında herhangi bir baskıya uğramadan faaliyetlerini sürdürmeyi başardı.

Şah I. Abbas, Derviş Hüsrev ile dostane ilişkiler içerisine girdikten sonra Noktavîliğe meyletti; kendisine Derviş Türâb ve

Derviş Kemâl İklîdî adlı Noktavî önderleri tarafından "emin" pâyesi verildi. Safevî tarihçilerine göre Şah Abbas'ın Noktavîliğe meyletmesi onları kontrol altında tutmak amacına yöneliktir. Noktavîler, Şah Tahmasb'ı mehdî ilân etmeye teşebbüs ettiler ve onun kimliğiyle zaman teorileri arasında ilişki kurdular. Bu durum, Şah Abbas'ın Safevî Devleti'nin yeni ideolojik ilkelerini belirlerken fırkanın doktrinlerini kullanmayı düşünmesine sebep oldu. Ancak Şah Abbas'la Derviş Hüsrev arasındaki iyi ilişkiler Luristan'da çıkan Noktavî isyanları yüzünden bozuldu. İsyanları bastırmak için sefere çıkan hükümdar, fırka liderlerinden tahttan inmesi konusunda kendisine gönderilen uyarılar üzerine kumandanlarından Mâlik Ali'ye Kazvin'deki Noktavîler'i tutuklamasını emretti. Derviş Hüsrev ve Derviş Kûçik'in de aralarında bulunduğu bütün Kazvin Noktavîleri tutuklanarak isyanların önü alındı. Ulemâ tarafından sorgulanan Derviş Hüsrev üç gün boyunca halkın gözü önünde işkenceye uğradı ve idamından sonra cesedi bir hafta boyunca darağacında teşhir edildi.

Bu olayların ardından gökte beliren bir kuyruklu yıldızı saray müneccimi Celâleddîn-i Yezdî, Şah Abbas'ın 1002 yılının Zilkade ayının 7'siyle 10'u arasında (25-28 Temmuz 1594) ölüm tehlikesiyle karşılaşacağı şeklinde yorumladı ve bu üç gün müddetince tahta bir başkasının vekâlet etmesini önerdi. Bunun üzerine Şah Abbas, Derviş Yûsufî Tarkişdûz adındaki

Noktavî bir esire kuyruklu yıldızın neye işaret olduğunu sordu, yakında bir Noktavî'nin idareyi ele geçireceği cevabını aldı. Yapılan müzakerelerden sonra Derviş Yûsufî'nin taht için en uygun kişi olduğu kararına varıldı, Derviş Yûsufî üç günlük sultanlığının ardından tahttan indirilerek darağacına gönderildi. Kâşân'da şair Mîr Seyyid Ahmed-i Kâşî'nin evrakları arasında Noktavî ileri gelenlerinin ve mensuplarının adlarını bildiren bir listenin bulunması Şah Abbas'a Noktavîler'in kökünü kazıma imkânını sağladı. Şah Abbas devrinde idam edilen son Noktavî bir müneccim olan Molla Ayâz'dır (ö. 1020/1611).

Noktavîler, I. Şah Abbas'ı kendilerinden biri olarak görmüş ve olgunlaşmama alâmeti şeklinde değerlendirdikleri kendilerine yönelik düşmanlığına inanmamışlarsa da baskıların sürmesi üzerine Hindistan'a iltica etmek zorunda kalmışlardır. Mülteciler arasında Vukūî-i Nîşâbûrî, Hayâtî-i Kâşânî, Ali Ekber Teşbîhî-i Kâşânî, Molla Sûfî Mâzenderânî (Âmülî), Hakîm İbâdullāh-ı Kâşânî ve Abdülganî-i Yezdî gibi şairler yer almaktadır. Noktavîler, Hindistan'da Ekber Şah'ın hoşgörüsüyle karşılaştılar ve ona destek oldular. Noktavî müntesibi Mîr Şerîf Âmülî "dîn-i ilâhî" kültünü ayrıntılarıyla temellendiren kişidir. Ekber Şah'ın baş sırdaşı Ebü'l-Fazl Allâmî'nin Noktavîliğe meyilli olduğu kaydedilmektedir. Cihangir de Noktavîler'e müsamahalı davrandı, ancak Noktavîlik Hindistan'da varlığını uzun süre devam ettiremedi.

Noktavîlik, İran'da Şah Safî devrinde kısa süre de olsa yeniden bir canlılık kazandı. Bu dönemde Kazvin'de Derviş Rızâ adında bir Noktavî mehdî olduğunu iddia etti; vekili büyük bir taraftar kitlesini etrafında topladı. İsyan hareketi kanlı şekilde bastırıldı ve Derviş Rızâ'nın başı kesildi (1041/1631). Bu olay Noktavîliğin sonunu getirdi. Yaklaşık otuz yıl sonra Raphaël du Mans, İsfahan'da kendilerine Mahmûdîler denilen pejmürde kılıklı dervişler gördüğünü (Estat de la Perse en 1660, s. 87-88), ancak baskı altında olduklarını aktarmaktadır.

Safevîliğin sonraki dönemlerinde de Noktaviyye'nin izleri görülmektedir. Bâbîliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed Bâb, Mâkû'daki hapsi esnasında Noktavî görüşleriyle tanışmış, Beyân'ına doğrudan bu doktrinleri dahil etmiştir. XIX. yüzyılın ilk yarısında Ni'metullāhiyye tarikatına mensup sûfî Zeynelâbidîn-i Şirvânî kendilerini sûfî kılığında gizleyen Noktavîler'le

karşılaştığını söylemektedir. Çağdaş müelliflerden Nûreddîn Müderrisî Çehârdihî, Bihbehân'da kendini Noktavî olarak tanıtan Baba Muhammed adında münzevi biriyle tanıştığını ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir Bedâûnî, Münteḫabü't-tevârîḫ (nşr. Mevlevî Ahmed Ali - W. N. Lees), Calcutta 1864-69, II, 286-288; III, 204-206, 378-379; İskender Bey Münşî, Târîḫ, I, 473-477; a.mlf., History of Shāh ʿAbbās The Great (trc. R. M. Savory), Boulder 1978, II, 646-650; Zeynelâbidîn-i Şirvânî, Bustânü's-siyâḥa, Tahran, ts. (Kitâbhâne-i Senâî), s. 181-182; Hidâyet, Ravżatü'ṣ-ṣafâ, VIII, 273-278; Mûbed Keyhüsrev-i İsfendiyâr, Debistân-ı Meẕâhib (nşr. Rahîm Rızâzâde-i Melik), Tahran 1362 hş., I, 273-278; II, 231-236; Raphaël du Mans, Estat de la Perse en 1660 (ed. Ch. Schefer), Paris 1890, s. 87-88; Muhammed Yûsuf, Ẕeyl-i Târîḫ-i ʿÂlemârâ-yı ʿAbbâsî (nşr. Süheylî Hânsârî), Tahran 1317 hş., s. 83-85, 240; Sâdık Kiyâ, Noḳṭaviyân yâ Pasiḫânîyân, Tahran 1320 hş., s. 73-132; Nasrullāh-ı Felsefî, Zindegânî-yi Şâh ʿAbbâs-ı Evvel, Tahran 1334 hş./1955, II, 338-344; III, 40-51; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾik, III, 136; Z. Kulizâde, Khurufizm i ego predstaviteli v Azerbaydzhane, Bakü 1970, s. 249-255; Mahmûd b. Hidâyetullah Afûştaî Natanzî, Nuḳāvetü'l-âs̱âr fî ẕikri'l-aḫyâr (nşr. İhsan İşrâkī), Tahran 1350 hş., s. 507-528; S. A. A. A. Rizvi, Religious and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign, New Delhi 1975, s. 431; Nûreddin Müderrisî Çehârdihî, Seyrî der Taṣavvuf der Şerḥ-i Ḥâl-i Meşâyiḫ ve Aḳṭâb, Tahran 1361 hş./1982, s. 312-329; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1363 hş., s. 237-239; Meryem Mîr Ahmedî, Dîn ve Meẕheb der ʿAṣr-ı Ṣafevî, Tahran 1363 hş., s. 93-99; Said Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam, Chicago 1984, s. 198-199; B. S. Amoretti, "Religion in the Timurid and Safavid Periods", CHIr., VI, 644-646; M. İbrâhim Bâstânî-yi Pârîzî, Siyâset ve İḳtiṣâd der ʿAṣr-ı Ṣafevî, Tahran 1367 hş./1988, s. 31, 46, 54-56; Farhad Daftary, The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1990, s. 455-456; Abbas Amanat, "The Nuqtavi Movement of Mahmud Pisikhani and his Persian Cycle of Mystical Materialist Thought", Mediaeval Isma'ili History and Thought (ed. Farhad

Daftary), Cambridge-New York 1996, s. 281-297; K. Babayan, Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran, Cambridge 2002, s. 57-117; Menûçihr Mînovî, “Salṭanat-ı Yûsufî-yi Terkişdûz”, Yaġmâ, II, Tahran 1328 hş., s. 310-314; K. K. Kutsiya, “Iz istorii sotsial’nykh dvizhenii v gorodakh sefevidskogo gosudastva: dvizhenie nuktaviev”, NAA, II (1966), s. 69-75; Aziz Ahmad, “Safavid Poets and India”, Iran, XIV, London 1976, s. 131; Ali Rızâ Zekâvetî Karâgözlû, “Negâh-i Tâzeʾî be Menâbiʿ-i Noḳṭaviyye”, Taḥḳīḳāt-ı İslâmî, II/2 (1366 hş./1988), s. 31-39; Hamid Algar, “Nuḳṭāviyya”, EI^{2} (İng.), VIII, 114-117.

Hamid Algar

NOTA

Özel yazılı işaretlerle müziğin yansımasına verilen ad.

Latince olan nota kelimesi sözlükte “yazı, yazılı işaret”, müzik sanatında ise “sesin grafiksel (görsel) temsili, müzik yazısı” anlamına gelmektedir. İngilizce ve Fransızca’da “nota yazısı” mânasında kullanılan notation kelimesinin Türkçe çevirisinde “yazının yazısı” veya “müzik yazısının yazısı” gibi bir anlamın ortaya çıktığı görülmektedir. Müzik sanatında nota kelimesi ve nota anlayışı XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa’da XIX. yüzyıldan itibaren de Osmanlılar’da ve diğer kültürlerde yaygınlaşmaya başlamıştır. Daha önceki dönemlerde uluslararası nitelikte bir nota yazısı henüz bilinmiyor, onun yerine her kültürün icat ettiği çeşitli semboller, grafikler, işaretler, çizgiler, harfler, imler kullanılıyordu. Aynı durum, yani geleneksel nota görüntüsünden farklı olan yazı yöntemleri XX. yüzyıldan itibaren çağdaş müziğin yazı sisteminde de görülmektedir. Bu sebeple “nota yazısı” yerine “müzik yazısı” ifadesinin kullanılması daha uygun sayılır.

Müzik diğer sanat dallarından farklı olarak işitsel, zaman içinde ilerleyen, müzikal seslerle düşünceleri aktaran ve duygulara

hitap eden ruhsal bir sanattır. Zaman sanatı olan söz sanatı ile benzerliği varsa da sözün somut olması, belli bir şekli ve anlayışı taşıması onunla müzik arasındaki önemli bir farkı göstermektedir. Çünkü bir müzik eseri dinleyicinin hâfızasında kendine has, farklı bir hayal meydana getirir. Müziğin tabiatında mevcut olan bu özelliklerle birlikte insan belleğinin ve hatırlama gücünün yetersizliği, eserlerin zamanla çoğalması (çeşitlilenmesi) ve zorlaşması ile meşk usulünün artık yetersiz kalması, eserin unutulmaması, tekrar icra edilmesi imkânı ve başkalarına da öğretilmesi gereği müziğin bir tesbit aracının, dolayısıyla yazı sisteminin gerekliliğini ortaya koymuştur. Böylece değişik kültürlerde ve değişik çağlarda birbirinden farklı müzik yazıları geliştirilmiştir. Müzik yazısının ilk defa ne zaman ve nerede ortaya çıktığı konusuyla ilgili kaynaklarda çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Sumerler’in milâttan önce 2000 yıllarında müziklerini yazmayı başardıkları; Fenikeliler, Bâbilliler, Eski Mısırlılar, İbrânîler ve

daha sonra Habeşler gibi diğer Sâmî kavimlerinin müzik yazısı kullandıkları; Uygurlar, Çinliler ve Hintliler'in de milâdın ilk yıllarında müzik yazılarını oluşturdukları; milâttan önce V. yüzyılda Yunanlılar ve milâttan önce II. yüzyılda Romalılar'ın değişik birer müzik yazısı geliştirdikleri bilimsel araştırmaların faraziyeleri olarak tarih biliminde kabul edilmektedir.

Müzik yazısı tarihi incelendiğinde her kültürün ilkel döneminde aynı tip yazı aşamasını geçirdiği ve ortak bir yöntem olan harf yazısı yöntemini kullandığı görülmektedir. Harf yazısının özelliği seslerin (perdeler) her halkın diline, alfabesine özgü harfler veya harflerden türetilmiş imlerle gösterilmesidir. Bunlar arasında Avrupa'nın en eski (m.ö. X.-III. yüzyıllar) Grek harf yazısını, Fransa'nın "notation alphabetique"ini, Almanya'nın "buchstabennotation"unu, Doğu ve Osmanlı kültürlerinde Arap alfabesinden türetilmiş özel imler ve ebced sistemiyle diğer örnekleri göstermek mümkündür. Harfler ve bunlardan sonra kullanıma giren heceler belirli bir ses yüksekliğini değil basamakları adlandırmak, sesler arasındaki oranları, aralıkları tesbit ederek müziğin orijinaline yakın icra edilmesini sağlamak için kullanılıyordu. Meselâ A harfi ile gösterilen herhangi bir başlangıç sesinin günümüzdeki la, re, sol veya do seslerine karşılık olarak kabul edilmesi mümkündür. Burada önemli olan, ilk sesle ardından gelen diğer sesler arasında ilişkileri, aralıkları koruyarak ezginin doğru bir şekilde seslendirilmesidir. Zamanımızda da notalarla tesbit edilen müzik parçaları bazan farklı icracıların farklı ses genişliğine (diapazon) bağlı olarak farklı başlangıç sesinden (transpoze) uygulanmaktadır. Harf yazısının değişik yöntemleri günümüzde de kullanılmaktadır. Batı müzik sanatında çok defa gam seslerini, eserin bestelenmiş olan tonu (gamı) göstermek için eskiden olduğu gibi Latin harflerinden oluşan özel müzik alfabesi ve Latince kelimeler kullanılır. Nitekim Mozart'ın meşhur "Türk marşı" A dur (la major) tonunda, Beethoven'ın piyano için bestelediği 14. sonat ("ay ışığında") cis moll (=do # minör) tonunda yazılışı harf sistemiyle belirlenir. Burada "dur" kelimesi Latince'de "sert", "moll" ise "yumuşak" anlamına gelmektedir. Bu kelimeler zamanla oluşan ses dizilerinin değişik yapı formüllerinden ileri gelmiştir. Aynı zamanda "moll" kelimesi pesleştirici (bemol) işaretinin oluşumunda da kullanılmıştır. Öyle ki ses dizisinin ikinci sesi alfabenin ikinci harfiyle (B) işaretlenmiştir. Fakat dönemin intonasyon özelliğine göre bu tonun iki tür seslenişi vardı: pest, "yumuşak" (moll) ve

sert. Bu iki farklı seslenişi yazıda göstermek için aynı sesin (b) iki tür im, çizim şekli uygulanırdı: İmlerin yuvarlak şeklinde olanı pest, yumuşak sesi (b moll), “kare” (köşeli) şeklindeki ise (b kare) daha sert naturel sesi göstermek için kullanılıyordu. Zamanla işaretlerin yuvarlak ve kare olan çizimleri hemen hemen değişmezken müzikteki görevleri değişmiştir. Artık bunlar, belli bir sese bağlı olmadan günümüzün nota yazısında kullanılan pesleştirici “bemol” ve değiştirici işaretini iptal eden “bekar” (natürel) imleri olarak müzik sanatında kullanılmaktadır.

Doğuştan genel olarak tek sesli (monodi) olan müzik Hıristiyanlığın gelişiyle çok sesliliğe doğru ilerledi. Dini temsil eden “kutsal üçlü” ilkesinin müzik vasıtasıyla etken bir şekilde yaygınlaşmasını amaçlayarak kilise ve manastırlarda üçlüğü yansıtan üç sesli akorsal müziğin uygulama çalışmaları başladı. IX. yüzyılda Hıristiyanlığa özgü Gregoryenler’in icat ettiği “neumatik” müzik yazısı günümüzün nota sisteminin temelini oluşturdu. Neumalar (nöm) Ortaçağ Avrupası’nda kullanılan müzik yazısı sembolleridir. Ortaçağ kilise ve

manastırlarındaki koro şefleri elleriyle yaptıkları hareketlerle tempoyu, ezginin hareketini, vurgularını ve ezginin özelliklerini gösteriyorlardı. Aynı hareketler şarkıcıların ellerinde bulunan kâğıda yazılmış sözlerin üzerinde taklit edici çizgilerle, virgül ve noktalarla işaretlenmiştir. Eski Yunan tiyatro ve koro sanatından kaynaklanan bu yöntem “kheyronomie” (el kanunu) adıyla da bilinirdi. XI. yüzyılda neumalar dizeğin üzerine yazılmaya başlandı. Aynı dönemde İtalyan müzik teorisyeni, Benedictine Manastırı rahibi Guido d’Arezzo dört çizgili porteyi ve okumayı kolaylaştıran renkli çizgileri kullandı, bu da açkılı dizek yazısının başlangıcı oldu. Arezzo’nun diğer önemli bulgularından biri günümüzde de öğretilen “sol-fa” (solfeggio, solmization) okuma metodudur. Altı basamaklı dizinin (hexachord) kilise ilâhisinin sözlerinin ilk heceleri ve sesleriyle okunması onun müzik ve nota sisteminin temelini oluşturdu. Dizi (gam) basamaklarının adları şu sözlerin hecelerinden türetilmiştir: Ut (sonradan do) queant laxis, resonare fibris, mira gestorum, famuli tuorum, solve polluti, labii reatum. Yedinci satırda kullanılan Sancte İohannes (Johannes) isminin ilk harfleri bazı kaynaklara göre gamın sonradan icat edilen yedinci sesin si olarak adlandırılmasına sebep olmuştur. Müzik tarihinde birkaç neuma sistemi mevcuttu, bunların farklı kültürlerde müzik yazılarının icadında ve gelişmesinde etkileyici rolü

bilinmektedir. Ermeniler'de "khaz", Ruslar'da "kryuk", Osmanlılar'da "Hamparsum" notası ve diğer müzik yazıları bunların arasındadır.

Ermeni müziği icadı olarak tanıtılan "khaz" (ḫaz) yazısının adı tesbitlerimize göre Arap kökenli hat (çizgi) kelimesinden türetilmiştir. Bu ad khaz yazısının özelliğini (çizgiler üzerinde kurulmasını) yansıtmaktadır. Khazlarla tesbit edilmiş Ortaçağ şarkıları ise şarkı kelimesinden oluşturulan "şaraknots" mecmuasında toplanmıştır (şarkı kelimesinin eski Ermenice şekli "şarakan"dır). Bazı eski Göktürk-Orhon-Uygur harflerinin khaz (neuma) şekilleriyle olan benzerlikleri dikkat çekicidir. Bu benzerliklerin daha önce tesbit edilmemesi ve incelenmemesi, müzik yazısının menşei ve genel olarak müzik tarihindeki etkileşim problemlerinin henüz yeterince araştırılmamış olduğunu göstermektedir.

XIII-XVI. yüzyıllarda çok sesliliğin gelişmesiyle seslerin süresini, müziğin ritmini gösteren "menzural" (ölçeksel) nota yazısı gelişti. 1496 yılında Franchino Gafori, "semibrevis" (bugünkü sekizli) olarak adlandırılan ritim biriminin uzunluğunu "dinlenmiş adamın nabzı" (60-80 atış) olarak tesbit etti. Zamanla gelişen çok seslilikle XVII. yüzyıl müzik yazısında ses yüksekliğini gösteren "kare", "baklava", daha sonra "yuvarlak" şeklinde olan imlerle nota gözleri oluşmaya başladı. Günümüzde kullanılan uluslarası nota yazısı tarih boyunca kullanılan en gelişmiş müzik yazılarındandır. İçerdiği imler, rakamlar, kelimeler vb. öğelerle seslerin süresini, yüksekliğini, eserin hızını, gürlüğünü, her türlü anlatımsal özelliği belirleyebilmektedir. Batı müziğinin dinî, tarihî sebeplerle giderek tek sesliden akorsal, armonizeli, melodi ve biçim açısından daha yoğun şeklini alması müzik yazısının çeşitli yapıtsal işlevlerin taşımasını da beraberinde getirmiştir. Notalama sistemi müzik eserinin tasarlanma ve biçimleştirmesini, müziğin dinleyiciye ulaşmasını, eseri "belgelendirerek" incelenmesini sağlayan işlevlerinde büyük rol oynar. XX. yüzyılda gelişen çağdaş müzik türleri uluslararası nota yazısının sınırlarını aşmış ve yeni yazılar belirleme yöntemlerini geliştirmiştir. Fakat bütün bunlara rağmen müzik yazısının bütün tarihî aşamalarında müziği yansıtamayan gölgeli bölgeleri kalmaktadır; bu ise müziğin tabiatından ileri gelmektedir.

Doğu, Türk Müziğinde Kullanılan Yazılar. Tarihî kaynaklar müzik sanatının Türkler'in yaşamında daima önemli bir yer tuttuğunu gösterir. İslâm öncesi

ve İslâmî dönemde Türk mûsikişinasları, icracıları, bestecileri ve bilginleri çeşitli devlet ve imparatorluklarda faaliyet göstermişler, müzik sanatının gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Fârâbî, Safiyyüddin el-Urmevî, Abdülkādir-i Merâgī gibi müzik bilginleri olağan üstü yetenekleriyle yaşadıkları dönemin sınırlarını aşan bir ün kazanmışlardır. Doğu geleneksel müzik sanatı tarihinde müzik yazısının yeri, önemi ve türlerinin açıklanmasından önce Afrika'dan Çin-Hindistan'a kadar uzanan alanın müzik niteliğine değinmek gerekir. Geleneksel müzik eserleri, makam üzerinde bestelenen parçalar, ezgi ve ritim açısından tamamlanmış eserler ve belli kurallara dayanan, fakat serbest ölçülü, icranın her bir seferinde yeni ezgi oluşturan, doğaçlama tarzında bestelenen bölümler olmak üzere iki unsura dayalıdır. Eserlerin büyük ölçüde doğaçlama kısımlarını içermesi müzik yazısının özelliklerine de yansımıştır. Diğer doğaçlama

türlerinde (caz, uzun hava) olduğu gibi burada da müziğin gelişmesine dair sadece bazı ip uçlarını belirten imler, anlatımlar kullanılmaktadır. Müzik yazısının bu tarzda oluşu Doğu geleneksel sanat felsefesinden ileri geliyordu. Ortaçağ müzik kitaplarının yazarları bir müzik kuramını anlattıktan sonra bazan kısa bir örnek verirler, devamını -bir gelenek olarak-icracının kendi yetenek, istek ve zevkine bırakırlardı. Ortaçağ müziğinin öğretim metodu uzun yıllar hoca-talebe ilişkisi, yani defalarca tekrarlanan, hâfızaya alınan eserlerin meşk yoluyla sonraki kuşaklara intikal ettirilmesi şeklindeydi, bu da müziğin özelliklerinden kaynaklanıyordu. Diğer taraftan hâfızanın ve eseri bilen insanların ömrünün yetersizliği, bazan da dönemin sanata bakışının yozlaşması veya başka sebepler yüzyıllar içinde binlerce eserin değişmesine veya unutulup yok olmasına yol açmıştır. Bu durum (gelenek ve zaman çelişkisi) müzisyenlerin çoğunun sanatta daha kolay ve sathî yolu seçerek ilerlemesi dönemin önemli sanatçılarını kaygılandırmıştı. Meselâ XIV-XV. yüzyılların ünlü müzik bilgini Abdülkādir-i Merâgī kendisinin bestelediği birçok eserin icra edilmesi için seviyeli, bilgili müzisyenleri artık bulamadığını, bazı icracıların ise zor parçaların öğrenilmesi karşısında âciz kaldıkları için onun müzik eserlerinin giderek unutulup yok olduğunu belirtmiştir (Câmiʿu'l-elḥân, vr. 135a-b). Bu örnek meşk metodunun zayıf taraflarını da göstermektedir. Merâgī, bu problemin kısmen çözüme kavuşturulması için bütün müzik eserlerini Kenzü'l-elḥân adlı kitabında toplamış, ancak müzik tarihi ve yazısı için çok değerli olan

bu kitap günümüze ulaşmamıştır.

Türkler'de müzik yazısının ilk defa ne zaman ve nerede kullanıldığına dair kesin bir tesbit bulunmamaktadır. Müzik yazısı Doğu Türk müzik çevrelerinde pek yaygın olmadığı için hakkında mevcut kaynak ve belgeler de çok kısıtlıdır. III. yüzyıldan itibaren Sâsânî İranı'nda geliştirilmiş bir sistem olan Mani müzik yazısını Büyük Türk Hakanlığı'na geçen Uygurlar'ın kullandığı söylenmektedir.

Ortaçağ Uygur müzik medeniyetinin gelişmesi hakkındaki bilgiler günümüze kadar ulaşan ender yazılı kaynaklarda bulunmaktadır. XII. yüzyılda meçhul bir mütercim tarafından Çağatayca'dan Farsça'ya çevrilen ve XIII. yüzyılda Tebriz'de istinsah edilen Tanksuknâme adlı eserde (s. 24) Hıtay Türkleri'nin icat ettiği nota hakkında bilgi verilerek Hıtaylı müzisyenlerin daha önce hiç duymadıkları bir müziği her ses için kabul edilmiş bir şekil, bir çeşit nota gibi özel işaretlerle tesbit edilmiş yazıya bakarak üç defa çalıp tamamen öğrendikten sonra ezbere ve düzgün biçimde icra ettiklerinden bahsedilir. Ayrıca Dîvânü lugāti't-Türk'te ve diğer eski Türk diyalekt sözlüklerinde Çin-Uygur dillerinden gelen "neuma" kelimesi çeşitli anlamları yanında "yazı, kural" olarak da ifade edilmiştir. Bu da Avrupa'nın neuma kelimesini çağrıştırarak Ortaçağ Türk müzik sanatında sadece ustanın ağzından/elinden işitip görerek değil aynı zamanda yazıp okuyarak da farklı bir öğrenim/icrâ yönteminin uygulandığını göstermektedir.

Türk müzik yazısıyla ilgili bazı yayınlarda, Mîr Haydar Meczub'un (XIV-XV. yüzyıl) ve Ali Şîr Nevâ`î'nin (XV. yüzyıl) Çağatayca şiirlerinde "güzel ses, şarkı/ türkü, hoş âvaz" gibi anlamlara gelen "ayalgu" kelimesinin yanlış biçimde "nota" olarak yorumlanmış/çevrilmiş olduğu görülmektedir. XVI. yüzyılda yazılan Abuşka Lugatı adlı Çağatayca sözlükte bu kelime "şarkı/türkü, güzel ses" mânalarında kullanıldığı gibi kelimeye "makamın kalıp/karar sesleri" anlamında bir yorum da katılabilir. Daha sonra Şeyh Süleyman el-Buhârî, Radloff ve Gazimihal gibi müellifler kelimeye "nota" mânası da eklemişler ve günümüzde rastlanan, müzikal sesle o sesin görsel yazı sembolü olan notanın eş anlamlı kelimeler gibi yorumlanması şeklinde bir terim karışıklığına sebebiyet vermişlerdir.

İslâmiyet'in kabulüyle birlikte Arap alfabesi çeşitli halkların yazı ve müzik yazısının temelini oluşturdu. Bu döneme ait müzik risâlelerinde zamanın müzik kuramlarını ve müzik örneklerini yansıtan çeşitli harf yazıları, çizgi, hat, daire, tablo, şemalar, perde ve usul adları, ritim ve sesleri gösteren çeşitli imlerin hepsi birer müzik yazısı aracıydı. Bu çeşitliliğin kullanılması, müzik yazarlarının yaşadığı döneme, müzik nazariyatçısının geliştirdiği veya kabul ettiği yönteme, hedeflenen amaca bağlıydı. Ses sistemini oluşturan kısımların (dizilerin, aralıkların) veya bütün sistemin açıklanması, ritim teorisi, usullerin genel şekilde veya ayrıntılarla belirtilmesi, parçalardan örneklerin aktarılması için farklı yöntemler kullanılırdı. Ortaçağ Doğu müziğinin gözde çalgısı ve IX-X. yüzyıllardan itibaren müzik nazariyatında görsel örnek olarak kullanılan dört-beş telli ud şeması, telleri üzerinde nokta ve harflerle gösterilen perdeler Batı müziğinde sonraları kullanılan dört beş hatlı porte çizgisini hatırlatmaktadır.

İbn Miscah (ö. 96/715 [?]) ilk defa ud çalgısının perdelerini parmakların (pozisyon) adıyla isimlendirmiş (mutlak: açık tel perdesi, sebbâbe: işaret parmağı, vustâ: orta parmak, hınsır: yüzük parmağı, bınsır: küçük parmak perdeleri) ve sonradan dört telin adlarıyla (bam, masnâ, mesles, zîr) birleştirerek sekiz makamın dizilerini tesbit etmeyi başarmıştır. Parmak isimleriyle belirlenen perdeler XV. yüzyıla kadar müzik yazısında kullanıldı. Ancak müziğin gelişmesiyle ses ve makam dizilerine yeni perde isimleri eklendi. IX. yüzyılda yaşamış İslâm filozofu Ya'kūb b. İshak el-Kindî harflere dayalı olan ve ondan sonraki dönemde müzik sanatında yüzyıllar boyunca uygulanan özel ebced yazısını icat etti. Ebced sisteminde her harf veya harf grubu bir sese karşılık gelmektedir.

Seslerin uzatılma kıymetleri ise harflerin altına konulan rakamlarla gösterilirdi. Ebced yazısını Risâle fî ẖubri teʾlîfi'l-elḥân adlı eserinde kullanan Kindî, tabulatur (perde-tel isimleri) metodunu da uygulayarak ud çalgısı üzerinde icra edilen ve çalışma niteliğini taşıyan ritmik melodilerin örneklerini vermiş, ayrıca müzik usullerinin adlarını yazarak bu çalışmaların ritmik şeklini göstermeye çalışmıştır. Bu çalışma örneklerinin başka çeşitleri sonraları Fârâbî ve Abdülkādir-i Merāgī'nin kitaplarında kaleme alınmıştır. Ses sisteminin gelişip genişlemesiyle ebced sisteminde de kullanılan harfler çoğalmaktaydı. Fârâbî ve İbn Sînâ ses dizileri üzerine yaptıkları denemeleri ve icatlarını yeni imler, çeşitli şema, ebced, harf ve

rakamlarla göstermişlerdir.

XIII. yüzyılda sistemci ekolün kurucusu Safiyyüddin el-Urmevî, Doğu müzik dünyasında büyük önem taşıyan buluşlarını, geliştirilmiş ebced sistemiyle Kitâbü'l-Edvâr ve Şerefiyye adlı eserlerinde açıklamıştır. Bir sekizliyi on yedi sese bölerek bunların her birini ayrı harf ya da harf birleşimiyle tesbit etmiş, müzik sanatına ait makam, ritim, tellerin ve dizilerin düzenlemesi, sözlü parçaların özellikleri gibi birçok konuyu çeşitli görsel yazım metotlarıyla ayrıntılı biçimde ve örnekleriyle göstermiştir. Urmevî'de perdelerin adları yine eski tarzda Fârâbî'de olduğu gibi parmak baskıları şeklindedir. Günümüz müzikoloji biliminde, Urmevî'nin müzik yazılarını çağdaş makam sistemine uyarlama çalışmaları mevcuttur. Bu arada çeşitli kitaplarda bu müziğin farklı makam düzeni çerçevesinde açıklandığı görülmektedir. Bu farklılık, Ortaçağ bilginlerinin müzik yazısında belli bir ses yüksekliğini değil, sesler arasındaki aralıkları göstermek istemelerinden kaynaklanmaktadır.

Abdülkādir-i Merâgī, Safiyyüddin el-Urmevî'nin teorisini esas alarak müzik yazısı alanında çeşitli yöntemleri kullanmıştır. Merâgī, Urmevî'nin sistemini geliştirip pratik müzikte / icrada mevcut olan yirmi dört şubeyi bir sistem olarak ebced yöntemiyle açıklamış, ebced yazısı dışında diğer yazı yöntemlerini de kullanmıştır. Ezgilerin hareketlerini harf, mızrap vuruşlarının çeşitliliğini ise özel çizgi imleriyle açıklamıştır. Müziğin gerçek seslendirilmesine yakınlığını sağlamak için ezgi örneklerinde birkaç saptama yöntemini bir araya getirmiştir. Sesleri ebcedle, her bir sesi simgeleyen harfin üzerinde parçada kullanılan sözlerin hecelenmiş şeklini ve aralıkların adlarını kısaltılmış şekilde harflerle, ayrıca rakamlarla oranları göstermiştir. Harfseslerin altındaki rakamlar sesin süresini, usulün adını ve ritmini belirleyen sözcükler ise (atanin) uygulanan ritmi ve tempoyu göstermektedir. Bütün bu ayrıntılar daha önce meşk usulüyle müziği öğrenmiş icracı için faydalı bir hatırlatmaydı. Doğu Türk müziğinde önce eser kulaktan meşkedilerek öğrenilir, sonra yazıya bakarak hatırlanır; Batı müziğinde ise daha önce hiç duyulmayan bir eser notaya bakarak öğrenildikten sonra ezbere çalınır.

XV. yüzyılda müzik yazısında yeni yöntemin kullanıldığı görülür. Önceleri ses dizileri ve tellerin üzerindeki perdeler parmak adıyla ya da ebced

harfleriyle şemalarda gösterilirdi. Sonra ise, perdeler sadece makam adıyla isimlendirilmeye başlandı. Bu yöntemin başlangıcı XIV. yüzyılda kaleme alınan Kenzü't-tuḥaf'ta görülmektedir. Fakat XV. yüzyıldan itibaren Yûsuf Kırşehrî, Bedr-i Dilşâd, Hızır b. Abdullah, Seydî, Lâdikli Mehmed Çelebi ve diğer edvâr yazarları teori ve icra kuramlarını "makam, âvâz / âvâze, terkîb" adlarını kullanarak açıkladılar. Bu döneme ait diğer değişiklik, edvâr kitaplarında makam dizilerinin aralıklarının matematiksel tarzda nâdiren gösterilmesi, makamların sadece ağırlıklı sesleriyle kabaca anlatılması veya hiç anlatılmaması, yine makamların duygusal / estetik yönlerine ağırlık verilmesiydi.

XVII. yüzyıl, müzik yazısı tarihinde önemli bir aşama sayılabilir. Polonya asıllı Ali Ufkî Bey (Albert Bobowski), 1650 yılında yazdığı Mecmûa-i Sâz ü Söz adlı eserinde sağdan sola doğru yazılan özel bir Batı müziği nota sistemiyle 550 civarında eseri (türkü, varsağı, yelteme vb.) yayımlamıştır. Bu çalışma Batı notasının Türk müziğinde kullanıldığı ilk örnek olmuştur. Fakat bu yöntem de diğer müzik yazıları gibi Türk müziğinde yaşamadı. XVII. yüzyılın diğer önemli müzik bilgini Moldova Prensi Dimitri Kantemir'dir (Kantemiroğlu). Kantemiroğlu, geliştirdiği nota sistemiyle 350 dolayında peşrev ve saz semâisinin belgelenmesini sağlamış, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât adlı eseriyle dönemine ait makam ve usuller hakkında geniş bilgi vermiştir. Kantemiroğlu ezgileri harflerle, süreleri ise rakamlarla göstermiştir. Onun müzik yazısını ebced yazısından ayıran önemli özellik, harflerin ebced düzenine göre değil perde adlarını çağrıştıracak biçimde seçilmiş olmasıdır. Bu sebeple Kantemiroğlu'nun müzik yazısını bir çeşit ebced notası diye adlandırmak yanlıştır, onun notası bir harf ya da kısaltılmış perde adlarıdır. Bu arada Galata Mevlevîhânesi şeyhi Nâyî Osman Dede, Kantemir yazısına benzer bir çeşit harf yazısını geliştirmiştir.

Türk mûsiki yazısı tarihinde III. Selim döneminin önemli bir yeri vardır. III. Selim'in emriyle Abdülbâki Nâsır Dede ve Hamparsum Limonciyan birer müzik yazısı sistemi geliştirerek hükümdara sunmuşlardır. Abdülbâki Nâsır Dede ebced yazısını gününe uyarlamış ve bazı besteleri Tahrîriyye adlı eserinde toplayarak bunların yok olmasını önlemiştir. Ancak Abdülbâki Nâsır Dede'nin müzik yazısı beklenen rağbeti görmemiş, Hamparsum'un

kendi adıyla anılan yazı sistemi, gerek öğrenimde gerek uygulamadaki kolaylığı

sebebiyle geniş ölçüde benimsenmiş ve Batı notası yerleşinceye kadar XIX. yüzyıl boyunca kullanılmış, bu yüzyıldan itibaren yaygınlaşarak binlerce Türk müziği eserinin zamanımıza intikalini sağlamıştır. Günümüzde de bilinen ve kullanılan bu sistem, Ortaçağ Avrupası'nda kilise ve manastırlarda müzik icra edilirken ezginin iniş-çıkışlarını göstermek amacıyla güftelerin üzerlerine konulan işaretlere (neu-ma) benzeyen yedi işaret üzerine kurulmuştur.

Türk müziğinin yazımında Avrupa nota yazısına geçiş II. Mahmud dönemine rastlar. Bu geçiş geleneksel müziğin yazım sorunlarının yok edilmesi anlamına gelmemiştir. Türk müziğinin yeni notalama sistemine uygulanması Rauf Yektâ Bey, Hüseyin Sadeddin Arel, Mehmet Suphi Ezgi, Salih Uzdilek, Mustafa Nezih Albayrak Gültekin Oransay, Ekrem Karadeniz ve diğer müzikologların yeni Türk müziği sistemi üzerindeki çalışmaları ile bağlantılıdır. Avrupa müziğine has olan on iki eşit perdeli sekizlinin çerçevesine 24, 41 (diğer rakamlar da mevcut) eşit olmayan perdeli dizilerin sıralanması, yeni sistemlerin Türk müziğini ne derecede gerçeğe yakın bir şekilde yansıttığı, makamların özel seslerini gösteren yeni imlerin eklenmesi ve şekilleri, geleneksel müziğe özgü aralıkların yazıda doğru saptanması, müzik yazısını etkileyen ve yazım türünden etkilenen birçok diğer Türk müziği problemleri günümüzde de araştırma ve tartışma konusudur.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, III, 137; Abuşka Lûgatı veya Çağatay Sözlüğü (haz. Besim Atalay), Ankara 1970, s. 31-33; Süleyman Efendi, Lugat-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî, İstanbul 1298, s. 45; Radloff, Versuch, I, 213-214; Ahmet Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul 1968, s. 137; Mahmut Ragıp Gazimihal, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 25-26; Tanksuknamei İlhan der Fünunu Ulûmu Hatai Mukaddimesi (trc. Abdülbaki

Gölpınarlı), İstanbul 1939, s. 24; Safiyyüddin el-Urmevî, Kitâbü'l-Edvâr, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3651, vr. 47b; Abdülkādir-i Merâgī, Risâle-i Fevâʾid-i ʿAşere, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3651/2, vr. 70b; a.mlf., Câmiʿu'l-elḥân, Bodleian Library, Marsh, nr. 282, vr. 135a-b; Ali Ufkî Bey, Mecmûa-i Sâz ü Söz (nşr. Şükrü Elçin), İstanbul 1976, s. 19; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (haz. Yalçın Tura), İstanbul 2001, II, 463; ayrıca bk. hazırlayanın girişi, I, s. XLI-LVI; H. Rieman, Dictionnaire de musique, Paris 1931, s. 928-929; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1953, V, 526-535; Mahmut Gazimihal, Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız, Ankara 1975, s. 19-20, 23; Murat Bardakçı, Maragalı Abdülkadir, İstanbul 1986, s. 55-86; a.mlf., "Ayalgu", Focus, sy. 3, İstanbul 1995, s. 89; Mehmet Nuri Uygun, Safiyyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbü'l-Edvârı, İstanbul 1999, s. 216-247; Gülay Karamahmutoğlu, "Hamparsum Limonciyan ve Nota-(lama) Sistemi", Müzik ve Bilim, sy. 1 (2004) (http://www.muzikbilim.com); Öztuna, TMA, II, 96-100; Suraya Agayeva, "Not Yazısı", Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakü 1983, VII, 297-298; "Müzik Yazıları", Müzik Ansiklopedisi, Ankara 1991, III, 876, 890-948; Muzıkalnıy Entsıklopediçeskiy Slovar, Moskova 1990, s. 130, 281, 376, 386, 594.

Süreyya Agayeva

NOTER

Bazı Batı dillerinde ve günümüz Türkçe'sinde kullanılan noter (Fr. notaire) kelimesinin aslı "not tutan, süratli yazı yazan" anlamındaki Latince notariidir. Hukuk güvenliğini sağlamak ve anlaşmazlıkları önlemek amacıyla belirli işlemleri belgelendirme, belgelerin sûretlerini onaylama vb. işlerle görevli olan noterin işlevini yerine getiren kimseler için fıkıh literatüründe kâtib-i adl, kâtibü'l-adl, kâtibü'l-vesâik, müvessik gibi terimler kullanılmıştır. Kâtib-i adlin temel görevlerini, "yazılı bir belgeyi yazım kurallarına ve hukukun aradığı şart ve niteliklere uygun biçimde tanzim etme" ve "ispat vasıtası olarak mahkemeye sunulan bir belgenin içeriği hakkında şahitlik etme" şeklinde iki noktada toplamak mümkündür.

İslâmiyet'ten önce okuma yazma bilenlerin sayısının az olduğu Arap toplumunda sınırlı da olsa yazı dinî ve edebî hayatta, kabileler arası antlaşmalarda ve günlük muamelelerde kullanılıyordu. Kur'ân-ı Kerîm'in (el-Bakara 2/282; el-Kalem 68/1; el-İnfitâr 82/11; el-Alak 96/1-5) ve Hz. Peygamber'in tavsiye ve teşvikleri neticesinde İslâm toplumunda kısa zamanda okuma yazma bilenlerin sayısında büyük bir artış meydana geldi. İslâmiyet'in başlangıcından itibaren yazı, müslümanlar tarafından dinî bildirimlerin ve ilmî birikimin tesbit ve neşir vasıtası olması yanında siyasî ve idarî tasarrufların disiplin altına alınması ve hukukî muamelelerden doğan kişisel hakların korunması amacıyla geniş biçimde kullanılmıştır. Resûl-i Ekrem zamanından beri hukukî işlemleri yazıyla belgeleme geleneğinin bulunduğunu ifade eden Serahsî, Resûlullah'ın siyasî, idarî, hukukî vb. alanlarda kâtiplerine kaydettirdiği bazı yazılı belgeleri bu konuda örnek olarak göstermektedir (el-Mebsûṭ, XXX, 168-169). Yine tabakat kitapları başta olmak üzere ilgili kaynaklarda Hulefâ-yi Râşidîn döneminde idarî tasarrufların ve hukukî muamelelerin yazıyla tesbit edildiği belirtilmekte ve Medine'de akidleri yazıya geçirip belgelendiren Abdullah b. Erkam, Alâ b. Ukbe, Mugīre b. Şu'be, Husayn b. Nümeyr, Hârice b. Zeyd, Talha b. Abdullah gibi kimselerin isimleri zikredilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de haksız kazanç elde etmekten kaçınılması, borç ilişkisinde dürüst davranılması, verilen söze uymada hassasiyet gösterilmesi

istenmiş (el-Bakara 2/ 177; el-Mâide 5/1; el-İsrâ 17/34-35), bununla birlikte yükümlülüğünü yerine getirmeyen, borcunu inkâr eden veya araya zaman girdiği için borcunun miktarını, vadesini unutan borçluların bulunabileceği ihtimaline binaen borç ilişkisinin ispatını kolaylaştıran tedbirlerin alınması üzerinde önemle durulmuştur. Bir bakıma noterlik müessesesinin esaslarını ortaya koyduğu görülen Bakara sûresinin 282. âyetinde, ileride meydana gelebilecek ihtilâfların

önüne geçme ve bu arada meşrû olmayan akidlerin yapılmasını engelleme amacıyla borç münasebetlerinin titiz biçimde kayda geçirilmesi ve tevsik edilebilir hale getirilmesi istenmiştir. Ancak fıkıh âlimlerinin büyük çoğunluğu bu âyette yer alan "yazın, yazsın, şahit bulundurun" şeklindeki emirlerin vücûba değil nedb ve irşada delâlet ettiği kanaatine varmış, dolayısıyla kişiler arasındaki hukukî muamelelerin yazıyla belgelenmesinin hükmünün mendup veya câiz olduğunu, ayrıca kâtiplik ve şahitlik yapacak kimselerin çokça bulunduğu bir toplumda bu iki görevin ifasının fertler bakımından mendup, toplum bakımından ise farz-ı kifâye olduğunu belirtmişlerdir.

Noterliğin Kurumlaşma Süreci. Kur'ân-ı Kerîm'de hukukî muamelelerle ilgili belgelerin âdil şahitler huzurunda düzenlenmesinin ispat açısından önemine işaret edildiğinden (el-Bakara 2/282) İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren yazılı bir belgede genellikle onu kaleme alanın ve yazılması esnasında şahit olarak bulunanların isimleri kaydediliyordu. Kadılar da başka sebepler yanında bu geleneği dikkate alarak duruşma işlemleri hakkında yüklenme şahitliği (şehâdetü't-tahammül) yapmaları için âdil olduklarından şüphe edilmeyen kişileri şahit diye bulunduruyor ve isimlerini mahkeme kararının altına yazıyordu. İslâm'ın ilk dönemlerinde müslümanların tamamı âdil olarak kabul edilirken II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru yalancı şahitlerin ortaya çıkması, kadıları bir yandan davada şahit gösterilen kişilerin âdil olup olmadığını araştırmaya mecbur etmiş, öte yandan bazı kadıları yüklenme şahitliği yapmak üzere sınırlı sayıda dâimî şahit tayin etmeye yöneltmiştir. Tesbit edilebildiği kadarıyla dâimî şahit uygulamasını Mısır'da 174-177 (790-793) yılları arasında ikinci defa kadılık görevine getirilen Mufaddal b. Fedâle, Irak'ta ise 246'da (860) Bağdat'ın doğu tarafı kadılığına tayin edilen İsmâil b. İshak el-Cehdamî başlatmıştır. Mısır'da bu yöndeki ilk uygulamanın kökleşmesi için özel

gayret gösterenler arasında 177-184 (793-800) yılları arasında kadılık yapan Muhammed b. Mesrûk el-Kindî ile 185'te (801) kadı tayin edilen Abdurrahman b. Abdullah el-Ömerî zikredilir. Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye adlı eserinde (s. 59, 67) şahitleri tayin ve azletme görev ve yetkisinin kadılara ait bulunduğunu ve şahitlerin mezâlim mahkemelerinin bir unsuru olduğunu ifade ettiği halde Edebü'l-ḳāḍî adlı eserinde (II, 56-57) Basra kadısı İsmâil b. İshak'ın yukarıda sözü edilen uygulamasının halen devam ettiğini belirttikten sonra şahitlik görevini sınırlı sayıda dâimî şahitlere tahsis edip bunların dışında kalanların şahitliğinin dinlenmemesinin naslara ve ilk dönem uygulamalarına aykırı sayıldığını vurgulamıştır. Daha sonra gelen Şâfiî fakihleri Mâverdî'nin bu görüşüne aynen katılmışlar, Hanbelî fakihleri de bu görüşü benimsemişlerdir. Ancak Mâlikî fakihlerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Bakara sûresinin 282. âyetini tefsir ederken belge tanziminin ve şahitlik görevinin farz-ı kifâye olduğunu, bu sebeple içinde bulunduğu bölge (Endülüs) halkının, şahitliği kamu görevi olarak telakki ettiğini, bu görevin halife veya nâibinin maaşla tayin ettiği dâimî şahitler tarafından ifa edildiğini kaydetmiştir. Yine Mâlikî fakihlerinden Mevvâk (ö. 897/ 1492), kendi zamanında İfrîkıye'de ve başka bölgelerde kitâbet ve şahitliği yüklenme görevlerinin tayin edilen kişiler tarafından sürdürüldüğünü belirtmiştir.

E. Tyan, C. Cahen, J. Schacht, W. Heffening, Adam Mez, Münîr el-Aclânî, İsâm Muhammed Şebârû gibi araştırmacılar, kadılar tarafından tayin edilen sınırlı sayıdaki dâimî şahitlerin başka görevler yanında noterlik görevini de ifa ettiklerini, dolayısıyla İslâm toplumunda noterlik mesleğinin bu dâimî şahitlerden doğduğunu ileri sürmüşlerdir. Kāsımî, Zühaylî gibi âlimler ise dâimî şahitlerin özellikle III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda maaşlı olarak kamu hizmeti yaptıklarını, "sâhibü'l-mesâil" (şahitlerin âdil olup olmadığını araştırıp soruşturan memur), "şühûdü'l-hâl" (yargılamaları izleyip mahkeme kararının altına imzası konan şahitler) adıyla ve diğer bazı adlarla idarî görevler ifa ettiklerini kabul etmekle birlikte bunların görevleri arasında noterliği zikretmemişlerdir. Tarih ve tabakat kitaplarında da dâimî şahitlerin âlim oldukları ve yukarıda belirtilen görevlerde istihdam edildikleri belirtilmekte, fakat bunların noterlik görevini yaptıkları açıkça ifade edilmemektedir. Bununla birlikte özellikle Mâlikî fıkıh kitaplarında şühûdun noterlik görevi yaptığını gösteren bazı kayıt ve ifadelere rastlamak mümkündür. Mâlikîler'den Burhâneddin İbn Ferhûn (Tebṣıratü'l-ḥükkâm, I,

44, 282) ve Hanefîler'den Alâeddin et-Trablusî (Muʿînü'l-ḥükkâm, s. 22, 93) "kâtibü'l-vesâik" ve "hat" (yazılı delil) konularını şahitlik bölümünde inceleyerek noterliğin şahitlikle yakın ilgisine dikkat çekerken Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Ali b. Ahmed el-Adevî ve Ahmed b. Muhammed es-Sâvî gibi Mâlikî fakihleri "eş-şühûd el-müvessikūn" (belge yazan şahitler, yargılamaları takip ederek mahkeme kararlarının altına imza atan şahitler) tabirini kullanmışlar, bazı Şâfiî fıkıh âlimleri ücret verilmedikçe şahidin belge yazmaya mecbur edilemeyeceğini belirterek bir kısım şahitlerin belge tanzim etme görevinin bulunduğuna işaret etmişlerdir. Ayrıca Hanefî mezhebi kitaplarında yazılı delil konusu daha ziyade "şehâdet" ve "kazâ" bölümlerinde incelenmekte, "hattü'ş-şâhid"in ispat açısından mahkemede düzenlenen belgelerle aynı hukukî değere sahip olduğu, dolayısıyla şahitlikle belge düzenleme işinin yakın ilişki içinde bulunduğu ifade edilmektedir. Mağrib ve Horasan'da "şehâdet" yerine "adâlet", "şühûd" yerine "udûl" terimleri kullanılmıştır. Bu iki terim dışında Endülüs'te noter için "kâtibü'l-vesâik, müvessik, vessâk, vesâikī, sâhibü'l-vesâik", noterlik için "kitâbetü'l-vesâik, hıttatü'l-vesâik"; Doğu İslâm dünyasında noter için "şürûtî, şurrât, kâtibü'ş-şürût, sakkāk, kâtibü's-sukuk", noterlik için "kitâbetü'ş-şürût, kitâbetü vesâik, kitâbetü's-sak" gibi tabirlerin kullanıldığı görülmektedir.

Fıkıh âlimleri yazının yazıya benzeyebileceği, yazılı belgenin tahrif edilebileceği, bazı belgelerin müsvedde veya taslak halinde kaleme alınmış olabileceği gibi gerekçelerle yazılı belgenin ispat vasıtası olabilmesi için ikrarla veya âdil şahitlerin şahitliğiyle pekiştirilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu sebeple uygulamada hukukî muamelelerle ilgili belgeler için âdil şahitler bulunduruluyordu. Ancak XVIII. yüzyıldan itibaren fıkıh âlimleri, belgeyi düzenleyen kimseyi veya düzenlenmesi esnasında hazır bulunan şahitleri ispat esnasında tekrar bulundurmanın güçlüğünü göz önüne alarak tahrif ihtimali olmayan bazı yazılı belgelerin tek başına ispat için yeterli olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Mecelle'nin 1738 ve 1821. maddeleri bu görüş doğrultusunda düzenlenmiş, bunları ihtiva eden "Beyyinât ve Tahlîf" ve "Kazâ" kitapları 1876 yılında yürürlüğe girmiştir. Mecelle Komisyonu'nun bu iki maddenin açıklaması mahiyetinde "Bilâ Beyyine Mazmunuyla Amel Olunacak İʿlâmât ve Senedâtın Suver-i Tanzîmi" adıyla hazırladığı yönetmelik 1879'da kabul edilmiştir. Ayrıca Mecelle'nin adı geçen kitapları kabul edildikten sonra belge düzenleme ve

tasdik işlerinin bir merci tarafından yapılması gereği duyulmuş, Fransız Noter Kanunu'ndan tercüme edilerek hazırlanan "Mukāvelât Muharrirleri Nizamnâmesi" aynı yıl yürürlüğe konulmuştur. Batı usulü tanzim, tasdik ve tescil işlerini Türkiye'ye getiren ve noterlik mesleğinin nüvesini

oluşturan bu yönetmelik gelişen hukukî ihtiyaçlara cevap veremediğinden 1913'te kabul edilen, "Kâtib-i Adl Kānûn-ı Muvakkati" isimli geçici kanunla yürürlükten kaldırılmıştır. Bu dönemde şer'iyye mahkemelerinin görevleri arasında kalmış bulunan vasiyet, hibe, vekâlet, vakıf gibi hukukî muamelelerle ilgili hüccetleri tanzim, tasdik ve tescil işleri de 1924 yılında kâtib-i adllere devredilmiştir. 1929'da çıkarılan bir kanunla kâtib-i adle noter, Kâtib-i Adl Kanunu'na da Noter Kanunu adı verilmiştir. Çağdaş İslâm ülkelerinde noter için "kâtibü'l-adl, el-kâtibü'l-adl, kâtibü'l-ukūd, müvessiku'l-ukūd, müvessiku'l-hukūk" gibi tabirler kullanılmaktadır.

I. (VII.) yüzyılın ilk yarısından itibaren İslâm coğrafyasının genişleyip müslümanların çeşitli kültür ve medeniyetlere mensup topluluklarla yakın temas içine girmesi ve şehirleşmenin hızlanmasıyla birlikte kişiler arası hukukî muamelelerin sayısında artışlar olmuş, bunların yazıya geçirilmesine eskisinden daha fazla ihtiyaç duyulması noterlik mesleğinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, ayrıca kadıları da mahkeme kararlarını yazılı hale getirmeye ve zabıt kâtibi tayin etmeye yöneltmiştir. Tabakat kitapları ve tarih kaynakları, Emevîler döneminde Mısır'da 40 (660) yılında kadılığa tayin edilen Süleym b. Itr'ın, Kûfe'de 120'de (738) kadılığa getirilen Abdullah b. Şübrüme'nin mahkeme kararlarını yazıya geçirme uygulamasını başlattığını nakletmektedir. Bu gelişmeler karşısında fıkıh âlimleri belge düzenleme yetkisine sahip olanların uymaları gereken kuralları teorik olarak tartışmaya başlamış, böylece "ilmü'ş-şürût" (belge düzenleme esasları ilmi) denilen bilim dalı ortaya çıkmıştır. "İlmü'l-vesâik ve's-sicillât, ilmü ezkâri'l-hukūk, ilmü's-sakk" olarak da anılan ilmü'ş-şürût konusunda uzman olan âlimlere "ehlü'ş-şürût, şürûtî" gibi adlar verilmiştir. Kaynakların Ebû Hanîfe'yi öncü olarak gösterdiği bu ilim dalıyla ilgili olarak Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî fakihleri tarafından, mahkemelerde belge düzenlenme yetkisi bulunanların ve noterlerin mesleklerini icraları esnasında faydalanabilecekleri pek çok eser kaleme alınmış ve bu alanda zengin bir literatür oluşmuştur (bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT).

Noterde Aranan Nitelikler. Yazılı bir belgeyi yazım kurallarına ve hukukun aradığı şartlara uygun biçimde tanzim etme yanında ispat vasıtası olarak mahkemeye sunulan bir belgenin içeriği hakkında şahitlik etmenin özel bir yetenek ve ehliyet gerektirdiğini dikkate alan fıkıh âlimleri, Bakara sûresinin 282. âyetine sık sık atıfta bulunarak noterde bulunması gereken niteliklerin kadıda arananlara yakın olduğunu belirtmişler ve kitâbet, ilim, adalet vasıfları üzerinde durmuşlardır. Yukarıdaki âyette borç ilişkisini kayda geçiren kimsenin "kâtip" olarak isimlendirildiğini dikkate alan fıkıh âlimleri noterin güzel yazı yazmayı ve yazım kurallarını iyi bilmesi, sözleşme metinlerini okunaklı ve hatasız bir şekilde kaleme alması gerektiğini, güzel yazı bilmeyen kimsenin noterlik mesleğini icra edemeyeceğini ifade etmişlerdir. Tabakat kitaplarında noterlerin hayat hikâyeleri anlatılırken onların üstün meziyetleri arasında kendi zamanlarında en güzel yazı yazan kimseler oldukları da zikredilmiştir. Noterlik görevini üstlenecek kişinin fıkhı ve özellikle hukukî muamelelerle ilgili hükümleri de bilmesi gerekir. Zira noter sadece kâtiplik yapan bir kimse değil aynı zamanda hukukçu kimliğiyle taraf veya tarafların iradelerini dikkate alarak belgeleri hukukun aradığı şart ve niteliklere uygun biçimde düzenleyen görevlidir. Yine kaynaklarda noterlerin birer fakih oldukları, hatta bazı noterlerin kadı ve müftülük gibi fıkıh bilgisini gerektiren görevlere tayin edildikleri belirtilmektedir. Noter aynı zamanda düzenlediği belgenin şahidi olduğundan şahitte aranan niteliklere sahip olması gerekir. Bunların başında ise adalet vasfı gelmektedir (et-Talâk 65/2).

Noterlerin Tayin ve Azilleri. Mâlikî mezhebine ait kaynaklarda "hıttatü'l-vesâik" diye anılan noterlik devletin yürüttüğü görevler arasında sayılmakta ve devlet başkanının bir şehirde noterlik görevini ifa etmek üzere bir veya iki kişi tayin edebileceği belirtilmektedir. Bu anlayışın neticesi olarak Mâlikî mezhebinin yürürlükte bulunduğu ülkelerde ve özellikle Endülüs'te noterlik mesleğinin serbest olarak değil resmî şekilde icra edildiği, devlet memuru olduğunu göstermek için notere "sâhibü'l-vesâik" adı verildiği görülmektedir. İbn Haldûn kadıların noterleri tayin etme, denetleme ve görevini kötüye kullananları vazifeden uzaklaştırma yetkisine sahip bulunduğunu, noterlik mesleğinin yargıya tâbi olarak icra edildiğini yazmaktadır. Şâfiî fakihleri de kadıların noterleri tayin etme ve görevden alma yetkilerinin olduğunu ve kendilerine beytülmâlden maaş

ödenebileceğini kaydetmiştir. Fakat bunlar hizmetleri karşılığında ücretlerini halktan alacaklarsa, rekabet ortamı oluşturup halkın bu hizmetten daha rahat yararlanmasını sağlamak üzere ehliyet sahibi olan herkese bu mesleği icra edebilme izninin verilmesi gerekir. Hanbelîler'in bu husustaki görüşleri Şâfiîler'inkine yakındır. Hanefî mezhebinin yürürlükte bulunduğu ülkelerde ve özellikle Osmanlı Devleti'nde noterlik mesleği serbest olarak icra edildiği gibi bizzat kadılar, nâibler ve mahkeme kâtipleri tarafından da bu hizmetin sunulduğu görülmektedir.

Noterin Görev ve Yetkileri. Noterin aslî görevi sözleşmelerin şahidi olmak, bunları kaleme almak ve gerektiğinde sözleşmelerin içeriği hakkında mahkemede şahitlik yapmaktır. Noter bey', icâre, nikâh, vasiyet, miras, şirket gibi her türlü hukukî işlemi düzenleme yetkisine sahiptir. Nikâh akdiyle ilgili belge düzenlemesi sebebiyle bazı bölgelerde notere "akkādü'n-nikâh" adı verilmiştir. Noterin kaleme aldığı belgelere "kitab, vesîka, hüccet, sened, ahd, zikr, sak" gibi adlar verilmiştir. Noter kendisinden sözleşme düzenlemesini isteyen herkese bu hizmeti sunabilir; ancak tanımadığı kişilerin taleplerine açık kimlik ve adreslerini öğrendikten sonra cevap verir ve uygun olmayan talepleri geri çevirir. Ayrıca ihtiyaca göre nüsha adedini belirler. Bazı kaynaklarda Endülüs ve Mısır'da bazı noterlerin emîr, vali gibi yüksek mevkilerde görev yapan kişilerin sözleşmelerini yapmak üzere tayin edildikleri kaydedilmektedir. Yine bazı kaynaklarda noterlere ek görev olarak fetva, şurta, kaza, zabıt kâtipliği gibi görevlerin verildiği, bazı noterlerin ise doktorluk, ticaret gibi noterlik mesleğiyle bağdaşmayan işler yaptıkları nakledilmektedir.

Noterlik Mesleğinin Önemi. Noterlik toplumda en çok rağbet edilen mesleklerden biriydi. Noterliğin Endülüs gibi bazı bölgelerde devlet görevlerinden biri olması bu konuda en önemli faktör sayılabilir. Tarihçiler mesleğinde üstün başarı gösteren noterlerin isimlerini vali ve diğer yüksek mevkilerde görev yapanlar gibi gelecek nesillere duyurulmaya lâyık görmüşler ve kitaplarında noterlere önemli bir yer ayırmışlardır. Noterlerin itibar ve nüfuzlarının artmasında onların daha ziyade devletin üst kademelerinde görev yapanların yanlarında bulunmalarının ve onlardan faydalanmalarının payı büyüktür. Nitekim noterler "bitânetü'l-kādî" ve "ihvânü'l-kādî" olarak tanınıyordu. Az da olsa bazı noterlerin bu konumlarını istismar ederek görevlerini kötüye kullandıkları, dolayısıyla

halkın şikâyetlerine mâruz kaldıkları da bir gerçektir. Görevini kötüye kullanan noterleri cezalandırmak isteyen kādılkudâtların da onları koruyanlarının muhalefetiyle karşılaştıkları bilinmektedir. Noterliğin itibar görmesinin diğer bir sebebi bol gelir getiren bir meslek olmasıdır. Kaynaklarda

bazı noterlerin bu sayede büyük servet sahibi oldukları nakledilmektedir.

Noterlerin Hizmet Mekânı. Noterlerin mesleklerini icra ederken belirli bir yeri büro olarak kullanma mecburiyeti bulunmamaktadır. Kaynaklarda noterlerin müşterileriyle daha ziyade camilerde, cami önlerinde, evlerinde, mahkemelerde, şehrin bir kapısında buluşarak bu hizmeti icra ettikleri belirtilmektedir. Süyûtî noterlerin önceleri evlerinde noterlik hizmetini sunduklarını ve 635 (1237-38) yılında Şam'a kadı tayin edilen Şemseddin Ahmed el-Cûnî'nin şehirde noterlere "merkez" adıyla bürolar ayırdığını, Mısır'da noterlerin mesleklerini icra ettikleri yerlere "hanut" dendiğini kaydetmektedir (Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 462). İbn Haldûn da noterlerin "dükkân, mastaba" diye adlandırılan bürolarda müşterilerine bu hizmeti sunduklarını belirtmektedir.

Noterlerin Maaş ve Ücretleri. Fıkıh âlimleri, kamu hizmeti olduğu için belge yazımının parasız ve karşılıksız olması ve bu hizmeti ifa edenlere beytülmâlden maaş ödenmesi gerektiği hususunda görüş birliğine varmışlar, beytülmâlde bu hizmetin ifası için ödenek bulunmaması durumunda bu hizmeti resmen veya serbest şekilde icra edenlerin müşterilerinden ücret alıp alamayacakları hususunda ise farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Çok az sayıdaki fakih, ibadet niteliği taşıyan bir kamu hizmeti sayıldığı için belge tanzimi karşılığında ücret alınmasının câiz olmayacağını ileri sürmüştür. Buna karşılık fakihlerin çoğunluğu zamanının tamamını bu işe ayıran kişinin ücret almamasının onun zararına olacağını, halbuki âyette, "Ne kâtib ne de şahit zarara uğratılsın" buyurulduğunu belirterek belge tanzimi karşılığında ücret alınmasının câiz olduğunu kabul etmişlerdir. Bunlara göre noterle müşterileri arasındaki ilişki bir icâre akdi (hizmet akdi) ilişkisidir. Noterle müşterileri yapılan işi ve ücreti önceden belirleyebilir. Ücret önceden belirlenmemişse noter misil ücreti (rayiç bedeli) hak eder. Fıkıh âlimleri, noterlik ücretlerinin tesbiti ve ücretin hangi taraftan alınacağıyla ilgili bazı kriterler ortaya koymuşlar, ücretlerin

yükselmemesi için yeterli fıkıh bilgisine sahip kabiliyetli ve tecrübeli kişilere belge düzenleme izni verilmesi gerektiğini kaydetmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, VI, 222; Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş, Kahire 1953, s. 273; Belâzürî, Fütûḥ, Beyrut 1377, s. 660-661; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, IV, 161; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 12; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât, s. 386, 389, 394, 420, 421, 422, 428, 436, 549; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 484-485, 535; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ḳuḍâtü Ḳurṭubâ (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1372, s. 115, 134, 168; İbnü'l-Faradî, Târîḫu'l-ʿulemâʾ ve'r-ruvât li'l-ʿilm bi'l-Endelüs, Kahire 1408/1988, I, 17, 24, 28; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Kahire 1909, s. 59, 67; a.mlf., Edebü'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1392/1972, II, 56-57; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1357/1938, s. 49-50, 60; Şîrâzî, el-Mühez̠-z̠eb, II, 294; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, Bağdad 1356, s. 29; Serahsî, el-Mebsûṭ, XVI, 92; XXX, 167-209; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi'l-ḳādî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, III, 105; IV, 72-73, 405; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥḳâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 256; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 22, 43, 133, 139, 259, 263, 266, 294, 340, 544; V, 515; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VI, 272, 273; İbn Kudâme, el-Muġnî, IX, 73, 75, 155-160; İbn Ebü'd-Dem, Edebü'l-ḳażâʾ (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1404/1984, I, 329-330; II, 184; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1955, II, 492, 519, 537, 544, 600, 665, 688; Şehâbeddin el-Karâfî, ez̠-Z̠aḫîre (nşr. Muhammed Bû Hubze), Beyrut 1994, X, 152-153, 375, 376, 400, 401, 406; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IX, 1-6; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1314, IV, 207, 214; Necmeddin İbrâhim b. Ali et-Tarsûsî, el-İʿlâm bi-muṣṭalaḥi'ş-şühûd ve'l-ḥükkâm, Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 119, vr. 1a, 20a; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 186-188, 208; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1948, s. 48, 142, 146; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa‘d), Kahire 1406/1986, I, 44, 248, 282-285; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire, ts., s. 224-226; Kalkaşendî,

Ṣubḥu’l-aʿşâ, I, 63; III, 455, 462, 464; IV, 63; XII, 400, 401, 475, 487; Alâeddin et-Tarablusî, Muʿînü’l-ḥükkâm, Kahire 1393/1973, s. 22, 93; İbn Hacer, el-İṣâbe, Calcutta 1886, I, 297; II, 1186; a.mlf., Refʿu’l-iṣr ʿan Ḳuḍâti Mıṣr (Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât içinde), s. 587, 590, 610; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, V, 462; VI, 19; Mevvâk, et-Tâc ve’l-iklîl, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), VIII, 233-234; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ, Kahire 1305, s. 462; a.mlf., Cevâhirü’l-ʿuḳūd, [baskı yeri ve tarihi yok], II, 296; Şemseddin İbn Tolun, Ḳuḍâtü Dımaşḳ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Dımaşk 1956, s. 127-128; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü’l-muḥtâc, Kahire 1315, I, 33; X, 133, 150, 156, 267-269; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, IV, 390, 402, 450; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/ 1984, VIII, 251; Ali Dede Bosnevî, Muḥâḍarâtü’l-evâʾil ve müsâmerâtü’l-evâḫir, Bulak 1300, s. 64; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1949, IV, 201; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, VI, 367; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1046; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1287, II, 183-184; el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 28; IV, 166, 522, 528-529; VI, 386; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VII, 148; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl içinde), VII, 148; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, Bulġatü’s-sâlik li-Aḳrabi’l-mesâlik, Ebûzabi 1989, IV, 203; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, V, 435-437; VI, 92; Ziyâeddin Efendi, Sukuk-i Cedîd, İstanbul 1284, s. 5-10; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1296, IV, 355-361; V (1938), s. 165; Mecelle, md. 292, 1738, 1821; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 757; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye, I, 273, 276; İ. Hakkı Sunal - Nurettin Gürsel, Noterlik Mevzuatı ve Tatbikatı, Ankara 1953, s. 5-9; E. Tyan, Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman, Harissa-Liban, ts., s. 13-40; Sabri Şakir Ansay, Hukuk Yargılama Usulleri, Ankara 1960, s. 72-73; Ahmed Bekir, Histoire de l’École Mâlikite en Orient jusqu’à a la fin du moyen age, Tunus 1962, s.168-193; Mez, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye, I, 422; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 523; Ruhi Özcan, el-Ḥâvî fî şurûṭi’ṭ-Ṭaḥâvî (yüksek lisans tezi, 1972), Câmiatü Bağdâd, s. 15, 39,183-200; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, I, 211; J. Schacht, İslam Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 91, 199, 259-262; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü’l-ḥükm fi’ş-şerîʿa ve’t-târîḫi’l-İslâmî, Beyrut 1407/1987, II, 351-374, 395-406, 427-435; M. Mustafa el-A‘zâmî, Küttâbü’n-nebî, Riyad 1401/1981, s. 1 vd.; İsâm Muhammed Şebârû, el-Ḳażâʾ ve’l-ḳuḍât fi’l-

İslâm: el-ʿAṣrü'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1983, s. 45-46; M. Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 23, 27, 300, 307; Münîr el-Aclânî, ʿAbḳariyyetü'l-İslâm fî uṣûli'l-ḥükm, Beyrut 1985, s. 363-365; Emin Hacı, "Fatımî Mısırı'nda Adalet Kurumları", Sosyal ve Tarihî Bağlamı İçinde İslâm Hukuku (haz. Aziz el-Azme, trc. Fethi Gedikli), İstanbul 1992, s. 255-257; Ali el-Mehâmid, ʿAdâletü'ş-şâhid fi'l-ḳażâʾi'l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 47-60; Muhammed ez-Zühaylî, Târîẖu'l-ḳażaʾ fi'l-İslâm, Dımaşk-Beyrut 1415/1995, s. 248, 252, 267-268, 367, 404; Cl. Cahen, "A propos des Shuhūd", St.I, XXXI (1970), s. 71-79; Halit Ünal, "Şurut-Sükuk İslam Hukukunda Belge Tanzimi", Diyanet Dergisi, XXII/3, Ankara 1986, s. 25-31; W. Heffening, "Şâhid", İA, XI, 282; "Sak", Mv.F, XXVII, 47-48.

Fahrettin Atar

NOTH, Albrecht

(1937-1999)

Alman şarkiyatçısı.

Königsberg'de doğdu; Ahd-i Atîk uzmanı Martin Noth'un oğludur. Babasının II. Dünya Savaşı'nın ardından Bonn Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başlaması üzerine ailesiyle birlikte bu şehre taşındı. Liseyi burada bitirerek Freiburg im Breisgau'daki üniversitenin tarih bölümüne girdiyse de kısa bir süre sonra Bonn Üniversitesi'nin tarih bölümüne nakletti. Reinhard Elze'den tarihî kaynakları eleştirel bir şekilde kullanma metodunu öğrendi ve bunların Ortaçağ Avrupa tarihiyle ilgili olanlarından yeterince faydalanıldığına inandığı için bilgilerini farklı bir alana taşımak amacıyla Ortadoğu coğrafyasına yöneldi. Aynı zamanda Islamwissenschaft bölümünde şarkiyatçı Otto Spies'in talebesi oldu. 1964'te doktor unvanını kazandı ve hazırladığı tezle Bonn Üniversitesi'nin "üniversite ödülü"ne lâyık görüldü. 1965-1970 yılları arasında Deutsche Forschungsgesellschaft'tan burs aldı. 1970'te doçentliğini kazanıp Bonn'daki

Seminar für Orientalische Sprachen'de öğretim üyesi olarak göreve başladı ve bundan sonraki araştırmalarında İslâm tarihine eğildi. Ancak İslâm hukuku ve hadis alanlarıyla da toplumsal tarih bağlamında meşgul oldu ve çeşitli çalışmalar yayımladı. 1971-1980 arasında okulun Ortadoğu bölümünün yöneticiliğini yaptı. Bu arada 1973'te Kaliforniya Üniversitesi'nde (Los Angeles) misafir hoca sıfatıyla ders verdi. 1980'de Hamburg Üniversitesi'ndeki Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients'in Islamwissenschaft bölümüne tayin edildi. 1989'da San'a (Yemen) ve 1990-1991'de de Bordeaux (Fransa) üniversitelerinde misafir profesör olarak bulundu. 22 Şubat 1999'da Bonn'da öldü.

Noth çok sayıda yüksek lisans ve doktora tezi yönetti; ayrıca çeşitli bilimsel projelerde yer alarak gerek kendi araştırmalarıyla gerekse verdiği danışmanlık hizmetleriyle bunlara katkıda bulundu. 1970'li yıllarda

Deutsche Forschungsgesellschaft tarafından desteklenen, Ortadoğu İslâm ülkelerindeki müslüman ve müslüman olmayan azınlıkların durumu ve problemlerinin tarihî temelleri konusu üzerine düzenlenen projeyi Tilman Nagel ve diğer bazı araştırmacılarla birlikte yürüttü. 1975'ten itibaren Arapça ve Grekçe belgelerin neşrinin sorumluluğunu üstlendi. Tarihî Antropoloji Enstitüsü'nün hukuk geleneklerinin ortaya çıkışı ve seyri, çocukluk-gençlik-aile ve savaşta öldürme konularına yönelik projelerini yönetti. 1979-1987 arasında Alman Dışişleri Bakanlığı Kültür Bölümü'nün kendisine tevdi ettiği, Yemen'deki en eski Kur'an yazmalarının arşivlenmesi ve restorasyonu işini yürüttü. Ayrıca bir dünya tarihi dergisi olan Saeculum'un yardımcı editörlüğünü ve 1982'den itibaren önce Bertold Spuler ile birlikte kısa bir süre sonra da tek başına Der Islam dergisinin editörlüğünü yaptı.

Eserleri. 1. Heiliger Krieg und Heiliger Kampf im Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge (Bonn 1966). Doktora tezi olup İhsan Çatay tarafından Müslümanlık'ta ve Hıristiyanlık'ta Kutsal Savaş ve Kutsal Mücadele başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1999). 2. Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischen Geschichtsüberlieferung. 1. Themen und Formen (Bonn 1973). Doçentlik tezinin birinci bölümü olan eser Michael Bonner tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiş ve Lawrence I. Conrad'ın önemli bilimsel katkılarıyla yayımlanmıştır (The Early Arabic Historical Tradition: a Source-Critical Study, Princeton 1994).

Başlıca makaleleri. "Der Charakter der ersten grossen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit" (Isl., XLVII [1971], s. 168-199); "Die literarisch überlieferten Vertraege der Eroberungszeit als historische Quellen für die Behandlung der unterworfenen Nicht-Muslims durch ihre neuen muslimischen Oberherrn" (Studien zum Minderheitenproblem im Islam, Bonn 1973, s. 282-314); "Zum Verhaeltnis von Recht und Geschichte im Islam" (Saeculum, XXVI [1975], s. 341-346); "Die arabischen Urkunden der Normannenherrscher Süditaliens und Siziliens. Ein vorläufiger Überblick" (19. Deutscher Orientalistentag [ed. Wolfgang Voigt], Wiesbaden 1977, s. 567-571); "Die arabischen Dokumente Rogers II" (Urkunden und Kanzlei König Rogers II. Von Sizilien I [ed. Carlrichard Brühl], Köln-Wien 1978, s. 217-270); "Möglichkeiten und Grenzen

islamischer Toleranz" (Saeculum, XXIX [1978], s. 190-204); "Die Scharia, das religiöse Gesetz des Islam. Wandlungsmöglichkeiten, Anwendung und Wirkung" (Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen [ed. Wolfgang Fikentscher v.dğr.], Freiburg 1980 , s. 415-437); "Minderheiten als Vertragspartner im Disput mit dem islamischen Gesetz" (Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orientes. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag, Leiden 1981, s. 289-309); "Der Islam und die nicht-islamischen Minderheiten" (Der Islam in der Gegenwart [ed. Werner Ende - Udo Steinbach], München 1984, s. 527-538); "Heiliger Kampf Ğihād gegen die 'Franken'. Zur Position der Kreuzzüge im rahmen der Islamgeschichte" (Saeculum, XXXVII [Freiburg im Breisgau, 1986], s. 240-259); "Früher Islam" (Geschichte der arabischen Welt [ed. Ulrich Haarmann], München 1987, s. 11-100); "Gemeinsamkeiten muslimischer und orientalischer Hadit-Kritik-Ibn Gavzis Kategorien der Hadit-Faelscher" (Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident, Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag [ed. Udo Tworuschka], Köln-Wien 1991, s. 40-46); "Glaubenskriege des Islam im Mittelalter" (Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart [ed. Peter Herrmann], Göttingen 1996, s. 109-122); "Von der medinensischen 'umma'zu einer muslimischen Ökumene" (Der islamische Orient-Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg 1998, s. 81-134); "Schichten und Gruppen innerhalb der 'Umma'" (a.g.e., s. 135-151).

Noth ayrıca Hans Robert Roemer ile birlikte Bertold Spuler'in yetmişinci doğum yılı için çok sayıda yazarın makalesini ihtiva eden Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag adlı armağan kitabını (Leiden 1981) ve Jürgen Paul ile birlikte, bazı yazarların kaleme aldığı İslâm tarihi alanındaki çeşitli makalelerden oluşan Der islamische Orient-Grundzüge seiner Geschichte adlı eseri de (Würzburg 1998) neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 331-332; L. I. Conrad, "Albrecht Noth (1938-1999)", al-Usur al-Wusta, XI/2, Chicago 1999, s. 36-39; J. Paul, "Eine beeindruckende Forscherpersönlichkeit", Zenith-Zeitschrift für den Orient, I, Berlin 1999, s. 22-25; H. Motzki, "Zum Gedenken: Albrecht Noth (1937-1999)", WI, XL/1 (2000), s. 1-6; G. Rotter, "Nachruf auf Albrecht Noth (1937-1999)", Isl., LXXVII/1 (2000), s. III-VIII.

Hilal Görgün

NOUAKCHOTT

Moritanya İslâm Cumhuriyeti’nin başşehri

(bk. MORİTANYA).

NOYAN, Bedri

(1912-1997)

Bektaşîliğin Bâbâgân kolunun otuz altıncı dedebabası.

Asıl adı Salih Bedreddin olup şiirlerinde "Âşık Noyan" mahlasını kullanmıştır. Subay olan babası İsmâil Hakkı'nın görevi dolayısıyla bulunduğu Serez'de dünyaya geldi. Doğduğu yıl ailesi Türkiye'ye döndü. Manisa'da başladığı eğitimine babasının memuriyetine bağlı olarak değişik şehirlerde devam etti. 1931'de Samsun Lisesi'ni bitirip İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne

kaydoldu ve 1937 yılında buradan mezun oldu. Ankara Numune Hastahanesi'nde kulak burun boğaz dalında ihtisas yaptıktan sonra İstanbul'a dönüp Tıp Fakültesi'nde göreve başladı. 1946'da doçent oldu. Ancak 1951'de üniversiteden ayrıldı ve serbest hekim olarak çalışmaya başladı. 1987'de doktorluğu bıraktı. Kültürlü bir aile ortamında yetişen ve küçük yaştan beri edebiyata ilgi duyan Noyan lise çağlarından itibaren şiirle meşgul oldu. Türk tasavvuf büyüklerinin divanlarını okudu; Yûnus Emre, Hatâî ve Kaygusuz Abdal'ın şiirlerine nazîreler yazdı. Ayrıca Hasan Ragıp Baba'dan uzun süre mânevî eğitim aldı. 1958 yılında Bektaşîliğe ikrar vererek fiilen intisap etti. Birikimi ve gösterdiği başarı neticesinde dervişlikten sonra altışar aylık süreler içinde babalık ve halifebabalık derecelerini aldı. Mücerret Bektaşîliğin (Bâbâgân) dedebabası Ali Naci Baykal'ın rahatsızlığı ile bizzat ilgilendi ve aralarında gelişen mürşid-mürid ilişkisi içinde ondan çok faydalandı. Baykal tarafından dedebabalığa hazırlandı. Baykal'ın ölümünden sonra Bektaşî dedebabası olarak seçildi (1960). Otuz yedi yıl boyunca kendini yola adadı, ilmî ve mânevî hizmetlere önem verdi. 6 Kasım 1997'de vefat etti.

Bedri Noyan, posta oturanların esasen hiç evlenmeyen Hacı Bektâş-ı Velî'nin "bel evlâdı" değil "yol evlâdı" olduğunu ileri süren Bâbâgân kolunun dedebabası olmakla birlikte sadece bu kola değil genel anlamda Bektaşîliğe de hizmet etmiş, pîrevinin Kalender Çelebi'den sonra bir

müddet sahipsiz kalmasının ardından posta oturan Sersem Ali Dedebaba'dan itibaren en uzun süreli dedebabalık görevinde bulunan kişi olmuştur. Tarikat faaliyetlerinin yasaklandığı bu uzun dönemde yoğun bir gayret gösteren Noyan, mensubu olduğu geleneğin kültürel mirasının meydana çıkarılması, belli konuların yeni yorumlara tâbi tutulması ve bu gelenekle Türk kültürü arasındaki bağlara dikkat çekilmesi gibi hususlarda faaliyette bulunmuştur.

Bektaşîliği ve Alevîliği "Türkler'in Ehl-i beyt'e ve on iki imama yönelik sevgi temelli İslâmî yorumu" olarak niteleyen Noyan (Aydın, sy. 73 [1998], s. 35) bu gelenekte ilâhî sevgi, aşk ve cazibenin önemli olduğunu vurgulamış, vahdet-i vücûd anlayışında kullanılan "enelhak" yerine daha önce kullanılmayan "enelaşk" ifadesini ihdas etmiş, bunun yansımasının da "istemek" değil "vermek" olduğunu belirtmiştir (Temre, sy. 5 [1998], s. 36-37). "Hak-Muhammed-Ali" üçlemesinin bazılarının iddiasının aksine Hıristiyanlık'taki teslîsle ilgisinin bulunmadığını, bunlardan ilkiyle ulûhiyyetin, ikincisiyle nübüvvetin, üçüncüsüyle velâyetin kastedildiğini söylemiştir (Bektaşîlik Alevîlik Nedir, s. 54).

Bedri Noyan, gerek kendi gayretleriyle elde ettiği gerekse konumu dolayısıyla kendisine intikal eden kitap, yazma ve belgeler ışığında yolun bilhassa erkânına dair özgün bilgiler vermiştir. Bektaşîlik'te "yola girme, nasip alma" gibi adlarla da anılan ikrar cem'i, "sûfiyan süreği" olarak da anılıp Alevîlik'te buna tekabül eden musahiblik erkânı, yine Bektaşîlik'te her mânevî derece için yapılan erkân, ayrıca doğum, nikâh, sünnet, ölüm gibi vesilelerle icra edilen erkân konusunda temel kaynaklara dayalı sağlıklı açıklamalar ortaya koymuştur (a.g.e., s. 233, 273, 275-297, 318-323). Noyan, ayrıca klasik mûsikinin makam ve usulleriyle iç içe olmuş, hat, ebrû ve süsleme gibi sanatlarda da önemli mesafeler katetmiş, hat sanatında hem Arap hem Latin harflerini kullanarak başarılı örnekler vermiştir (Balibeyoğlu, sy. 5 [1998], s. 41-52).

Eserleri. 1. Enel'aşk (Aydın 1955). Müellifin 1942-1950 yılları arasında kaleme aldığı tasavvufî nitelikli manzumelerinden oluşur. Kitabın ilk bölümünde şiirler, ikinci bölümde nefesler bulunur. 2. Aşk Risalesi (Aydın 1959). Daha çok Bektaşî geleneğinde sevgi ve onun yoğun hali olan aşkla ilgili açıklamaların yer aldığı bir eserdir. 3. Hacıbektaş'da Pîrevi ve Diğer

Ziyaret Yerleri (İzmir, ts.). 4. Bektaşîlik Alevîlik Nedir (Ankara 1985, 1987; İstanbul 1995). Bektaşîliğin tarihî gelişimi, Hacı Bektâş-ı Velî'nin hayatı ve eserleri, temel inanç konuları, yolun âdâb ve erkânı ile bazı Bektaşî büyüklerinin hayatları hakkında bilgiler içerir. 5. Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik (I-VI, Ankara 1998-2003). Müellifin yarım asırlık çabalarının ürünü olan ansiklopedik bir çalışmadır. Dokuz cilt halinde neşrine başlanan eserin I. cildi Hacı Bektâş-ı Velî'nin hayatı ve eserlerine, çağdaşlarına, halifeleriyle dergâhına ayrılmıştır. II. cilt tasavvuf, ruh, ölüm, Hurûfîlik, aşk, Bektaşîliğin bilime bakışı; III. cilt Bektaşî-Alevî edebiyatı; IV. cilt soyadı sırasına göre erkek ve kadın şairlerle Bektaşî ve Alevî sanatı; V. cilt dergâhlar; VI. cilt ünlü Bektaşîler ve Bektaşî fıkraları gibi konuları kapsar. Diğer ciltlerin neşrine devam edilmektedir. 6. Manzum Türkçe Kur'an (Ankara 1991). Önsözde Kur'ân-ı Kerîm, Türkçe ibadet ve dua gibi konularda bilgi verilmektedir. Müellifin ayrıca Türkçe İnsan Adları ve Ata Armağanı Türk Klasik Musikisi, Usuller, Makamlar isimli iki eserinin bulunduğu belirtilmektedir (Aydın, sy. 73 [1998], s. 35).

Neşirleri. 1. Demir Baba Vilâyetnamesi (İstanbul 1976). Bulgaristan sınırları içindeki Deliorman bölgesinde yaşamış olan Demir Baba'nın (ö. XVI. yüzyıl) menkıbelerini ihtiva eder. Girişte Akyazılı Sultan, Otman Baba ve Demir Baba hakkında bilgi yer almaktadır. 2. Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı (İstanbul, ts.). Şahkulu Sultan Tekkesi'nde görev yapan Hilmi Dedebaba'ya ait divanın aslıyla birlikte sadeleştirilmiş ve yer yer açıklamalar eklenmiş neşridir. 3. Velî Baba Menakıbnamesi (İstanbul 1993, 1995). 4. Hacı Bektâş-ı Velî Manzum Vilâyetnâmesi (Ankara 1996, İstanbul, ts.). Menâkıbnamenin 1879 yılında Nihânî tarafından manzum hale getirilen şeklinin neşridir. 5. Garipnâme. Âşık Paşa'nın meşhur eserinin bugünkü Türkçe'ye aktarılmış şeklidir (Ankara 1998). Bedri Noyan'ın gerek tıp dergilerinde gerekse Türk Yurdu, İslâm, Musiki ve Nota gibi dergilerde Alevîlik ve Bektaşîliğe dair yazılarıyla çeşitli folklor dergilerinde yayımlanan birçok makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bedri Noyan, Enel’aşk, Aydın 1955, s. 3, 78, 163; a.mlf., Bektaşîlik Alevîlik Nedir, Ankara 1987, s. 7-9, 45-46, 54, 73-78, 104-110, 233, 273, 275-297, 318-323; a.mlf., Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik, Ankara 1998, I, Şakir Keçeli’nin sunuş yazısı; Belkıs Temre, Bektaşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu, Ankara 1994, s. 97-100, 117-119; a.mlf., “Ene’l-Aşk Menziline Eren Bedri Noyan Dedebaba”, Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, sy. 5, Ankara 1998, s. 33-40; Abdurrahman Güzel, “Türk Kültürü, Hacı Bektaş Velî ve Tanıdığım Kadarıyla Bedri Noyan”, a.e., sy. 4 (1998), s. 23-24; Ali Haydar Ercan, “Mürşidim Doç. Dr. Bedri Noyan ile Birlikte Çalışmalarımız ve Anılarımız”, a.e., sy. 5 (1998), s. 25-31; Latifer Balibeyoğlu, “Geleneksel Türk Süsleme Sanatları Bakımından Bedri Noyan Dedebaba”, a.e., sy. 5 (1998), s. 41-52; Ayhan Aydın, “Bedri Noyan Dedebaba ile Söyleşi”, Cem Dergisi, sy. 73, İstanbul 1998, s. 34-39.

İlyas Üzüm

NÖKER

Moğollar’da ve Türk devletlerinde öncelikli görevi askerlik olan kul ve hizmetkâr sınıfı.

Sözlükte “hizmetkâr, yardımcı, kul, arkadaş” gibi anlamlara gelen Moğolca nöker (nökör) kelimesi Eski Türkçe yanında Farsça’ya da geçmiş, Moğol İmparatorluğu’nda maiyet muhafızlarıyla han ve kabile reislerine hizmet eden ve onları efendi tanıyan bağımsız savaşçıları ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. Hizmetine girdikleri efendilerine canlarının feda olduğuna dair yemin ederek göreve başlayan nökerler köle olmadıklarından kendi istekleriyle görevlerinden ayrılabilirlerdi; ancak eski efendilerine ihanet ederek yeni bir efendinin hizmetine girmeleri hoş karşılanmaz ve cezaya müstahak olurlardı. Sadakat nökerliğin temel ilkesiydi. Çocuk yaşta bir efendinin kendi yaşında bir nökeri olabilirdi. Moğol nökerlerinin öncelikli görevi askerlikti. Her nöker bir subay veya kumandan adayı kabul edilirdi. Bu bakımdan nökerlik kıtası bir çeşit askerî okul niteliği taşımakta

olup yüksek rütbeli kumandanlar nökerler arasından çıkardı. Nökerler savaş zamanlarında toplanan milis ordusu müfrezelerine kumandanlık yapabilir, bazan bağımsız tümenleri ve orduları idare edebilirlerdi. Bağlı oldukları reisleriyle aynı zamanda silâh arkadaşı olan nökerler hassa muhafızı durumundaydı. Nökerler askerlik dışında postacılık, elçilik veya idarecilik yapabilirlerdi. Nitekim Mengü Kaan nüfus sayımı ve vergi tesbiti için nöker görevlendirmişti (Cüveynî, III, 48). Eyaletlerde yüksek dereceli memur veya kumandan olarak görevlendirilmeleri dışında nökerler hükümdarın veya bağlı oldukları reisin yanından ayrılmazdı. Bütün ihtiyaçları efendileri tarafından karşılanırdı.

Nökerlik kurumu Altın Orda, İlhanlılar, Timurlular, Bâbürlüler, Çağatay Hanlığı, Hive Hanlığı, Anadolu Selçukluları, Anadolu Beylikleri, Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletleriyle Osmanlılar'da da bazı farklı uygulamalarla varlığını sürdürmüştür. Bâbürlüler'de han veya reislerin emrinde nökerlerden oluşan ordular vardı. Nökerler askerlikten beyliğe kadar yükselirler, çeşitli askerî ve idarî mevkilere gelebilirlerdi. Halkın yanı sıra bir asilzade de nöker olabilirdi. Baykara Mirza, Sultan Hüseyin Mirza'dan büyük olduğu halde onun hizmetinde bir nökerdi. Bâbür'ün kumandanı ve aynı zamanda musâhiblerinden olan Derviş Muhammed Sârbân'a nökerlik verilirken hil'at giydirilmiş ve eyerli bir at hediye edilmişti.

Nöker tabiri Türkler'de beylerin, bey çocuklarının yanından hiç ayrılmayan ve "yoldaş" denilen arkadaşları için de kullanılmıştır. Nitekim Kadı Burhâneddin adına yazılan Bezm ü Rezm adlı eserde (s. 253, 260) yoldaş "nöker" anlamındadır. Bazı kayıtlarda il beylerinin yoldaş sayısı 300'er, beylerin ise kırkar kişi olarak gösterilmektedir. Hatunların da kırk "ince belli" kızdan oluşan yoldaşları olurdu. Ayrıca Safevîler'den Sultan Muhammed devri Şamlu beylerinden İsmail Kulu Bey hükümdarın maiyetinde yararlılıklar gösterdiğinden kendisine yoldaş ve yoldaşbaşı unvanı verilmiştir. Osmanlılar'da yeniçerilere yoldaş diye hitap edildiği bilinmektedir.

Anadolu Selçukluları'nda sultanın gönderdiği elçilere yardımcı olarak nökerler tayin edilirdi. II. Gıyâseddin Keyhusrev, Kösedağ Savaşı'ndan (641/1243) sonra Moğol-Selçuklu anlaşmasının sağlanması için nâibi

Şemseddin Muhammed el-İsfahânî'yi Batu Han nezdine gönderirken İbn Bîbî'nin babası Mecdüddin Muhammed Tercüman'ı ona nöker tayin etmişti. II. İzzeddin Keykâvus da Baycu'nun nezdine Pervâne Nizâmeddin'i kıymetli hediyelerle gönderirken isteği üzerine emîr-i hâcib Muînüddin Süleyman Pervâne'yi yanına nöker olarak vermişti. Bu örneklere Selçuklular'da ve Moğollar'da sıkça rastlanmaktadır. Anadolu Selçukluları güvendikleri nöker statüsündeki emîrlerini uçlarda bey olarak görevlendiriyorlardı. Bazı kaynaklarda Karesi ve Saruhan beylerinin Sultan II. Mesud'un nökerleri olduğu belirtilir. Devletin zayıflayıp askerî yönden çökmeye başladığı XIII. yüzyıl ortalarında Has Gulâm mektebinden çıkan subaşılara nöker denilmeye başlanmıştır (Akdağ, I, 58). Bu dönemde Selçuklu ordusunun büyük bir kısmı sultan, divan ve emîrlerin iktâ karşılığı besledikleri nökerlerden oluşmaktaydı. Selçuklular'ın son devirlerinde ümerânın köleden çıkma daire halkına kul, Türkler'den ücretle tutulmuş özel askerlere nöker adı verilmekteydi. Türkler ve Türkmen unsurları ücretli askerliği yani nöker olmayı kendilerine yakıştıramadığından nökerlik yerilecek onur kırıcı bir meslek haline gelmiştir. Nökerlik Anadolu'da birçok beyliğin ortaya çıktığı dönemde de varlığını sürdürmüştür. Bu beylerin yanında "nökerân-ı hâssa" denilen kapı kulları bulunuyordu. Küçük beyliklerde nökerân-ı hâssada görev yapan kapıkullarının sayısı otuz kırk kadarken Akkoyunlu, Karakoyunlu gibi devletlerde bu sayı binleri bulmaktaydı. Uzun Hasan'ın oğlu Fars Valisi Şehzade Halîl'in nökerân-ı hâssası 3230 kadardı. Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah, kış münasebetiyle sadece nökerân-ı hâssayı yanında alıkoyup eyalet kuvvetlerini terhis edince Uzun Hasan'ın saldırısına uğramıştı. Kırım Hanlığı'nda da eski Moğol geleneğine benzer nökerliğin bulunduğu, bunlardan mevkilerine uygun davranmayanların ağır şekilde cezalandırıldığı görülmektedir.

Kuruluş döneminde Osmanlı ordusu timarlı sipahiler, yaya ve müsellimler ve beylerin kendi paralarıyla besledikleri nökerlerden (daha sonraki sekbanlar) meydana gelmekteydi. Konuralp zaptettiği Gerede ilini nökerleri arasında paylaştırmıştı. Osmanlı Devleti'nde nöker denilen askerî kuvvetler genellikle süvariydi. Âşıkpaşazâde'nin kaydına göre Çadırlı ve Lefke tekfurları Osman Gazi'ye itaat ederek onun yanında nöker olmuşlardı (Târih, s. 24). Nökerler II. Murad zamanında 5000'e kadar çıkmıştı. Osmanlı Devleti'ne hizmet eden beylerin Selçuklular'da olduğu gibi

kendilerine ait nökerleri vardı. Osmanlılar'da kullara iç kapı halkı, nökerlere dış kapı halkı denilmiş, birinciler hassa, ikinciler esas nöker kabul edilmiştir. Osmanlılar'da nökerlerin bir süre sonra yerlerini tamamen sipahilere bıraktığı, bu tabirin sadece Akkoyunlular'dan intikal eden vilâyetlere mahsus olarak eski askerî teşkilâta ait terminolojiyi sürdürme eğiliminin bir yansıması şeklinde kullanıldığı, bazı bölgelerde sipahi ve sipahizâdeliğe dönüştürüldüğü (Barkan, s. 65), bazı yerlerde ise adı korunup kendilerinden avârız ve tekâlif gibi vergilerin talep edilmeyeceğinin kararlaştırılmış olduğu dikkati çeker. Nöker tabirinin izleri XVI. yüzyıldan sonra Osmanlı bürokrasisinde tamamen silinmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Tuhfetü'z-zekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye (trc. Besim Atalay), İstanbul 1945, s. 220; Ahmet Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul 1968, s. 138; a.mlf., "Türk Tarihinde Nöker ve Nökerzadeler Müessesesi", TTK Bildiriler, IV (1952), s. 251 vd.; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 449, 450; II, 83, 143, 145; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), III, 48; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 104, 107, 144, 146, 171, 175, 210, 211, 214, 234, 253, 254, 259, 260, 264, 265, 297, 352, 354, 360, 406, 426, 452, 453, 465, 469, 480, 485; Enverî, Düstûrnâme, s. 75; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 24; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 21, 27, 59; Neşrî, Cihannümâ (Unat), s. 50; Bâbür, Vekāyi' (Arat), I, 21-22, 29, 288; II, 36, 59-60, 75, 192, 271-272, 378, 636-637; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I, 137; II, 78; Moğolların Gizli Tarihi (trc. Ahmet Temir), Ankara 1986, s. 6, 190; Uzunçarşılı, Medhal,

s. 285, 290, 391; Barkan, Kanunlar, s. 65, 71, 191; B. Y. Vladimirtsov, Moğolların İçtimaî Teşkilâtı (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1944, s. 113, 115, 118, 133, 134, 142, 224, 234, 235; Spuler, İran Moğolları, s. 300, 435; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, Ankara 1972, s. 401-402; Özalp Gökbilgin, 1532-1577 Yılları Arasında

Kırım Hanlığı'nın Siyasî Durumu, Ankara 1973, s. 25, 39; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974, I, 58; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, s. 113, 291, 294; a.mlf., Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1982, s. 19, 53-54; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesîkalar, Ankara 1988, s. 64, 73; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 115; Halil İnalcık, "The Khan and the Tribal Aristocracy: The Crimean Khanate under Sahib Giray I", Harvard Ukrainian Studies, III-IV, Cambridge 1979-80, s. 447, 451, 452.

Zerrin Günal

NÖLDEKE, Theodor

(1836-1930)

Alman şarkiyatçısı.

2 Mart 1836'da Hamburg yakınlarındaki Harburg'da doğdu. 1849-1853 yılları arasında babasının idarecilik yaptığı Lingen Lisesi'nde okudu. On dört yaşında iken önemli bir rahatsızlık geçirdi ve bundan sonraki hayatında sık sık hastalandı. 1853'te Göttingen Üniversitesi'ne kaydoldu. Protestan ilâhiyatçısı ve şarkiyatçı Heinrich Ewald ve yahudi asıllı dil bilimci Theodor Benfey gibi hocalardan ders aldı. Arapça, İbrânîce, Türkçe, Farsça, Sanskritçe ve Latince öğrendi. 1856'da De origine et compositione surarum qoranicarum ipspusque Qurani başlıklı teziyle doktor unvanı aldı ve bu tezi sebebiyle 1858'de Paris Akademisi tarafından ödüllendirildi. 1856-1857 yıllarında Viyana'da Arapça ve Türkçe yazmalar, kısmen de İran şiiriyle meşgul olan Nöldeke, 1857 sonbaharında Leiden'e giderek yazmalar üzerindeki araştırmalarına devam etti. Burada bulunduğu süre içinde Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Doğu dilleri yazmalarından sorumlu Theodorus Willem J. Juynboll ve oğlu Abraham Willem T. Juynboll, Reinhart Dozy, Michael Jan de Goeje, W. Engelmann ve P. de Jong gibi şarkiyatçılarla tanıştı. 1858 baharında önce Gotha'ya uğrayarak malzeme topladı, daha sonra Berlin'e geçti ve burada bir yandan kendi çalışmalarını sürdürürken bir yandan da kütüphanedeki Türkçe yazmaların kataloglanmasında görev aldı. Bu arada Türk diliyle ve özellikle Çağatayca ile uğraştı. Berlin'de bulunduğu sırada Heinrich Kiepert ile tanıştı ve onun yanında eski İran coğrafyası hakkında ders gördü. 1860 Eylülünde sağlığı iyice kötüleşen Nöldeke dinlenmek üzere İtalya'ya gitti. Üç ay süren istirahatinin ardından Almanya'ya döndüğünde Aralık 1860'tan itibaren Göttingen Kütüphanesi'nde iki yıl Türkçe yazmaların kataloglanması işini yürüttü. İlmî faaliyetlerini Süryânî, Ârâmî, Mendaî dilleriyle Mişna ve Ahd-i Atîk üzerinde yoğunlaştırdı. 1861'den itibaren Göttingen Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. 1864'te Kiel Üniversitesi Doğu dilleri ve 1872'de yeni kurulan Strassburg Üniversitesi Sâmî dilleri profesörlüğüne tayin edildi. Bu dönemde Taberî'nin Târîẖ'inin Sâsânîler'le ilgili kısmını M. J. de

Goeje neşri için yayıma hazırladı, ardından bu bölümün çevirisini yaptı. Aynı üniversitede Şarkiyat Merkezi'nin yöneticiliğinden 1906'da emekliye ayrıldı. 1916'da eşini kaybetmesinden sonra 1920'de Karlsruhe'de yaşayan oğlunun yanına taşındı ve uzun bir hastalık döneminin ardından 25 Aralık 1930'da öldü.

1890'da Royal Asiatic Society'ye şeref üyesi seçilen Nöldeke Edouard Sachau, Carl Brockelmann, Friedrich Schwally, Charles James Lyall, C. Snouck-Hurgronje ve Enno Littmann gibi birçok ünlü şarkiyatçı yetiştirmiştir. Kendisi meslektaşlarının çoğu gibi Sâmî dilleri ve Ahd-i Atîk metin tenkidi alanlarında uzmanlaşmıştır. Kur'an araştırmalarında bunların etkisini görmek mümkündür. Her ne kadar Nöldeke Tevrat, İncil ve Kur'ân-ı Kerîm arasında önemli bir farkın olduğunu bir karşılaştırma yaparak tesbit etmişse de bulduğu fark Kur'an hakkında onu Tevrat ve İncil'le ilgili araştırmalarda ulaşılan sonuçları aramaktan alıkoymamıştır. Yahudilik ve Hıristiyanlık gerek kurucuları ve kuruluş süreçleri gerekse kutsal kitapları itibariyle belli bir şahıs, zaman ve metinle sınırlı değilken Kur'an diğer kutsal kitapların aksine bir insan ömrü içinde tamamlanmıştır (Geschichte des Qorans, II, 119-121). Ancak bu tesbite rağmen onun Kur'an'ın toplanması, âyet ve sûrelerin sıralanmasına dair rivayetlerle ilgili olarak bazı şüpheler oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Nöldeke, bu konuda mevcut rivayetleri incelemek yerine Kur'an'ı Hz. Peygamber'in yazdığı herhangi bir kitap gibi ele almış ve âyetlerin sıralanması işini edebî eleştiri yöntemlerine göre dil kullanımına dayalı biçimde yorumlamaya çalışmıştır. Ona göre Kur'an'da belirli dönemlerde sıkça kullanılan kelimeler ve deyimler metnin kronolojik düzenlenmesinde yardımcı olur (a.g.e., I, 63). Sâmî dilleri alanındaki araştırmalarıyla da dikkat çeken Nöldeke'nin Süryânîce ve Arapça üzerine telif ettiği eserler günümüzde de birçok araştırmacı tarafından kullanılmaktadır.

Nöldeke'nin 70 ve 80. doğum günleri için iki armağan kitabı yayımlanmış (Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag [2 März 1906] gewidmet von Freunden und Schülern [ed. Carl Bezold, I-II, Gieszen 1906]; Festgabe für Theodor Nöldeke zum achtzigsten Geburtstage [ed. E. Littmann - E. Ehlers, Göttingen 1916]), ayrıca hakkında çok sayıda inceleme yazısı kaleme alınmıştır.

Eserleri. Nöldeke eski ve yaşayan Sâmî dilleri, bunların değişik lehçeleri, Farsça, dil bilimi, Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an gibi alanlarda çeşitli eserler vermiştir. 1906'da onun kitap, neşir, tercüme, makale, ansiklopedi maddesi ve kitap tanıtımı türünden yaptığı çalışmaların bir listesini hazırlayan Ernst Kuhn bunların sayısını 564 olarak verir (bk. bibl.). Ancak Nöldeke bu tarihten sonra da ilmî çalışmalarına devam etmiş ve bunların tamamını yayımlamıştır (Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islam Kunde, XVI, 317-325). A) Telifleri. 1. Geschichte des Qorans (Göttingen 1860; I-III, Leipzig 1909-1938 [genişletilmiş baskı]; Hildesheim 1961, 1970). Şarkiyatçıların Kur'an tarihi ve kaynağı araştırmaları açısından çok önemli bir çalışma olarak kabul ettiği eser Nöldeke'nin Latince doktora tezinin genişletilmiş Almanca'sıdır. Eserin ikinci baskısının uzun bir hikâyesi vardır: Kitap yayınevi tarafından tekrar neşredilmek istendiğinde Nöldeke çeşitli sebepler yüzünden bunu tamamlayamadı ve Friedrich Schwally eser üzerinde çalışarak I ve II. cildi Über den Ursprung des Qorans ve Die Sammlung des Qorans alt başlıkları altında neşre hazırladı; fakat II. cilt henüz basılmadan Şubat 1919'da öldü. Die Geschichte des Qorantexts alt başlıklı III. cildin ilk iki bölümünü Gotthelf Bergstraesser 1926 ve 1929'da yayımladı. Onun da 1933'te âni ölümü üzerine yarım

kalan yayım işini ancak Otto Pretzl 1938'de tamamlayabildi. Böylece kitabın genişletilmiş ikinci baskısı Nöldeke'nin müstakil eseri olmaktan çıkıp bir komisyon çalışmasına dönüşmüş, eser kısmen Türkçe'ye de çevrilmiştir (Muammer Sencer, Kur'an Tarihi, İstanbul 1970). 2. Das Leben Muhammeds. Nach den Quellen populaer dargestellt (Hannover 1863). 3. Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber (Hannover 1864; Hildesheim 1964). 4. Über die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten (Göttingen 1864). Aynı başlıkla Orient und Occident'te yayımlanan makalenin (II [Göttingen 1864], s. 614-655) kitap haline getirilmiş şeklidir. 5. Untersuchungen zur Kritik des alten Testaments (Kiel 1869, 1886). 6. Mandäische Grammatik. Mit einer lithographirten Tafel der mandäischen Schriftzeichen (Halle 1875; Darmstadt 1964, Anton Schall'ın kaleme aldığı bir ekle birlikte). 7. Kurzgefasste syrische Grammatik (Leipzig 1880, 1898; Darmstadt 1966, 1977). 8. Die semitischen Sprachen. Eine Skizze (Leipzig 1887, 1899). Encyclopaedia Britannica'da yayımlanan maddelerinden meydana gelmiştir. 9. Aufsätze zur persischen Geschichte (Leipzig 1887). Encyclopaedia Britannica'daki maddelerinden derlemedir.

10. Orientalische Skizzen (Berlin 1892; Hildesheim 1974). Nöldeke'nin İslâm, Kur'an, İslâm tarihi ve Sâmî dilleri hakkında yazdığı, çeşitli yerlerde yayımlanmış dokuz makalesinin bir araya getirilmesinden oluşan önemli bir eseridir. 11. Zur Grammatik des classischen Arabisch (Wien 1897; Darmstadt 1963). 12. Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft (Strassburg 1904). Nöldeke, kitabın devamını Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft başlığı altında kaleme almış (Strassburg 1910) ve bu iki eser daha sonra birlikte tekrar basılmıştır (Beitraege und neue Beitraege zur semitischen Sprachwissenschaft, Zürich 1982). 13. Das iranische Nationalepos (Strassburg 1896; Berlin-Leipzig 1920). Grundriss der iranischen Philologie dergisinde yayımlanmış bir makaleden (II [Strassburg 1896], s. 130-211) ibaret olup Farsça'ya çevrilmiştir (trc. Büzürg-i Alevî, Ḫamâse-i Millî-yi Îrânî, Tahran 1948). 14. Grammatik des christlich-palaestinischen Aramaeisch (Tübingen 1924; Hildesheim 1965). 15. Belegwörterbuch zur klassischen arabischen Sprache (Berlin 1952, 1954). Jörg Kraemer tarafından yayıma hazırlanmıştır.

Nöldeke'nin ayrıca şu eserleri mevcuttur: Über die Mundart der Mandäer (Göttingen 1862); Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt (Leipzig 1868); Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan (Leipzig 1868; Hildesheim 1974); Die Inschrift des Königs Mesa von Moab (9. Jahrh. vor Christus) erklärt (Kiel 1870); Die Ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafna's (Berlin 1887); Beitraege zur Geschichte des Alexanderromans (Wien 1890); Delectus veterum carminum arabicorum (Berolini 1890).

B) Tercüme ve Neşirleri. 1. Über das Kitāb Jamīnī des Abū Nasr Muhammad Ibn Abd al Ğabbar al Utbī (Wien 1856). 2. Die Gedichte des ʿUrwa Ibn al-Ward (Göttingen 1863). 3. Sieben nestorianische Kirchenlieder, aus dem Syrischen übersetzt (Kiel 1872). 4. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden (Leiden 1879; Graz 1973). Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari başlığıyla neşredilen eserin (ed. M. J. de Goeje, Leiden 1879-1901) II. cildini J. Barth ile birlikte yayıma hazırlamıştır (Leiden 1881-1882). 5. Das arabische Maerchen vom Doctor und Garkoch (Berlin 1891). 6. Fünf Moʿallaqāt. Übersetzt und erklaert. Nebst einigen Vorbemerkungen über die historische Wichtigkeit der altarabischen Poesie (I-III, Wien 1899-1901). I.

ciltte Amr b. Külsûm ve Hâris b. Hillize’nin, II. ciltte Antere ve Lebîd b. Rebîa’nın, III. ciltte Züheyr b. Ebû Sülmâ’nın şiirleri yer alır.

Nöldeke başta Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Orient und Occident (Göttingen), Zeitschrift für Assyriologie (Berlin) ve Archiv für die Religionswissenschaft (Leipzig) gibi ilmî dergilerde, Encyclopaedia Britannica, Encyclopaedia Biblica, Encyclopaedia of Ethics and Religion, Bibel-Lexikon gibi ansiklopedilerde ve Die Grenzboten, Im neuen Reich ve Die Deutsche Rundschau gibi popüler dergilerde çok sayıda makale yayımlamış ve birçok kitabın tanıtımı için yazılar yazmıştır. Nöldeke’nin pek çok eseri çeşitli Doğu ve Batı dillerine tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

E. Kuhn, “Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke’s”, Orientalische Studien: Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2 Maerz 1906) gewidmet von Freunden und Schülern (ed. C. Bezold), Gieszen 1906, I, s. XIII-LI; E. Littmann, Der wissenschaftliche Nachla ͗ von Theodor Nöldeke, Leipzig 1933; a.mlf., Ein Jahrhundert Orientalistik, Wiesbaden 1955, s. 352-362; F. Rosenthal, Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen, Leiden 1939, s. 289-295; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 217-220; R. Paret, Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitaeten. Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke, Wiesbaden 1966, tür.yer.; a.mlf., The Study of Arabic and Islam at German Universities, Wiesbaden 1968, s. 12-14; H. Faehndrich, “Invariable Factors Underlying the Historical Perspective in Theodor Nöldeke’s Orientalische Skizzen (1892)”, Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (ed. Albert Dietrich), Göttingen 1976, s. 146-154; el-Müsteşriḳūne’l-Almân (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1978, I, 115-124; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 379-382; Abdurrahman Bedevî, Mevsû ͑ atü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 417-420; Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 317-325; D. H.

Müller, “Theodor Nöldeke”, WZKM, XX (1906), s. 125-127; C. S. Hurgronje, “Theodor Nöldeke”, ZDMG, neue folge, LXXXV (1931), s. 239-281; R. Gottheil, “Ahmad Taimur Pasha, Theodor Nöldeke and Edouard Sachau: An Appreciation”, JAOS, LI (1931), s. 104-107; I. Guidi, “Theodor Nöldeke”, Byzantion, VI, Bruxelles 1931, s. 965-968; C. H. Becker, “Theodor Nöldeke”, Isl., XX (1932), s. 43-48; M. Kâmil İyâd, “Ṣafaḥât min târîḫi’l-istişrâḳ”, MMLADm., XLIV/4 (1969), s. 792-793; Muhammed Rızâ Bihiştî, “Târîḫ-i Ḳurʾân”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380/2002, VI, 240-241.

Hilal Görgün

NUAYM b. ABDULLAH

(نعيم بن عبد الله)

Nuaym b. Abdillâh b. Esîd en-Nehhâm el-Adevî el-Kureşî (ö. 13/634)

Sahâbî.

Kureyş kabilesinin Adî b. Kâ‘b koluna mensuptur. Annesi Fâhite bint Harb el-Adeviyye’dir. Nuaym’ın muhtemelen nefes darlığı yüzünden göğsünün hırıldadığı ve Hz. Peygamber’in, “Nuaym’ın göğsünün hırıltısını cennette işittim” diyerek onu cennetle müjdelediği, bu sebeple “Nehhâm” (göğsü çok hırıldayıp öksüren) lakabıyla anıldığı belirtilir. Onun İslâm’ı kabul eden ilk on kişiden biri veya otuz sekizinci müslüman olduğu zikredilmiştir. İbn İshak ve İbn Hişâm gibi ilk dönem müelliflerinin naklettiğine göre, Mekkeli müşriklerin tahrikiyle Resûl-i Ekrem’i öldürmeye karar veren Hz. Ömer onun bulunduğu yere giderken yolda Nuaym b. Abdullah ile karşılaşmış ve niyetini ona açmıştır. Nuaym ise Ömer’e Peygamber’i öldürdüğü

takdirde Abdümenâfoğulları’nın kendisini sağ bırakmayacağını söylemiş, ayrıca kız kardeşi Fâtıma ile eniştesi Saîd b. Zeyd’in de İslâmiyet’i kabul ettiğini bildirmiştir (İbn Hişâm, I, 258-259). Böylece Hz. Ömer’in iman etmesiyle sonuçlanacak olan gelişmelere zemin hazırlamıştır.

Nuaym b. Abdullah Mekke’nin sayılı zenginlerinden olup fakir, dul ve yetimlere yardım ederdi. Bu sebeple yakınları ve Mekke’nin ileri gelenleri onun hicret etmeyip Mekke’de kalmasını istemiş, dilediği şekilde yaşamasına müsaade edeceklerine dair teminat vermişlerdi. Nuaym da Mekke’de kalmış ve daha sonra Hudeybiye Antlaşması sırasında kırk kişilik ailesiyle birlikte Medine’ye hicret etmiştir. Resûl-i Ekrem’in onu kucaklayıp öptüğü ve, “Kavminin sana karşı davranışı benim kavmimin bana karşı davranışından daha iyi oldu. Zira kavmim beni yurdumdan çıkardı ve beni öldürmek istedi; senin kavmin ise seni korudu ve sana eziyete engel oldu” dediği rivayet edilmiş, Nuaym’ın da, “Senin kavmin seni Allah’a itaate ve düşmanlarıyla cihada sevketti; benim kavmim ise beni

hicretten ve Allah’a itaatten alıkoydu” şeklinde karşılık verdiği belirtilmiştir (DİA, XVII, 465). Nuaym b. Abdullah, Hudeybiye Antlaşması’ndan sonra Resûl-i Ekrem’le birlikte bütün gazvelere katıldı, bir ara Kâ‘boğulları’na zekât âmili olarak gönderildi. Hz. Peygamber’den iki hadis rivayet etmiş olan Nuaym b. Abdullah’ın Mûte Savaşı’nda vefat ettiği nakledilmişse de onun Hz. Ömer devrinde Bizanslılar’la yapılan Ecnâdeyn Savaşı’nda şehid düştüğü bildirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 124-125, 160-161; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 973-974; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 258-259, 343-344; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 72; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1507-1508; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 346; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 458-460; Ahmet Önkal, “Adî b. Kâ‘b”, DİA, I, 380; Ahmet Özel, “Hicret”, a.e., XVII, 465.

Mehmet Efendioğlu

NUAYM b. HAMMÂD

(نعيم بن حمّاد)

Ebû Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâî el-Mervezî (ö. 228/843)

Hadis hâfızı ve fakih.

Kaynaklarda doğum tarihi hakkında bilgi bulunmamakta, ancak Jorge Aguadé konuyla ilgili bir makalesinde 155'te (772) dünyaya geldiğini ileri sürmektedir (bk. bibl.). Merverrûz'da veya oraya yakın Mervüşşâhicân'da doğduğundan Mervezî, ferâiz ilminde otorite kabul edildiği için Farazî (Fârız) nisbeleriyle ve A'ver (tek gözü kör) lakabıyla tanındı. Abdullah b. Mübârek, Îsâ b. Yûnus, Ebû Bekir b. Ayyâş, Nûh b. Ebû Meryem, Velîd b. Müslim, Bakıyye b. Velîd, Vekî' b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Abdürrezzâk es-San'ânî gibi muhaddislerden rivayette bulundu. Kendisinden Buhârî, Zühlî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Tirmizî, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Zür'a ed-Dımaşkī gibi âlimler hadis rivayet etti. Bir müddet Hicaz ve Irak'ta kaldıktan sonra kırk yıl yaşadığı Mısır'a yerleşti. Abbâsî halifelerinden Mu'tasım-Billâh'ın hilâfeti sırasında (833-842) Mihne olayları sebebiyle İmam Şâfiî'nin önde gelen talebesi Büveytî ile birlikte Bağdat'a götürüldüğü belirtilmektedir. Kur'an'ın mahlûk olduğu konusunda halifenin istediği cevabı vermediği için Sâmerrâ'da hapsedildi, 13 Cemâziyelevvel 228'de (17 Şubat 843) hapishanede öldü, vasiyetine uyularak zincire vurulup defnedildi.

Nuaym b. Hammâd bir süre Cehmiyye ve Mürcie'ye intisap etmiş, ancak hadis ilminde derinleşince bu fırkalardan ayrılmış ve Cehmiyye'ye reddiye mahiyetinde eserler yazmıştır. Onun Irak fıkıh ekolüne karşı olduğu, bu sebeple Ebû Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin aleyhinde bulunduğu kaydedilmektedir. Nuaym b. Hammâd'ın hadis rivayetinde güvenilirliği farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî onun şahsiyetli, âbid ve sâlih bir kişi olduğunu söylemekle beraber hemen bütün hadis münekkitleri zayıf ve münker hadis

rivayet etmekle tanındığını, rivayetlerinde çokça yanılıp bunları birbirine karıştırdığını belirtmişler, rivayetleri pek kabul görmeyen Îsâ b. Yûnus, Nûh b. Ebû Meryem, Bakıyye b. Velîd, Velîd b. Müslim gibi muhaddislerden hadis rivayet ettiği için de kendisini eleştirmişlerdir. Rivayetlerinin delil olarak kullanılamayacağı ileri sürülmüş, sünneti koruma gayretiyle hadis uydurduğunu söyleyenler de olmuştur (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 269). Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Nuaym'ın nezdinde Hz. Peygamber'le ilgisi olmayan yirmi kadar hadis bulunduğunu ifade etmiştir.

Eserleri. 1. el-Fiten ve'l-melâḥim*. Bir hadis kitabından çok bir tarih kitabı mahiyetindedir. Eserde çok sayıda rivayet bulunmakla birlikte bunların Resûl-i Ekrem'e nisbet edilenleri pek azdır. Geri kalanı sahâbe, tâbiîn ve daha sonraki dönem âlimlerinin sözleri olup çoğu makbul sayılmayan râvilerden nakledildiği için eser fazla ilgi görmemiştir. Kitap Süheyl Zekkâr (Dımaşk 1991; Beyrut 1414/1993) ve Semîr b. Emîn ez-Züheyrî (I-II, Kahire 1412/1991) tarafından neşredilmiştir. 2. Müsned. Kaynaklarda Mısır'da ilk müsnedi Nuaym b. Hammâd'ın tasnif ettiği belirtilmekte, ancak eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir (Kettânî, s. 7, 49, 61). 3. Cüzʾ (İbn Hacer, II, 518-519). Nuaym b. Hammâd'ın Cehmiyye'ye reddiye olarak on üç kitap yazdığı zikredilmekteyse de bunlar hakkında da bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Nuaym b. Hammâd, Kitâbü'l-Fiten (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1414/1993, neşredenin girişi, s. 4-6; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 519; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 463-464; İbn Adî, el-Kâmil, VIII, 252-256; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 306-314; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXIX, 466-480; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 595-612; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 267-270; İbn Hacer, el-Mecmaʿu'l-müʾesses li'l-muʿcemi'l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1414/1994, II, 518-519; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 7, 49, 61; J. Aguadé, "La Importancia del "Kitâb al-Fitan" de Nuaym b. Hammâd Para el Estudio del Mesianismo Musulman", Actas de las Jornadas de cultura Arabe e Islamica, Madrid

1981, s. 349-352; Sezgin, GAS (Ar.), I, 196-197; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 40; F. Krenkow, “The Book of Strife of Nuaim Ibn Hammad al-Marwazi”, Encyclopaedic Survey of Islamic Culture (ed. Mohammed Taher), New Delhi 1998, XI, 180-187; Suliman Bashear, “Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic sources”, JRAS, III/2 (1991), s. 173-202; M. Cook, “An Early Islamic Apocalyptic Chronicle”, JNES, LII/1 (1993), s. 25-29; Ch. Pellat, “Nuʿaym b. Ḥammād”, EI² (İng.), VIII, 87-88; Y. Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, DİA, XV, 372.

Ali Çelik

NUAYM b. MES‘ÛD

(نعيم بن مسعود)

Ebû Seleme Nuaym b. Mes‘ûd b. Âmir el-Eşcaî (ö. 30/650 [?])

Sahâbî.

Gatafân’ın bir kolu olan Benî Eşca‘ kabilesinin reisidir. İslâmiyet’i kabul etmeden önce Medine’de bir yahudinin evinde misafir bulunduğu sırada içkinin tesiriyle sarhoş olunca yükünün büyük bölümü külçe gümüş ve gümüş eşyadan meydana gelen bir Kureyş kervanı hakkında bilgi vermişti. Bunu dinleyen bir sahâbînin durumu Hz. Peygamber’e bildirmesi üzerine Karede Seriyyesi hazırlanmış (3/624) ve kervan bütün mallarıyla ele geçirilmişti. Resûl-i Ekrem’in Bedir’de müşriklerle

savaşmak üzere yola çıkacağını öğrenen (Bedrülmev‘id Gazvesi [4/626]), ancak kuraklık yüzünden meydana gelen kıtlığı bahane ederek savaşmak istemeyen Ebû Süfyân bu sırada Mekke’de bulunan Nuaym b. Mes‘ûd’u, müslümanları sefere çıkmaktan vazgeçirmesi karşılığında kendisine yirmi deve vereceğini vaad ederek Medine’ye gönderdi. Nuaym da Resûlullah’ın yanına gidip Kureyş’in hazırlıklarını abartılı bir şekilde anlattı ve bu seferi engellemeye çalıştı.

Hendek Gazvesi’ne (5/627) katılmak üzere Gatafân kabilesiyle birlikte Medine yakınlarına gelen Nuaym, gizlice Resûl-i Ekrem ile görüşerek müslüman olmak istediğini ve bunu kabilesinin henüz bilmediğini söyledi. Hz. Peygamber kendisinden bunu saklamaya devam etmesini ve düşman güçlerini birbirine düşürmek üzere casusluk yapmasını istedi; harbin hileden ibaret olduğunu ve gerektiğinde gerçek dışı bilgilere de başvurabileceğini belirtti. Bunun üzerine Nuaym, önce Kureyş’le müttefiklerinin yanında yer almaya karar veren Benî Kurayza yahudileriyle görüşerek onlara bu cephede yer almamalarını, zira Medineli olmayan müttefiklerinin savaştan sonra yurtlarına döndüklerinde yalnız kalacaklarını ve müslümanların da kendilerini Medine’de yaşatmayacağını anlattı. Bu

yüzden de Kureyş ve Gatafân'ın eşrafından bazı kimseleri teminat olarak yanlarına almadan onlarla birlikte savaşmamalarını tavsiye etti. Ardından Ebû Süfyân'ın yanına giderek ona da Benî Kurayza'nın yaptıklarına pişman olup müslümanlarla anlaştığını, bu anlaşmaya göre Kureyş'ten ileri gelen bazı kimseleri öldürülmek üzere kendisine teslim edeceklerini, buna karşılık Benî Nadîr yahudilerinin topraklarına geri dönmelerine izin verileceğini anlattı; böylece kabileleri birbirine düşürdü. Nuaym b. Mes'ûd, Hendek Gazvesi'nden sonra Medine'ye hicret etti. Resûlullah, Tebük Gazvesi'ne çıkacağı zaman İslâm ordusunun yanında yer almaları için onu kabilesine elçi olarak gönderdi. Mekke'nin fethi esnasında kendisini aynı maksatla Ma'kīl b. Sinân'la birlikte görevlendirdi.

Hz. Ömer'in halifeliği sırasında Hûzistan bölgesinde yaşayan müslümanları tâciz ettiği bildirilen Hürmüzân-ı Fârisî üzerine gönderilen takviye birliklerinin başına Sa'd b. Ebû Vakkās tarafından Nuaym b. Mukarrin ile birlikte Nuaym b. Mes'ûd getirildi (Taberî, IV, 72). Nuaym'ın Hz. Osman'ın hilâfeti yıllarında vefat ettiği kaydedilmiş, Hz. Osman'ın hilâfetinin sonunda veya Hz. Ali henüz Basra'ya gelmeden önce Cemel Vak'ası sırasında öldürüldüğü de zikredilmiştir. Nuaym b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'den Müseylimetülkezzâb'ın gönderdiği elçiyle ilgili olayı nakletmiş (Müsned, III, 487-488; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 154), kendisinden de oğlu Seleme ile kızı Zeyneb hadis rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 487-488; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 154; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 480-484; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 229-231; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 277-279; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 560, 572, 579; III, 146, 187; IV, 72-74; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 459; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1508-1509; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, V, 33-34; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXIX, 491-493; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 568; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), V, 278-284; Mustafa Fayda, "Bedrü'l-mev'id", DİA, V, 335; Muhammed Hamîdullah, "Hendek Gazvesi", a.e., XVII, 195.

Abdülkadir Şenel

NUAYMÂN b. AMR

(النعيمان بن عمرو)

Nuaymân b. Amr b. Rifâa el-Ensârî

Sahâbî.

Bazı kaynaklarda adı Na‘mân diye geçer. Medineli Neccâroğulları’ndandır. İkinci Akabe Biatı’na katıldı; Bedir, Uhud, Hendek başta olmak üzere bütün gazvelerde bulundu. Sahâbe arasında aşırı derecede şakacı olması sebebiyle kaynaklarda bu özelliği öne çıkarılmış ve Hz. Peygamber’i tebessüm ettiren davranışlarından söz edilmiştir. Genellikle ağır şakalar da yapan Nuaymân’ın en masum şakası, Medine’ye yeni gelen bir meyveyi veya pazarda satılan yağ ve bal tulumunu satın alıp Resûl-i Ekrem’e hediye etmesiydi. Aldıklarının parasını ödemek zorunda kalınca satıcıyı Hz. Peygamber’in yanına götürür ve aldıklarının parasını ödemesini isterdi. Resûlullah onları kendisinin hediye ettiğini hatırlatınca da yanında parası bulunmadığını, fakat Resûl-i Ekrem’in bu güzel şeyleri tatmasını arzu ettiği için satın aldığını söyleyerek onu güldürürdü. Bu olayla Nuaymân’ın biyografisinde geçen diğer bazı özelliklerin Abdullah el-Himâr adlı sahâbînin biyografisinde de kaydedilmesi (İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 351-352; II, 385) ikisinin aynı kişi olduğunu düşündürmekteyse de İbn Hacer el-Askalânî, Abdullah el-Himâr’ın Nuaymân’ın oğlu olabileceği ihtimalini daha kuvvetli görmektedir (Fetḥu’l-bârî, XII, 78-79). İbn Hacer el-Askalânî ayrıca “himâr” kelimesini “hammâr” diye okumanın isabetli olmadığını söyler (a.g.e., XII, 78). Kelimeyi “hammâr” diye okuyanları kısmen haklı gösteren husus, hem Nuaymân’a hem Abdullah el-Himâr’a nisbet edilen içki içme alışkanlığıdır. Buna göre içki haram kılındıktan sonra da içkiyi bırakamayan Nuaymân veya İbnü’n-Nuaymân yahut Abdullah el-Himâr içki içerken yakalanıp cezalandırılmıştır. Bu zatın aynı suçla Resûl-i Ekrem’in huzuruna birkaç defa getirilmesi üzerine sahâbîlerden biri, “Allah ona lânet etsin” diye beddua etmiş, bu ifadeyi tasvip etmeyen Hz. Peygamber onun Allah’ı ve resûlünü sevdiğini söylemiştir (Müsned, IV, 8, 384; Buhârî, “Vekâlet”, 13, “Ḥudûd”, 3, 4, 5). İbn Abdülber enNemerî’ye

göre Nuaymân sâlih bir kimse olup içki içen ve bu yüzden dört defa cezalandırılan kişi onun oğludur (el-İstî'âb, III, 578).

Nuaymân'ın Resûl-i Ekrem'in vefatından bir yıl önce yaptığı bir başka şaka Resûlullah'ı ve sahâbîleri çok güldürmüştür. O yıl Hz. Ebû Bekir, Busrâ'ya bir ticaret seferi düzenlemiş, Nuaymân ile Bedir gazisi Süveybıt (Selît) b. Harmele'yi de beraberinde götürmüştü. Nuaymân yemek işlerinden sorumlu olan Süveybıt'tan yiyecek bir şeyler istemiş, o da Ebû Bekir gelmeden yemek veremeyeceğini bildirmişti. Kafile bir yerde konaklayınca Nuaymân rastladığı deve tüccarlarına satılık bir kölesi olduğunu ve onun kendini hür zannetmekten başka bir kusuru bulunmadığını söyleyerek Süveybıt'ı on deve karşılığında sattı. Süveybıt'ı satın alanlar onun itirazlarına aldırmadan kendisini götürdüler. Daha sonra durumu öğrenen Hz. Ebû Bekir tâcirlere paralarını iade ederek Süveybıt'ı kurtardı (Müsned, VI, 316; İbn Mâce, "Edeb", 24).

Nuaymân'ın kaynaklarda yer alan son macerası Hz. Osman döneminde yaptığı ağır şakadır. Gözlerini kaybeden yaşlı sahâbî Mahreme b. Nevfel mescidin bir köşesinde abdest bozmaya kalkışınca sahâbîler kendisine engel olmuş, Nuaymân onu dışarı çıkaracağını belirterek mescidin bir başka köşesine götürmüş ve burada ihtiyacını görebileceğini söyleyip uzaklaşmıştı. Olup bitenlerden sonra zor durumda kalan sert mizaçlı Mahreme elindeki sopayla Nuaymân'ın kafasını yaracağına ahdetmiş ancak bir süre sonra bunu unutmuştu. Bir gün Nuaymân mescidde oturan Mahreme'ye yaklaşarak kendisine Nuaymân hakkındaki ahdini hatırlattı, kendisini namaz kılmakta olan Halife Osman'ın yanına götürdü ve onun Nuaymân olduğunu söyledi. Mahreme'nin sopayla Hz. Osman'ın başını yarması üzerine Benî Zühre Nuaymân'dan intikam almaya kalkıştı, fakat Hz. Osman, "Bırakın onu, cezasını

Allah versin! Ne yapalım ki Bedir gazisidir" diyerek Mahreme'nin akrabalarını teskin etti. Nuaymân'ın Muâviye'nin hilâfeti döneminde vefat ettiği söylenmiş, o dönemde ölen sahâbînin onun oğlu olduğu da zikredilmiştir. Nuaymân'ın muhtelif eşlerinden birçok evlâdı olduğu, ancak soyunun devam etmediği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 7, 8, 384; VI, 316; Buhârî, “Vekâlet”, 13, “Ḥudûd”, 3, 4, 5; İbn Mâce, “Edeb”, 24; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 493-494; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 573-578; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXII, 161-162; LXII, 139-149; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 49-50, 487; V, 337, 351-352; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 351-352; II, 97-98, 385-386; III, 569-571; a.mlf., Fetḥu’l-bârî (Hatîb), XII, 77-80.

M. Yaşar Kandemir

NUAYMÎ

(النعيمي)

Ebü'l-Mefâhir Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Ömer en-Nuaymî ed-Dımaşkī eş-Şâfiî (ö. 927/1521)

Tarihçi ve muhaddis.

12 Şevval 845'te (23 Şubat 1442) Dımaşk'ta doğdu. Burhâneddin İbrâhim en-Nâcî, Zeynüddin Abdurrahman b. Sâlih el-Âbid el-Halîl, İbn Ahmed el-Kâbûnî, Şemseddin Muhammed b. Abdürrezzâk el-Erîhî, Zeynüddin Hattâb İbnü'l-Emîr Ömer el-Gazzâvî, Zeynüddin Ebü'l-Hayr Müflih b. Abdullah el-Habeşî el-Mısrî gibi simaların yanında yetişti ve tasavvuf hırkasını giydi. Bunların yanı sıra Şâfiî fakihi Bedreddin İbn Kādî Şühbe, Şehâbeddin Ahmed b. Kara, Bâûnî ve Bikāî gibi âlimler de hocaları arasında yer aldı. Talebeleri içinde tarihçi Şemseddin İbn Tolun ile Ḥavâdiṡü'z-zamân müellifi İbnü'l-Hımsî de bulunmaktadır. Daha ziyade tarih ve biyografi alanlarında eser veren Nuaymî, Dımaşk'ta uzun müddet kadılık ve müderrislik yaptı. Osmanlılar'ın Suriye'yi zaptı esnasında Yavuz Sultan Selim ile Dımaşk'a gelen Osmanlı ricâlinin bir kısmına hadis okuttuğu belirtilmektedir (İbn Tolun, s. 346). Çağdaşları tarafından "Dımaşk tarihçisi ve Dımaşk'ta Ehl-i sünnet'in şeyhi" olarak nitelendirilmiştir. Eserleri özellikle Dımaşk tarihi, topografyası ve şehirdeki ilim hayatı açısından büyük değer taşır. 4 Cemâziyelevvel 927 (12 Nisan 1521) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti ve Hamriyye Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. 1. ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (Tenbîhü'ṭ-ṭâlib ve irşâdü'd-dâris li-aḥvâli'l-medâris [fî mâ bi-Dımaşḳ mine'l-cevâmiʿ ve'l-medâris]). Dımaşk'ta medreselerin ilk kurulduğu tarihten müellifin yaşadığı yıllara kadar dört yüzyıl süreyle şehirdeki ilim müesseselerine dair telif edilmiş ilk ve en kapsamlı eserdir. Kitapta medreseler ihtisas alanlarına göre düzenlenmiş olup dârü'l-Kur'ân, dârülhadis, Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî medreseleri, tekke ve zâviyeler, türbeler, mescid ve camiler sırasıyla anlatılmıştır. Her kurumun Dımaşk'ta inşa edildiği yer, bânisinin

biyografisi, vakıf şartları ve tahsis edilen vakıflar, burada okutulan kitaplarla ders veren müderrislerin hal tercümeleri yazılmıştır. Bu sebeple eser şehrin eğitim tarihi, vakıfları ve topografyası açısından büyük değer taşır. Öte yandan kitap, biyografileri anlatılan devlet adamlarının ilmî yönleriyle alâkalı ilginç anekdotlar ihtiva etmektedir. Nuaymî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir'in Târîḫu medîneti Dımaşḳ'ının girişindeki medreseler kısmı ile İzzeddin İbn Şeddâd'ın el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre adlı çalışmasını esas almakla birlikte kendi dönemine kadar olan gelişmeleri ve biyografik malzemeyi de eklemiştir. Böylece Ortaçağ İslâm dünyasında yaygın olan biyografik sözlük (vefeyât-tabakāt) türüyle hıtat (topografik eserler) tarzını karıştırıp özgün bir üslûp ortaya koymuştur. Müellif eserinde yararlandığı kaynakları zikretmiştir. Bunlar arasında Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir ve İzzeddin İbn Şeddâd'ın yanı sıra Zehebî, Safedî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesir, Birzâlî, Bedreddin İbn Kādî Şühbe, Burhâneddin İbn Müflih, Abdüllatîf el-Bağdâdî, Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbn Hacer el-Askalânî, Tâceddin es-Sübkî, İbn Hallikân, Ebû Şâme el-Makdisî, Kütübî ve Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin eserleri ile olayların tanıkları önemli yer tutmaktadır. Hacimli olduğu anlaşılan eserin aslı kaybolmuş, günümüze Şemseddin İbn Tolun, Abdülbâsit el-Almevî, Ahmed el-Bikāî ve Abdülkādir Bedrân tarafından yapılan muhtasarları ulaşmıştır (bunların yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 165; Suppl., II, 164). Almevî muhtasarını Henri Sauvaire notlar ekleyerek Fransızca'ya çevirmiş (Description de Damas, I-II, Paris 1895-1896), Emilie E. Ouéchek de bu tercümenin bir indeksini hazırlamıştır (Damas 1954). Fuat Sezgin, Henri Sauvaire tercümesini Ouéchek tarafından yapılan indeksle birlikte Islamic Geography serisinde tekrar yayımlamıştır (bk. bibl.). İbn Tolun muhtasarının ilk kısmını Selâhaddin el-Müneccid Dûrü'l-Ḳurʾân fî-Dımaşḳ adıyla neşretmiş (Dımaşk 1946; Beyrut 1973, 1982), muhtasarın tamamını ise Ca'fer el-Hasenî (I-II, Dımaşk 1948-1951; Kahire 1988) yayımlamıştır (I-II, Beyrut 1990). 2. Teʿâlîḳ (Müẕekkirât yevmiyye). Suriye Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye'de kayıtlı olan eserin (Zâhiriyye, nr. 4533) ilk kısımları kayıp olup mevcut nüsha Şevval 885 - Cemâziyelâhir 908 (Aralık 1480 - Aralık 1502) ve 910-914 (1504-1508) arasını ihtiva etmektedir. Memlükler döneminin son yıllarında Dımaşk'ta geçen olayları günlük şeklinde anlatan eserde şehrin siyasî, içtimaî, iktisadî ve ilmî olayları hakkında önemli mâlûmat bulunmaktadır. Nüshada müellifin ismi kaydedilmemekle birlikte hattından ve içerdiği bilgilerden Nuaymî'ye ait olduğu anlaşılmıştır (Yûsuf

el-Iş, MMİADm., VII [1943], s. 142-154; Selâhaddin el-Müneccid, el-Müʾerriḫûne'd-Dımaşḳıyyûn, s. 15). 3. Terâcimü ḳuḍâti Dımaşḳ eş-Şâfiʿiyye. Ayrı bir kitap olarak günümüze ulaşmayan eseri müellifin öğrencisi İbn Tolun eṡ-Ṡaġrü'l-Bessâm fî ẕikri men tevellâ ḳażâʾe'ş-Şâm adlı kitaba dercetmiştir. Eserde Ebü'd-Derdâ'dan (ö. 32/ 652) başlayarak 914 (1508) yılında Şâfiî kādılkudâtlığına getirilen Takıyyüddin İbn Kādî Aclûn'a kadar Dımaşk kadılarının biyografileri anlatılmaktadır (İbn Tolun, Ḳuḍâtü Dımaşḳ: Ṡaġrü'l-Bessâm fî ẕikri men vülliye ḳażâʾe'ş-Şâm, nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Dımaşk 1956, s. 1-184). 4. el-ʿUnvân fî-żabṭi mevâlîd ve vefeyâti ehli'z-zamân. VIII (XIV) ve IX. (XV.) yüzyıllarda yaşamış Suriye ve Mısır ulemâsından kısaca bahseden eserin Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin eẕ-Ẕeyl'inin (Târîḫu İbn Ḳāḍî Şühbe) zeyli olması muhtemeldir. Kitabın müsveddesinde biyografiler doğum tarihine göre sıralanmış olduğu halde eseri temize çeken Nuaymî'nin Mısırlı talebeleri hocalarının arzusu hilâfına biyografileri alfabetik şekilde sıralamışlardır. Eserin aslı üç tabakadan oluşur. Birinci tabakada Nuaymî'nin hocaları, ikinci tabakada akranları, üçüncü tabakada yaşça daha küçük olan âlimlerin biyografileri anlatılmaktadır. Kitabın sonuna müellifin oğlu Yahyâ b. Abdülkādir birkaç varaklık bir zeyil eklemiştir. Eserin nüshaları Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (Teymûriyye, Tarih, nr. 2193) ve Leipzig (nr. 747) kütüphaneleriyle British Library'de (nr. 431) bulunmaktadır. 5. Kitâbü Tuḥfeti'l-berere fi'l-eḥâdîṡi'l-muʿtebere (ʿaşere) (Chester Beatty Library, nr. 3696). Nuaymî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Teẕkiretü'l-iḫvân fî ḥavâdiṡi'z-zamân, et-Tebyîn fî terâcimi'l-ʿulemâʾ ve'ṣ-ṣâliḥîn, el-Ḳavlü'l-beyyinü(el-mübînü)'l-muḥkem fî beyâni ihdâʾi'l-ḳurabi ile'n-nebî ṣallallâhü ʿaleyhi ve sellem,

en-Nuḫbe fî terâcimi'l-Esediyyîn (Terâcimü beyti İbn Ḳāḍî Şühbe), İfâdetü'n-naḳl fi'l-kelâmi ʿale'l-ʿaḳl (Gazzî, I, 250; İbnü'l-İmâd, X, 211).

BİBLİYOGRAFYA

Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medârîs (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I-II; a.mlf., Dûrü'l-Ḳurʾân fî Dımaşḳ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut

1982, neşredenin girişi, s. 6-22; a.mlf., Description de Damas (trc. H. Sauvaire), Paris 1894-96 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, tercüme edenin girişi, I, 1-7; İbn Tolun, Müfâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdis̱i'z-zamân (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1998, s. 319, 322, 346; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 250; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât (Arnaût), X, 210-211; Brockelmann, GAL, II, 165; Suppl., II, 164; Î̄żâḥu'l-meknûn, I, 107, 225, 244; II, 247, 273; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 598; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 196-197; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1958, III, 86; Selâhaddin el-Müneccid, el-Müʾerriḫûne'd-Dımaşḳıyyûn fi'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî ve âs̱ârühümü'l-maḫṭûṭa, Beyrut 1964, s. 14-15, 44-46, 80-81; a.mlf., Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 281-283; a.mlf., "el-ʿUnvân fî żabṭi mevâlîd ve vefeyâti ehli'z-zamân li-müʾerriḫi Dımaşḳ en-Nuʿaymî", MMİADm., XXXIV (1959), s. 204-207; Hâlid er-Reyyân, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: et-Târîḫ ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1393/1973, II, 172, 420, 648, 685; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, I, 223-226; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 125-126; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 229-230; R. Stephen Humphreys, İslam Tarih Metodolojisi: Bir Sosyal Tarih Uygulaması (trc. Murtaza Bedir - Fuat Aydın), İstanbul 2004, s. 292-293; Yûsuf el-Iş, "Müz̠ekkirâtün yevmiyyetün düvvinet bi-Dımaşḳ fi'l-evâḫiri'l-ḳarni't-tâsiʿ ve evâʾili'l-ʿâşir", MMİADm., XVIII (1943), s. 142-154.

Cengiz Tomar

NUAYMİYYE

(النعيميّة)

Zeydiyye’den Nuaym b. Yemâm’a (II./VIII. yüzyıl [?]) nisbetle anılan bir fırka

(bk. ZEYDİYYE).

NÛBE

(النوبة)

Afrika’da büyük kısmı Sudan’da, küçük bir kısmı Mısır’da kalan bölge.

Yukarı Mısır bölgesinde Asvan’ın hemen yanında Nil nehrindeki ilk şelâleden başlayıp altıncı şelâleye veya bazılarına göre Beyaz ve Mavi Nil kollarının birleştiği noktaya kadar uzanan bölge Nûbe (Nübye), bu bölgede yaşayan insanlar da Nûbî olarak anılır. Nûbe adını kullanan ilk coğrafyacı olarak bilinen Eratosthenes’e göre (ö. m.ö. 192’ye doğru) Nûbe (Noubai) Dongola’ya kadar uzanan bölgedir (Arkell, s. 177 [Strabo XVII, i, 2’den]). Herodot ise bölgeyi Elephantine’den (Asvan civarında) sonra gelen ve başşehri Meroe olan Ethiopia (Habeşistan) diye tanımlar, buradaki şelâle ve kayalıklardan söz eder. İlk dönem İslâm kaynaklarında bölge bazan Habeşistan’la karıştırılmıştır. Nûbe’nin eski Kopt dilinde (Kıptîce) nub (nbu) kelimesinden türetildiği ve “altın ülkesi” anlamına geldiği söylenir. Nitekim firavunlar devrinde Mısır’ın altın ihtiyacının büyük kısmının bu bölgeden sağlandığı bilinmektedir. Bazı mezar resimlerinde Mısır hükümdarına hediyeler ve bu arada altın sunan Nûbeliler görülmektedir. Nûbe kelimesinin mahallî dilde “köle” anlamına geldiği (a.g.e., s. 177), Nûbeliler’in ok ve yay kullanmada çok mahir oldukları, bu sebeple eski Mısır’da bölgeye Ta seti (yay ülkesi) denildiği de kaydedilmektedir. Eski Ahid’de bölge Hz. Nûh’un oğullarından Hâm’ın neslinden gelen (Tekvîn, 10/6; I. Târihler, 1/8) Kuş’un (Cush, Cushi, Kash, Kaj) ülkesi olarak zikredilir (Tekvîn, 2/13). Mısır’da orta krallık dönemine ait bir kitâbede bu ad zikredilmektedir (EJd., V, 1174). İslâm tarihçileri genel olarak siyah ırkın, bu arada Nûbeliler’in Hâm’ın neslinden geldiğini kabul ederler ve Nûbe’yi Bilâdüssûdan’dan (siyahlar ülkesi) sayarlar. Tarihî kalıntılardan anlaşıldığına göre Aşağı Nûbe’ye milâttan önce 2300’lerden itibaren yerleşmeye başlayan siyahîler daha sonra bölgenin tamamına hâkim olmuşlardır. Onların kurduğu Kuş Devleti bir ara (m.ö. yaklaşık 725-660) Mısır’ı da egemenliği altına almıştır (Arkell, s. 110 vd.).

Hükümdarlarına Kâbil lakabı veren ve Himyer soyundan geldiklerine

inanan Nûbeliler, VI. yüzyılın başlarından itibaren Hıristiyanlığı kabul ettiler. O sırada kuzeyde Dongola'da Makarra (Makuria) Devleti, güneyde Hartum'a yakın bir merkez olan Sûbâ'da ise Alve Devleti hüküm sürüyordu. Misyonerlerin Nûbe'de Hıristiyanlığı yayma faaliyetleri ilk defa 543'te başlamış, bölgede ilk kilise 600 yılından sonra yapılmıştır. Nûbeliler Hıristiyanlığın Ya'kūbî mezhebini kabul ederek İskenderiye kilisesine bağlanmıştır (Mes'ûdî, I, 359). İbnü'n-Nedîm, Nûbeliler'in dinî metinlerini Süryânîce, Rumca ve Kıbtîce yazdıklarını söyler (el-Fihrist, s. 28). Resmî işlerde ise Nûbe dilini kullandıkları kaydedilmektedir.

Müslümanların Nûbe ile münasebetleri Mısır'ın fethi sırasında başlamıştır. Amr b. Âs tarafından Ukbe b. Nâfi' kumandasında Afrika'ya gönderilen ordu Nûbe'ye kadar inmiş, ancak ok atıcılığında çok mahir olan Nûbeliler'in büyük bir direnciyle karşılaşınca iki taraf arasında anlaşma yapılmıştır (20/641). Mes'ûdî, Araplar'ın atıcılığı Nûbeliler'den öğrendiklerini söyler (Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 389). Çatışmalar esnasında çok sayıda müslümanı gözlerinden vurdukları için Nûbeliler'e "rumâtü'l-hadek" denilmiştir. Valilikten alınıncaya kadar bölgeye ordu göndermeye devam eden Amr bununla birlikte Nûbeliler üzerinde tam bir hâkimiyet kuramadı. Hz. Osman tarafından onun yerine Mısır'a vali tayin edilen Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Nil üzerinden gemilerle Asvan'a kadar taşıdığı ordusuyla iç bölgelere girip Dongola'ya kadar ulaştı. Dongola muhasarasında müslümanların bölge halkı tarafından henüz bilinmeyen mancınık kullanmaları üzerine zor durumda kalan Nûbeliler, Abdullah'a barış teklifinde bulundular (31/652). Makarra Devleti'yle yapılan ve bütün Nûbe halkını içine alan ticarî ilişkilere dayanan antlaşmaya göre Nûbeliler müslümanlarla savaşmayacaklar, her yıl 360 köle verecekler, kaçan köleleri iade edecekler, Dongola'da inşa edilen mescidi koruyacaklar, orada ibadet edenlere dokunmayacaklardı. Buna karşılık kendilerine hububat ve giyecek yardımı yapılacak, müslüman tâcirlere ticaret serbestliği tanınacak, iki taraf birbirinin topraklarına serbestçe girip çıkabilecek, ancak kesin olarak yerleşmeyecekti. Nûbeliler'den alınan vergiye "bakt" denilmiştir. Antlaşmanın mescidle ilgili kısmından, daha ilk dönemlerden itibaren bölgede az sayıda müslüman bulunduğu veya o sırada yerleştirildiği anlaşılmaktadır.

Emevîler devrinde Yukarı Nûbe'den toprak satın alıp buraya yerleşenler

oldu. Emevîler'in son halifesi II. Mervân Mısır'da öldürülünce iki oğlu Abdullah ve Ubeydullah yanlarında birkaç bin kişiyle Nûbe'ye sığındılar. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh zamanında her yıl 360 köle karşılığında kendilerine buğday, üzüm sirkesi, elbise gibi mallar veya bunların bedelleri gönderiliyordu. Nûbeliler köleleri genellikle düşmanlarından temin ediyor, yeterli sayıda köle bulamayınca kendi çocuklarından da veriyorlardı. Mehdî ve Mu'tasım-Billâh döneminde vergiler hafifletildi ve ödemede daha müsamahakâr bir yol izlendi. Ancak Abbâsî Devleti'nin zayıf düştüğü zamanlarda Mısır'da çıkan kargaşa ortamını fırsat bilen Nûbeliler birçok defa Asvan'a saldırdılar. İhşîdîler devrinde böyle bir saldırıya

karşı Kâfûr tarafından Nil ve Kızıldeniz üzerinden gönderilen ordu çok sayıda esirle dönmüştü. Nûbeliler buna rağmen saldırılarına devam ettiler. İki taraf arasında yenilenen antlaşma Fâtımîler zamanında da yürürlükte kaldı.

Fâtımîler'e bağlı olan Nûbe kralıyla Yukarı Mısır'a kaçan Sudanlılar'ın birleşip 568 yılı başlarında (Ağustos 1172) askerî bir harekâta girişmeleri üzerine Selâhaddîn-i Eyyûbî ağabeyi Turan Şah'ı Nûbe üzerine göndermek zorunda kaldı (568/1173). Turan Şah müstahkem Kasr-ı İbrim'i ele geçirdi ve çok sayıda Nûbeli'yi esir aldı. Saint Mary Kilisesi'ni camiye çevirdi. İki yıl sonra Kasr-ı İbrim'deki garnizon geri çekilince hıristiyanlar tekrar bölgeye hâkim oldular. Aşağı Nûbe'de İbrim Kalesi'ni zapteden Turan Şah buraya bir kumandan tayin ederek Yemen'e gitti. Bu olaydan itibaren bölgede müslümanların sayısı artmaya başladı. Bu tarihlerde Eyyûbîler'e baş kaldıran ve onların karşısında ordularının büyük bir kısmını kaybeden Kenzîler, Aşağı Nûbe bölgesine göç edip Merîs'i merkez yaptılar.

Amcası Ebü'l-İzz'i tahtından uzaklaştırarak iktidarı ele geçiren Nûbe Kralı David, Memlük Sultanı I. Baybars'a hediyeler gönderip cülûsunu haber verdi. Baybars onu kral olarak tanımakla beraber verginin ödenmesi konusunda ısrar etti (664/1265-66). İki devlet arasındaki iyi ilişkiler bir süre sonra bozuldu. 671'den (1272-73) beri vergi ödemeyen Kral David, Asvan'a saldırıp yağma ve tahribatta bulundu. Aynı yıl Ayzâb yağmalandı. Mısırlı ve Sudanlı tüccarlar soyuldu. Şehrin vali ve kadısı öldürüldü. Bu sırada tahttan uzaklaştırılan Kral Ebü'l-İzz'in yeğeni Şikenda, David'in gayri meşrû yollarla tahtı ele geçirdiğini söyleyip Sultan Baybars'a

şikâyette bulundu. Bu fırsatı değerlendirip bölgede asayişi sağlamak ve Mısır ticaretini emniyet altına almak için bir sefer düzenlemeye karar veren sultan, Şemseddin Aksungur el-Fârikānî ve İzzeddin Aybek el-Efrem'i 300 süvariyle sefere memur etti. Şikenda ile iş birliği yapan Aksungur ve Aybek, 13 Şevval 674'te (31 Mart 1276) Dongola'da meydana gelen savaşta Kral David'i tam bir bozguna uğratıp Şikenda'yı tahta çıkardılar. Şikenda, Sultan Baybars'a tâbi bir vali olarak hüküm sürecek ve hutbede Abbâsî halifesi ile Sultan Baybars'ın adına yer verecekti. Ancak Nûbeliler zaman zaman vergi ödemeyi aksattılar. Kalavun, 685-688 (1286-1289) yıllarında Mısır ve Aşağı Nûbe bölgesine yerleşmiş olan Arap kabilelerinin de katıldığı bir orduyu onların üzerine gönderdi. Nûbeliler 716'da (1316) ödemekte oldukları vergiyi yine kesince Muhammed b. Kalavun, hükümdar ailesinden olup Mısır'a gelerek İslâmiyet'i kabul eden Abdullah Berşembû'yu bir orduyla birlikte Nûbe tahtına oturmak üzere bölgeye sevketti. Nûbe'nin idaresini ele geçiren Abdullah bir müddet sonra Kenzîler tarafından öldürüldü ve bölge Kenzîler'in eline geçti. Bunun üzerine yeni birlikler gönderilip bölge tekrar zaptedildi. Ardından, Fâtımîler zamanında Yukarı Mısır ve Nûbe bölgesine yerleşmeye başlayan ve kız alıp vermek suretiyle Nûbeliler'le akraba olan Cüheyne kabile reislerinin eline geçti. Onların tam bir otorite kuramamaları sebebiyle uzun zaman karışıklık ve anarşinin hüküm sürdüğü bölge bağımsız şeyhlikler tarafından yönetildi. XVI. yüzyıl başlarında kurulan Func Sultanlığı bu şeyhliklerin büyük bir kısmını idaresi altında birleştirmeyi başardı.

Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinin ardından Osmanlılar, Aşağı Nûbe'de Halfa vadisine kadar olan bölgeyi kontrolleri altına alıp Asvan ve İbrim'de idarî teşkilât kurdular. 981'de (1573) Habeş eyaletine bağlanan İbrim sancağı bu eyalete yapılan her türlü sevkiyatta önemli bir rol oynadı. 992'de (1584) İbrim eyaleti kurulup Hızır Paşa beylerbeyi tayin edildi (Orhonlu, s. 113). Ancak İbrim iki yıl sonra tekrar sancak haline getirildi. Osmanlılar zamanında Dongola'ya yerleşen çeşitli Arap kabileleri ve bazı Bosnalılar yerli kadınlarla evlenerek bölge halkının İslâmlaşmasında önemli rol oynadılar. Dongola halkının tamamı kısa süre sonra İslâmiyet'i kabul etti. Nûbe 1841'de Mısır Hidivi Mehmed Ali Paşa'ya verildi. Nûbe'nin bundan sonraki tarihi Mısır ve Sudan'ın son iki asırlık tarihleriyle yakından ilgilidir. Osmanlılar bölge halkına Berberî, bölgeye de Berberistan adını vermişlerdir.

Nûbeliler genellikle yumuşak tabiatlı insanlar olarak tanınır. Ünlü sûfi Zünnûn el-Mısrî'nin Nûbe asıllı olduğu söylenir. Lokman Hekim'in de Nûbeli olduğuna dair rivayetler vardır (İbn Kesîr, II, 124). Dongola'dan Hartum'a uzanan bölgede yaşayan ve Arapça konuşan Nûbeliler bölgeye gelen müslüman Araplar'la kaynaşmış bir haldedir. Hâlâ Nûbe dili konuşan kabileler de Araplar'la karışmış durumdadır.

Mısır'ın güneyinde ve Sudan'ın kuzeyinde geniş bir alanı kaplayan Nûbe günümüzde iki bölgeye ayrılmaktadır. Asvan'ın güneyinde birinci şelâleden Halfa vadisine kadar olan bölge Aşağı Nûbe, ikinci şelâleden Sudan'ın başşehri Hartum'a kadar uzanan bölge ise Yukarı Nûbe kabul edilir. Nûbe'nin doğu kısmında Bece bölgesi yer almaktadır. Doğu yönünde Kızıldeniz'e kadar olan toprakları Nûbe'ye dahil edenler de vardır. Batısında ise Libya çölünün güney uzantısı, Büyük Sahra'nın doğu bölümü yer alır. Bölgede deve, sığır, koyun, at beslenir; buğday, arpa gibi hububat, hurma, üzüm gibi meyveler yetiştirilir. Mısır Nûbesi'nde 1970 yılında tamamlanan Asvan Barajı'nın Nâsır adı verilen ve yaklaşık 6000 km²'lik bir alanı kaplayan gölünün altında kalan topraklarda yaşayan halk daha kuzeyde Kom Ombo'nun doğu bölgesine yerleştirilmiş ve buraya Yeni Nûbe adı verilmiştir. Baraj gölü altında kalan önemli tarihî eserler de başka yerlere taşınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Herodot Tarihi (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 83; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 188, 189; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 339, 340, 341; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 359, 389, 437, 438, 441, 442, 443; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 28; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 189, 191; II, 166, 470; V, 309; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 247, 271, 273; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 124; VII, 99 vd.; XIII, 278; İbn Haldûn, el-ʿİber, V, 922; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 264 vd.; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 190 vd., 197, 198, 199, 200, 201, 202-203; A. J. Arkell, A

History of the Sudan, London 1961, bk. Index “Nubia”; G. Vantini, The Excavations at Faras. A Contribution to the History of Christian Nubia, Bologna 1970, s. 41-119; Yusuf Fadl Hasan, The Arabs and the Sudan, Khartoum 1973, s. 182-202; Naûm Şukayr, Târîḫu’s-Sûdân (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1981, s. 42 vd., 55 vd., 74 vd.; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 39, 41, 42, 141, 147; P. M. Holt, The Age of the Crusades, London-New York 1986, s. 130-137; a.mlf. - M. W. Daly, A History of the Sudan, London 1988, bk. Index “Nubia”, “Nubians”; C. Fluehr-Lobban v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, Metuchen-London 1992, s. 159-160, 161; P. Thorau, The Lion of the Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century (trc. P. M. Holt), London-New York 1992, s. 163, 195, 224-225, 254; I. Shaw - P. Nicholson, British Museum Dictionary of Ancient Egypt, London 1996, s. 204-206; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, Ankara 1996, s. 1, 2, 3, 4, 112, 113, 114, 146, 289; B. J. Kemp, “Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period in Egypt”, The Cambridge History of Africa (ed. J. D. Clark), Cambridge 1997; P. L. Shinne, “Christian Nubia”, a.e. (ed. J. D. Fage), Cambridge 1999, II, 556-588; P. Forand, “Early Muslim Relations with Nubia”, Isl., XLVIII/1 (1971), s. 111-121; Al. R. S., “Cush (Kush)”, EJd., V, 1174; S. Hillelson, “Nûbe”, İA, IX, 339-344; a.mlf. v.dğr., “Nūba”, EI² (İng.), VIII, 88-93; Hulûsi Yavuz, “Bakt”, DİA, IV, 547-548; Hamdûnallah Mustafa Hasan, “Dongola”, a.e., IX, 509-510; Ahmet Kavas, “Kenzîler”, a.e., XXV, 259-260.

Nebi Bozkurt

NUDAYR b. HÂRİS

(النضير بن الحارث)

Ebü'l-Hâris en-Nudayr b. el-Hâris b. Alkame el-Kureşî el-Abderî (ö. 15/636)

Sahâbî.

Kureyş'in Benî Abdüddâr ailesinin ileri gelenlerinden olup Abderî nisbesiyle de kaydedilmiştir. Kendisinden önce bu kabilenin reisi olan kardeşi Nadr, Resûlullah'ın azılı düşmanlarındandı. Meâric sûresinin baş tarafında ilâhî azabın gelmesini istediğinden söz edilen kişinin Nadr olduğu ve bu sûrenin onun hakkında indirildiği belirtilmektedir (İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, XIV, 125; ayrıca bk. NADR b. HÂRİS). Nadr'ın ölümünden sonra kabilenin başına Nudayr geçti. Nudayr bazan Rehin lakabıyla tanınan babası ile karıştırılarak Hâris b. Hâris diye anılmış, bazan da kardeşi Nadr ile karıştırılmıştır (İbn Hişâm, IV, 135; Ya'kūbî, II, 63).

Nudayr'ın ne zaman müslüman olduğu konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Onun Habeşistan muhacirlerinden olduğunu söyleyenler yanında Mekke fethinde İslâmiyet'i kabul ettiğini belirtenler de vardır. Kendisinden nakledilen bir rivayete göre müşriklerle birlikte, bu savaşta Hz. Peygamber'in bozguna uğraması halinde ona baskın yapmayı planlamışlardı. Ancak savaşın sonucu umdukları gibi çıkmadı. Huneyn'den dönüp Ci'râne'ye geldiklerinde Nudayr gönlünde Resûl-i Ekrem'e bir yakınlık hissetmiş, Resûlullah onunla karşılaşınca, "Sen Nudayr mısın?" diye sorduktan sonra Huneyn günü yapmak istedikleri, fakat Allah'ın yapmalarına izin vermediği şeyden daha hayırlısını ona vermek istediğini söylemiş ve, "İçinde bulunduğun şeyin boşluğunu göreceğin zaman daha gelmedi mi?" deyince Nudayr, Allah'tan başka bir ilâh olmadığına şehâdet ettiğini belirtmiş, Resûl-i Ekrem de, "Allahım! Onun sebatını arttır" diye dua etmiştir (İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 364). Nudayr, Hz. Peygamber'in Huneyn ganimetlerinden kendisine 100 deve ayırdığını öğrendiği zaman önce İslâmiyet'i menfaat için kabul etmiş görünmekten dolayı memnun

kalmamışsa da kendisinin bu konuda bir talepte bulunmadığını düşünerek develeri kabul etmiştir.

Kureyş kabilesinin ilim ve hikmet sahibi kişilerinden biri kabul edilen Nudayr Medine'ye yerleşti ve samimi bir müslüman oldu. Allah'ın kendisine lutfettiği nimetlere şükreder, "Allah bizi İslâmiyet ile şereflendirdi ve sonumuzu babalarımızın hazin sonu gibi yapmadı" derdi. Hz. Peygamber'e Allah katında hangi amelin daha makbul olduğunu sorduğunda bunun Allah yolunda cihad etmek ve infakta bulunmak olduğunu öğrenen Nudayr daha sonraları Suriye fetihlerine ve Yermük Savaşı'na katıldı ve bu savaşta şehid düştü (Receb 15 / Ağustos 636). Nudayr b. Hâris'in Ali, Nâfi‘ ve Muhammed b. Mürtefi‘ (bazı kaynaklara göre Mürtefi‘, İbn Abdülber, III, 566) adında üç oğlu olduğu, Muhammed b. Mürtefi‘in İbn Cüreyc ve Süfyân b. Uyeyne gibi muhaddislere hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Bugün Medine'de Nudayr b. Hâris'in adını taşıyan bir okul bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 945-946; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 135; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 448, 478; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 220; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 63; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 437; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 565-567; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 327; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XL, 101-105; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 324-325; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 364; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr.), Riyad 1421/2000, XIV, 125; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 436-437; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 512-514.

Ataullah Şahyar

NÛH

(نوح)

Büyük peygamberler arasında sayılan, kendisine inanmayan kavmi tûfan ile helâk edilen peygamber.

Adı İbrânîce'de Nôah, Yunanca'da Nôe şeklindedir. Tevrat'a göre babası Lamek, "Rabbin lânetlediği bu toprak yüzünden çektiğimiz eziyeti, harcadığımız emeği bu çocuk hafifletip bizi rahatlatacak" diyerek (Tekvîn, 5/29) oğluna Nûh adını vermiştir. Nûh'un ilk defa üzüm yetiştirip şarap yaptığı ve şarabın da insanı rahatlatması sebebiyle, ona ad olarak verilen bu kelimenin İbrânîce'de "dinlenmek, sükûnet bulmak, rahatlamak" anlamına gelen niham kökünden türediği ifade edilmekle birlikte bunun gerçek dışı bir açıklama olduğu belirtilmektedir. Diğer taraftan Nûh'un, tûfan hadisesinin Sumer ve Bâbil versiyonlarındaki kahramanlarıyla aynı kişi olduğu da söylenmektedir. Buna göre Sumer tûfan kahramanına ölümsüzlüğü elde ettiği için "ömrü uzun olan" mânasında

Ziusudra adının verildiği, tûfan olayının Bâbil versiyonundaki kahramanın adı olan Ut-napiştim'in "hayatı yaşayan" anlamında olduğu, Nûh kelimesinin de benzer bir anlam ifade ettiği belirtilmekte; Habeş dilinde nâha kelimesinden türeyen Nûh'un "uzun zaman" mânasına geldiği ve "ömrü uzun" anlamında kullanıldığı söylenmektedir (DBS, I, 750, 758). Öte yandan Nûh'un, tûfanın Hurri versiyonundaki kahramanın adı olan Na-ah-ma-su-le-el kelimesinin kısaltılmış şekli olduğu veya Akkadca nâh kelimesinden geldiği de ifade edilmektedir (IDB, III, 555-556; Ejd., XII, 1193; Catholicisme, IX, 1308).

Hz. Nûh'un şeceresiyle ilgili olarak Tevrat'ta iki ayrı liste verilmektedir. Ruhban metnine ait birinci listede soyu Âdem'in oğlu Şît yoluyla nakledilmekte (Tekvîn, 5/ 1-32; I. Târihler, 1/1) ve ömrünün 350 yılının tûfan sonrasında geçtiği, tûfan öncesinin on lideri arasında sonuncu halkayı teşkil ettiği belirtilmektedir. Tûfan öncesi şahsiyetlerin isimleri ve ömürleri şu şekilde verilmektedir (Tekvîn, 5/1-31): Âdem 930 yıl, oğlu Şît 912 yıl,

oğlu Enoş 905 yıl, oğlu Ken‘ân 910 yıl, oğlu Mahalalel 895 yıl, oğlu Yared 962 yıl, oğlu Hanok 365 yıl, oğlu Metuşelah 969 yıl, oğlu Lamek 777 yıl, oğlu Nûh 950 yıl. Diğer bir listede ise Nûh'un soyu Âdem'in oğlu Kabil (Kāin) yoluyla Nûh'un babası Lamek'e kadar götürülmektedir (Tekvîn, 4/17-24).

Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta. Tevrat'a göre Nûh, Âdem'in yaratılışından 1056, vefatından 126 yıl sonra doğmuştur. Hayatının ilk 500 yılı hakkında Kitâb-ı Mukaddes'te bilgi yoktur. Tevrat'ın naklettiğine göre Nûh zamanında insanlar çok bozulmuştu, yeryüzünde kötülük hüküm sürüyordu. Şît'in çocukları Kābil'in soyundan gelen kızlarla evlenmiş, bu birleşmenin sonucunda şiddet taraftarı kötü bir nesil ortaya çıkmıştı (DB, IV/2, s. 1662). Bunlar kötülükte öylesine ileri gitmişlerdi ki Tanrı insanı yarattığına pişman olmuş ve büyük bir tûfanla bütün insanlığı, hayvanları, sürüngenleri ve göğün kuşlarını helâk etmeye karar vermişti. Sadece Nûh, Rabb'in gözünde lutuf bulmuştu, çünkü Nûh sâdık ve kâmil adamdı ve Allah ile yürüyordu (Tekvîn, 6/1-9, 17).

500 yaşından sonra Nûh'un Sâm, Hâm ve Yâsef (Yâfet) adındaki üç oğlu dünyaya gelir (Tekvîn, 5/32). Allah, Nûh'tan bir gemi yapmasını ister ve hangi ağaçtan, hangi ölçülerde olacağını da bildirir. Nûh gofer ağacından uzunluğu 300, genişliği 50, yüksekliği 30 arşın olan üç katlı gemiyi inşa eder. Gemiye Nûh ve eşiyle üç oğlu ve eşleri binerler. Ayrıca kuşlar, sığırlar ve toprakta sürünenlerden, her canlı türünden erkek ve dişi olmak üzere birer, eti yenilenlerden ise (kaşer olanlardan) yedişer çift gemiye alınır (Tekvîn, 6/14-21; 7/2). Rivayete göre Nûh 480 yaşında iken gemi yapma emri almış, bu emirden sonra geminin yapılacağı sedir ağaçları dikilerek büyümüş ve ancak 120 yıl sonra gemi tamamlanmıştır (a.g.e., IV/2, s. 1662).

Nûh 600 yaşında iken tûfan başlar (Tekvîn, 7/6). Kırk gün süren ve yüz elli gün boyunca suları yeryüzünü kaplayan tûfan sonrasında (Tekvîn, 7/117; krş. 7/24) Nûh ve gemidekiler karaya çıkar. Nûh, Rabb'e bir mezbah yaparak her temiz hayvandan ve kuştan yakılan takdime arzeder. Buna memnun olan Rab ise artık bir daha toprağı lânetlemeyeceğini belirtir. Allah, Nûh'u ve oğullarını mübarek kılıp onlara çoğalıp yeryüzünü doldurmalarını emreder ve her şeyin onların emrine verildiğini, hareket

eden her hayvanı yiyebileceklerini bildirir. Buna karşılık kanlı et yememelerini ve insan kanı dökmemelerini ister ve bir ahid yapar. Nûh vasıtasıyla Allah ile bütün insanlar arasında yapılan bu ahde göre insanlar, Allah'ın bildirdiği kurallara uydukları takdirde bir daha tûfan gibi bir musibet meydana gelmeyecektir ve bu ahdin alâmeti gökkuşağı olacaktır (Tekvîn, 8/13-9/17).

Tevrat'a göre gemiden inen Nûh çiftçilik yapmaya başlamış, bağ dikmiş, üzüm yetiştirip şarap üretmiş ve bu şaraptan içerek sarhoş olmuş, çadırında çıplak kalmıştır. Nûh'un oğlu Hâm babasının çıplaklığını görüp diğer kardeşlerine haber vermiş, onlar da babalarının çıplaklığını örtmüş, kendine gelen Nûh ise Hâm'ın oğlu Ken'ân'ı lânetlemiştir (Tekvîn, 9/20-27). Yeryüzünün bütün insanları Nûh'un bu üç oğlunun soyundan gelmiştir (Tekvîn, 9/18-19). Nûh tûfandan sonra 350 yıl yaşamış ve 950 yaşında vefat etmiştir (Tekvîn, 9/ 28-29).

Nûh'un tûfan olayının kahramanı oluşu bu hadisenin Sumer versiyonundaki Zivsudra, Bâbil versiyonundaki Ut-napiştim ve Atra-Hasis ile karşılaştırılmasına yol açmış, Nûh'un bunlarla aynı şahıs olup olmadığı tartışılmış, Tevrat'ta tûfana kadar geçen şahsiyetlerle Bâbil geleneğine ait tûfan öncesi krallık listelerindeki isimler arasında benzerlikler kurulmuştur. Nitekim Tevrat'ta Âdem'den Nûh'a kadar olan bu soy ağacı Bâbil'in ilk krallık listelerine benzemektedir. Tûfan öncesi şahsiyetlerin sayıları ile Bâbil krallarının sayısı da aynıdır. Ayrıca tûfan kahramanının adı olarak geçen Zivsudra, Sisouthros ve Ut-napiştim'in aynı şahıslar olduğu ve Nûh ile aynı kişiye delâlet ettiği ifade edilmektedir (DBS, I, 750, 758). Nûh'un yaşadığı dönemle tûfanın tarihi konusunda da farklı Tevrat nüshalarında değişik rakamlar verilir. Âdem'in yaratılışından Nûh tûfanına kadar İbrânîce Masoretik metne göre 1656 yıl, Tevrat'ın Yunanca Yetmişler çevirisine göre 2242 veya 2262 yıl, Sâmirîce Tevrat'a göre ise 1307 yıl geçmiştir (a.g.e., I, 774).

Kitâb-ı Mukaddes münekkitleri Tevrat'ta biri tûfan kahramanı, diğeri toprakla meşgul olup bağ diken iki ayrı Nûh tasvirinin bulunduğuna, Tekvîn'de (9/20-27) anlatılan Nûh kıssasının tûfan kıssasından farklı bir kaynaktan geldiğine ve bu iki anlatımın birbiriyle uzlaştırılmasının zor olduğuna kanidir. Buna göre toprakla meşgul olup bağ yetiştiren kişinin

gemi yapanla pek alâkası yoktur. Ayrıca Tekvîn'de (9/22-24) Nûh'un çocukları daha küçük olarak tasvir edilmiştir, halbuki tûfan sırasında onlar evliydiler. Diğer taraftan Tekvîn'de (9/24) babasına kötülük eden çocuk en küçük olandır ve Ken'ân diye adlandırılır (9/25), kardeşleri ise Sâm ve Yâfes'tir. Kötü fiilin Ken'ân'ın babası Hâm'a nisbet edilmesi ve Hâm'ın Ken'ân'ın atası olduğu ifadesi (9/18) iki anlatımı uzlaştırmaya yöneliktir. Buna göre Sâm, Hâm ve Yâfes ile Sâm, Yâfes ve Ken'ân listeleri birbiriyle uzlaştırılmaya çalışılmıştır (IDB, III, 555).

Yahudi ve hıristiyan dinî literatürlerinde Nûh, İbrânî ataları kadar önemli bir yere sahip olmamakla birlikte dürüst ve imanlı bir kişi diye takdim edilir (Genesis Rabba, 30: 77; Sanhedrin, 108a; Petrus'un İkinci Mektubu, 2: 5; İbrânîler'e Mektup 11/7). Onun faydalı icraatlarının başında saban, orak, balta vb. aletleri insanlara kazandırması, insanları tövbeye çağırması ve hayvanlara karşı iyi muamelesi gelmektedir (EJd., XII, 1191-1198). Gemi yapımında kullanılacak sedir ağaçlarının yetişmesini beklemek suretiyle gemi yapımını 120 yıl erteleyerek kavmine kurtuluş için zaman kazandırmış ve insanlığın helâkini geciktirmiştir. Talmud'da "Nûh kanunları" diye bilinen yedi kuraldan bahsedilmektedir. Putperestliği, Tanrı'yı inkârı (yalancı şahitliği de kapsamaktadır), öldürmeyi, gayri meşrû cinsî ilişkileri, hırsızlığı, canlı hayvan eti yemeyi (her tür zulüm ve gaddarlığı) yasaklayan ve adaletin tesisini emreden bu kurallar, bütün milletler tarafından

uyulması gereken en temel ahlâkî ilkeler olarak kabul edilmektedir (a.g.e., XII, 1189).

Ayrıca hıristiyan geleneğinde Nûh ile Îsâ Mesîh arasında bazı benzerlikler kurulmaktadır. Buna göre tıpkı Nûh gibi Îsâ da günahkâr bir dünyada imanı temsil etmekte ve Nûh'un tûfandan canlı olarak çıkıp bütün insanlığı kurtarması gibi Îsâ da vaftiz suyu ile ölümü yenmektedir. Aynı şekilde insanlığı helâkten kurtaran Nûh'un gemisi insanlığı günahtan kurtaran kiliseye, yine Nûh'un tûfan sona erdiğinde gönderdiği güvercin de Kutsal Ruh'a karşılık gelmektedir (Luka, 17/26; Petrus'un Birinci Mektubu, 3/2; ER, X, 461).

İslâm'da. Hz. Nûh, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde diğer peygamberlere oranla geniş bir şekilde tanıtılan ve "ülü'l-azm" olarak isimlendirilen beş

büyük peygamberden biridir. Kur'an'da yirmi sekiz sûrede hakkında bilgi verilmiş ve kırk üç yerde ismen zikredilmiştir. Kur'an'ın yetmiş birinci sûresi onun adını taşır ve baştan sona onun tevhid mücadelesini anlatır. Ancak Kur'an, Nûh'un hayatının sadece peygamber olarak görevlendirildikten sonraki safhasından bahsetmektedir. Kendisine inanmayan kavmi tûfanla cezalandırıldığından tûfan hadisesi de ona nisbetle Nûh tûfanı diye anılmaktadır. Nûh kelimesinin Arapça asıllı olup nevh (ağlamak, dövünmek) kökünden geldiğini, bizzat kendi nefsini kötülediğinden veya tövbe etmeden boğulup gitmeleri sebebiyle kavmi için üzüldüğünden ona bu adın verildiğini söyleyenler olmakla birlikte (Fîrûzâbâdî, VI, 26) kelimenin Arapça olmadığı kabul edilmektedir (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 330; Jeffery, s. 282).

Nûh'un soy kütüğü İslâmî kaynaklarda Tevrat'taki gibi Nûh b. Lamek b. Metuşelah b. Uhnuh (Hanok-İdrîs) b. Mehelail (Mahalalel) b. Kaynan (Ken'ân) b. Enoş b. Şis (Şît) b. Âdem şeklinde yer almaktadır. Annesi de Râkîl'in veya Kābil'in kızı Kaynuş olarak verilmekte, Kābil'in çocukları ile Şît'in çocuklarından onlara tâbi olanlara peygamber olarak gönderildiği belirtilmektedir (Sa'lebî, s. 54).

Rivayete göre insanlar Hz. Nûh'a kadar tevhid inancıyla yaşamış, putperestlik ilk defa Nûh'un kavmiyle ortaya çıkmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Dediler ki: Tanrılarınızı bırakmayın, ilâhlarınız Ved, Süvâ', Yegūs, Yeûk ve Nesr'den vazgeçmeyin" meâlindeki âyette (Nûh 71/23) Nûh kavminin taptığı putlardan bahsedilmektedir. Bu isimler başlangıçta iyilikleriyle temayüz etmiş kişilere aitti. Ölümlerinin ardından bunların heykelleri yapılmış, daha sonra insanlar onları Allah ile kendi aralarında aracı olarak birer tapınma objesi yapmıştır.

Hz. Nûh, kavmini putperestlikten uzaklaştırıp tevhid inancına döndürmek için gönderilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Nûh'un Allah tarafından seçildiği (Âl-i İmrân 3/33), kendisine vahyedildiği (en-Nisâ 4/163), kavmine peygamber olarak gönderildiği (Nûh 71/1), 950 yıl kavminin arasında kaldığı (el-Ankebût 29/14) ve kavmini Allah'a kulluğa davet ettiği (Yûnus 10/71; Hûd 11/25-26; eş-Şuarâ 26/106-110) belirtilmektedir. Nûh kavmini Allah'tan başkasına ibadet etmemeleri hususunda uyarmış, aksi takdirde başlarına gelecek azabı kendilerine haber vermiştir (Nûh 71/1-4). Yoldan

çıkmış, çok zalim ve azgın olan kavmi (ez-Zâriyât 51/46; en-Necm 53/52) Nûh'a inanmadığı gibi ona mecnun demiş, taşlamakla tehdit edip (eş-Şuarâ 26/116) yalancılıkla itham etmiş, ondan kendisine uyan alt tabakadan insanları yanından uzaklaştırmasını (el-A'râf 7/59-63; Hûd 11/ 27; el-Kamer 54/9) veya başlarına geleceğini bildirdiği azabı bir an önce getirmesini (Hûd 11/32) istemiştir.

Kendi yaptıkları karşılığında hiçbir talebinin olmadığını söyleyen Nûh gaybı bilmediğini, melek de olmadığını, sadece Allah'ın emirlerini bildirdiğini ifade edip davetini sürdürmüş (Hûd 11/28-31; eş-Şuarâ 26/105-115), uzun mücadeleler sonunda kavminin putperestlikten vazgeçmediğini görünce inanmayanları cezalandırması için Allah'a dua etmiş (eş-Şuarâ 26/118-119; Nûh 71/1-28), Allah Nûh'un duasını kabul etmiş ve inkârcı kavminin tûfanla helâk edileceğini, kendisinin ve inananların kurtulacağını bildirerek bir gemi yapmasını istemiştir (Hûd 11/36-39). Gemi inşa edilirken Nûh'un kavmi kendisiyle alay etmiştir (Hûd 11/38). Rivayete göre gemi yapması istenince Hz. Nûh tahtayı nereden bulacağını sorar, ona ağaç dikmesi emredilir ve Hint meşesi denilen ağaçları diker. Kırk yıl geçtikten sonra bu ağaçları keserek gemiyi yapar (Fîrûzâbâdî, VI, 29). Geminin inşası bitince her hayvan türünden birer çift, ayrıca boğulmasına hükmedilenler dışındaki aile fertleri ve iman eden diğer kimseler gemiye bindirilir. Nûh ve ona inananlar kurtulurken eşi ve oğlu inanmayanlarla birlikte boğulur (Hûd 11/40-47; el-Mü'minûn 23/26-29; el-Furkān 25/37; el-Kamer 54/10-17). Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıca Nûh'un oğlu için dua ettiği, ancak bunun kabul edilmediği belirtilmektedir (Hûd 11/42-43, 45-46; et-Tahrîm 66/10). Tûfan sona erince, "Ey Nûh! Sana ve seninle birlikte olanlara bizden selâm ve bereketle gemiden in ..." denilir (Hûd 11/48). Allah'ın adını zikrettiği peygamberler Âdem'in ve Nûh ile beraber gemide taşınanların soyundan, İbrâhim ile İsmâil'in neslindendir (Meryem 19/58); İsrâiloğulları da Nûh ile beraber gemide taşınanların soyundan gelmiştir (el-İsrâ 17/3). Ayrıca diğer peygamberler gibi Nûh'tan da söz alındığı (el-Ahzâb 33/7), onun hidayete erdirildiği (el-En'âm 6/84), ona verilen emirlerin müslümanlar için de geçerli ve yürürlükte olduğu (eş-Şûrâ 42/13) bildirilmektedir.

Kur'an'da Hz. Nûh'un yaşıyla ilgili olarak şu bilgi yer almaktadır: "Andolsun ki biz Nûh'u kendi kavmine gönderdik de o 950 yıl onların arasında kaldı. Sonunda onlar zulümlerini sürdürürken tûfan kendilerini

yakalayıverdi. Fakat biz onu ve gemidekileri kurtardık ve bunu âlemlere bir ibret yaptık" (el-Ankebût 29/14-15). Bu âyetten anlaşıldığına göre Nûh 950 yıl kavmiyle birlikte yaşamış ancak bu sürenin onun bütün ömrünü veya peygamberlik süresinin tamamını mı yoksa tûfana kadar olan safhasını mı içine aldığına işaret edilmemiştir. Kur'an'da verilen bu rakamı Nûh'un bütün ömrü olarak kabul edenlere göre kırk yaşında peygamber olmuş, 890 yaşında iken tûfan gerçekleşmiş, tûfandan sonra altmış yıl daha yaşamıştır. Bu süreyi sadece tûfan öncesi peygamberlik müddeti olarak düşünenlere göre ise Nûh'un yaşı bundan çok daha fazladır. Bir rivayete göre peygamberler içinde en uzun ömürlüsü Nûh'tur; kendisine 350 yaşında vahiy gelmiş, 950 yıl kavmini davetle geçirmiş, dolayısıyla 1300 yıl yaşamıştır (a.g.e., VI, 30). Hz. Nûh'un kabrinin nerede olduğu bilinmemekte, çeşitli yerlerde ona nisbet edilen makam ve kabirler bulunmaktadır. Bir rivayete göre kabri Mekke'de Mescidi Harâm'da, Mültezem ile Makām-ı İbrâhim arasında, diğer rivayetlere göre ise Kerek, Cizre veya Necef'tedir.

Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz. Nûh çok şükreden bir kuldu (el-İsrâ 17/3); güçlükler karşısında gösterdiği sabır insanlara örnek olarak gösterilmiştir (Hûd 11/49). Onun bir başka özelliği de kâfirlere karşı çok sert davranmasıdır. Rivayete göre Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi'nden sonra esirlerin durumunu müzakere ettiği sırada Hz. Ebû Bekir onlara iyi davranılmasını, Hz. Ömer ise öldürülmelerini önermiş, bunun üzerine Resûlullah, Ebû Bekir'in Hz. İbrâhim

gibi olduğunu, zira onun, "Şimdi kim bana uyarsa o bendendir, kim de bana karşı gelirse artık sen gerçekten çok bağışlayan, pek esirgeyensin" diyerek (İbrâhîm 14/36) kendisine inanmayanlara karşı yumuşak davrandığını, Ömer'in ise Nûh gibi olduğunu zira onun da, "Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden hiç kimseyi bırakma" diyerek (Nûh 71/26) inkârcılara karşı sert davrandığını söylemiştir (Lisânü'l-ʿArab, "nvḥ" md.). Kur'an'da Nûh mürsel (eş-Şuarâ 26/105), resul (eş-Şuarâ 26/107), apaçık uyarıcı (ez-Zâriyât 51/50), mübarek (Hûd 11/48), muhsin (es-Sâffât 37/80), mümin (es-Sâffât 37/81), kul (el-Kamer 54/9), şükreden (el-İsrâ 17/3) gibi özelliklerle anılmaktadır (Fîrûzâbâdî, VI, 26-27). Ayrıca kavimlerine gönderilmiş emin elçilerden olduğu belirtilen Nûh'un (eş-Şuarâ 26/107) "ashâbü'n-nevâmis"ten (şeriat sahibi) sayıldığı ifade edilmiştir. Rivayete göre tûfan

esnasında Hz. Nûh, Ebûkubeys dağında bulunan Hz. Âdem'in naaşını alarak bir tabut içine koymuş, tûfandan sonra tekrar yerine defnetmiştir. Nûh'un İdrîs'ten sonra gelen ilk peygamber olup marangozluk yaptığı da nakledilmektedir (İbn Kuteybe, s. 19-24). Hz. Nûh'a ayrıca İslâm ve bilhassa Şiî geleneğinde "Neciyyullah" (Allah'ın kurtardığı kişi) sıfatı verilmiştir. Nûh'un ve kavminin tûfan hadisesinden kurtarılmasına atıf yapan bu sıfat, Allah'ın inâyetiyle Firavun'un zulmünden kurtarılan Hz. Mûsâ için de kullanılmaktadır (Sa'lebî, s. 166).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nvḥ" md.; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "nvḥ" md.; Ebû Hâtim es-Sicistânî, el-Muʿammerûn ve'l-Veṣâyâ (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1961, s. 3-4; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 19-24; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Beyrut 1985, s. 54-61, 166; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed M. Şâkir), Tahran 1966, s. 330; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾiru ẕevi't-temyîz (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 26-30; E. Palis, "Noe", DB, IV/2, s. 1661-1667; E. Plessis, "Babylone et la Bible", DBS, I, 713-852; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 282; M. Farsi, Tora, İstanbul 2002, I, 45; Mustafa Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1993, I, 87-113; İsmail Yiğit, Kur'ân-ı Kerim ve Hadis Kaynakları Işığında Peygamberler Tarihi, İstanbul 2004, s. 112-147; G. Canova, "The Prophet Noah in Islamic Tradition", The Arabist: Budapest Studies in Arabic, sy. 23, Budapest 2001, s. 1-20; J. H. Marks, "Noah", IDB, III, 554-556; S. S. Schwarzschild - S. Berman, "Noachide Laws", EJd., XII, 1189-1191; D. Young - E. E. Halevy - H. H. Hirschberg, "Noah", a.e., XII, 1191-1198; P. M. Guillaume - J. Bernard, "Noe", Catholicisme, IX, 1307-1309; M. Fishbane, "Noah", ER, X, 461; B. Heller, "Nūḥ", EI² (Fr.), VIII, 111-112.

Ömer Faruk Harman

NÛH I

(نوح)

Ebû Muhammed el-Emîrü'l-hamîd Nûh b. Nasr b. Ahmed es-Sâmânî (ö. 343/954)

Sâmânî hükümdarı (943-954).

Babası Nasr b. Ahmed'in 27 Receb 331'de (6 Nisan 943) ölümünün ardından Şâban 331'de (Nisan 943) Buhara'da Sâmânî tahtına çıktı. Abbâsî Halifesi Müttakī-Lillâh, Mâverâünnehir ve Horasan'ın kendisine verildiğine dair bir menşur ve sancak gönderip hükümdarlığını onayladı. Devlet işlerini vezir tayin ettiği hocası Hanefî fakihi Hâkim eş-Şehîd'e (Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed el-Mervezî) bırakan Nûh, tahta çıkışının üzerinden henüz bir yıl bile geçmeden Hârizm Valisi Abdullah b. Eşkām'ın isyanıyla karşılaştı. Nûh, Hârizm'e ordu sevkederek bu meseleyi çözdükten sonra Kuzeybatı İran'la ilgilenmeye karar verdi. Babasının bu bölgede başlattığı hareket onun ölümüyle duraklamış, Büveyhîler, Rey ve Cibâl vilâyetlerine yerleşmiş, Cürcân ve Taberistan Deylemli lider Hasan b. Fîrûzân'ın eline geçmişti. Bu sırada Merv'de bulunan Nûh'un, Büveyhîler'e karşı Horasan Valisi Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Muhtâc kumandasında gönderdiği ordu yenilince Horasan'a dönmek zorunda kalırken (333/944) askerî kuvvet vererek desteklediği Ziyârî Emîri Veşmgîr b. Ziyâr, Cürcân'ı Hasan b. Fîrûzân'ın elinden almayı başardı. Kuzeybatı İran'ı hâkimiyeti altına almak isteyen Nûh, Ebû Ali b. Muhtâc'ı tekrar Büveyhîler üzerine sevketti. Rey ve Cibâl vilâyetleri Irak sınırına kadar Sâmânîler'in eline geçti. Bu olayın ardından kendini güçlü hisseden Nûh, Ebû Ali b. Muhtâc'ı Horasan valiliğinden azletti. İsyan edip Sâmânî tahtına hanedandan başka birini çıkarmaya karar veren Ebû Ali b. Muhtâc, Musul'da Hamdânî Emîri Nâsırüddevle'nin hizmetinde bulunan Nûh'un amcası İbrâhim b. Ahmed'e bir mektup göndererek Nûh'a karşı iş birliği yapmayı teklif etti ve onu yanına çağırdı. İbrâhim'le birlikte Nîşâbur'a yürüyüp şehri ele geçirdi (Muharrem 335 / Ağustos 946).

Nûh isyan haberini alır almaz Buhara'dan Merv'e geldi. Fakat burada ordusundan kaynaklanan bazı problemler yaşadı. Askerler olaylardan sorumlu tuttukları Vezir Hâkim eş-Şehîd'i öldürdüler. Bazı kaynaklarda askerlerin vezirin kendilerine teslim edilmesini talep ettikleri ve Nûh'un bu isteği yerine getirmek zorunda kaldığı rivayet edilir. Bu sırada Nîşâbur'dan Merv'e yürüyen Ebû Ali hiçbir mukavemetle karşılaşmadan şehre hâkim oldu (Cemâziyelevvel 335 / Aralık 946); Nûh'un askerlerinin çoğu Ebû Ali'nin tarafına geçti. Nûh önce Buhara'ya, ardından Semerkant'a kaçtı. Ebû Ali, Cemâziyelâhir 335'te (Ocak 947) başşehir Buhara'ya girdi ve Nûh'un amcası İbrâhim'i Sâmânî tahtına oturttu. Ancak Buhara'da istikrarı sağlama konusunda ümitsizliğe düşen Ebû Ali b. Muhtâc, İbrâhim'i tahttan indirip Nûh'un kardeşi Ebû Ca'fer Muhammed b. Nasr b. Ahmed'i emirliğe getirerek Semerkant'a yürüme bahanesiyle Buhara'dan ayrıldı. Bunun üzerine Nûh, Ramazan 335'te (Nisan 947) Buhara'ya dönüp tekrar Sâmânî tahtına oturdu. Kudret ve üstünlüğünü göstermek için rakip ve muhaliflerine sert cezalar uyguladı. Amcası İbrâhim ile kardeşleri Ebû Ca'fer Muhammed ve Ebû Muhammed Ahmed'in gözlerine mil çektirdi. Togan el-Hâcib'i idam ettirdi. Bu sırada Çagāniyân'da isyan eden Ebû Ali ordusunu toplayarak Belh'e geldi. Cemâziyelevvel 336'da (Kasım-Aralık 947) yapılan savaşta yenilerek Çagāniyân'a çekilmek zorunda kaldı, Nûh, Ebû Ali'yi ertesi yıl yine mağlûp etti (Rebîülevvel 337 / Eylül 948). Şûmân'a çekilen Ebû Ali, ittifak yaptığı vali ve emîrlerin gönderdikleri yardımcı kuvvetlerle Çagāniyân'ı her taraftan kuşatınca zor durumda kalan Nûh'un askerleri Ebû Ali ile anlaşma yapmaya mecbur oldu.

Bir taraftan Ebû Ali b. Muhtâc meselesini çözmeye, diğer taraftan Horasan'ı düzene sokmaya çalışan Nûh, Horasan'da Sâmânî hâkimiyetini sağladıktan sonra Şiî Büveyhîler'i İran'dan uzaklaştırmak için faaliyete başladı. Horasan sipehsâlârlığına tayin ettiği Mansûr b. Karategin'in bölgeye geldiği sıralarda Kuzeybatı İran'daki durum tamamıyla değişmiş ve Ebû Ali'nin isyanı sebebiyle Sâmânîler'in Rey ve Cibâl'i boşaltmalarının ardından Büveyhî Emîri Rüknüddevle yeniden bu bölgelere hâkim olmuş, Deylemli lider Hasan b. Fîrûzan'la birleşip Taberistan ve Cürcân'ı Ziyârî Emîri Veşmgîr'in elinden almış ve onu Sâmânîler'e sığınmaya mecbur bırakmıştı (Rebîülevvel 336 / Ekim 947). Rüknüddevle'nin, kardeşi Fars Büveyhî Emîri İmâdüddevle'nin ölümü üzerine Fars'a gitmesi, Kuzeybatı İran'a kapsamlı bir askerî hareket düzenlemek için uygun bir fırsattı. Nûh

bu dönemde Taberistan’a tekrar hâkim oldu. Horasan sipehsâlârı Mansûr b. Karategin

kumandasındaki Sâmânî ordusu Rüknüddevle’nin ülkesinin tamamını kolayca ele geçirdi (339/950). Ancak Büveyhîler çok kısa bir süre sonra Karmîsîn ve Hemedan’ı geri aldılar. Rüknüddevle ile İsfahan yakınlarında karşılaşan Mansûr b. Karategin savaş alanını terkedip Rey’e döndü (Muharrem 340 / Haziran 951). Aynı yıl Mansûr b. Karategin’in Rey’de hastalanarak vefat etmesinin ardından Sâmânîler bölgeyi tamamıyla boşalttılar. Nûh, Ebû Ali b. Muhtâc’ı Horasan sipehsâlârlığına tayin ederek Kuzeybatı İran’daki Büveyhî hâkimiyetine son vermek istedi. Bu sırada Rüknüddevle Taberistan ve Cürcân’ı yeniden ele geçirdi (341/952). Bunun üzerine Veşmgîr Sâmânîler’den yardım istedi. Ebû Ali b. Muhtâc, Nûh’un emriyle Veşmgîr’le birleşip Rey’e yürüdü (Rebîülevvel 342 / Temmuz-Ağustos 953). Rüknüddevle, Sâmânî ordusuyla karşılaşmaya cesaret edemeyip Taberek Kalesi’ne sığındı. Ebû Ali b. Muhtâc, Rüknüddevle ile her yıl Sâmânîler’e 200.000 dinar vergi ödemesi karşılığında anlaşma yaparak Horasan’a döndü. Sâmânî ordusunun bölgeden ayrılmasından sonra Rüknüddevle Taberistan ve Cürcân’ı geri aldı (İbn Miskeveyh, II, 155). Tekrar ülkesini kaybeden Veşmgîr, Nûh’a bir mektup göndererek Ebû Ali’yi Büveyhîler’e meyletmekle suçlayınca Nûh, onu Horasan sipehsâlârlığından azledip yerine Ebû Saîd Bekir b. Mâlik el-Fergānî’yi tayin etti. Bunun üzerine Ebû Ali b. Muhtâc ikinci defa isyan etti, Nîşâbur’u ele geçirip kendi adına hutbe okuttu. Fakat Nûh’un aldığı bir dizi tedbir sebebiyle Nîşâbur’da kalamadı, Rey’e gidip Rüknüddevle’ye sığındı (343/954). Nûh b. Nasr, bu olayın ardından 25 Rebîülâhir 343’te (28 Ağustos 954) Buhara’da öldü. En büyük oğlu ve veliahdı Abdülmelik Sâmânî tahtına çıktı.

Kaynaklarda I. Nûh’tan erdemli ve ahlâklı bir hükümdar olarak bahsedilmektedir. Fakat icraatları onun oldukça sert ve acımasız bir karaktere sahip olduğunu düşündürmektedir. Nûh, Mâverâünnehir’de Sâmânîler için giderek tehlikeli bir hal almaya başlayan Karmatîler’le mücadele etmiş, liderlerini idam ederek bölgedeki nüfuzlarını kırmıştır. I. Nûh devri Sâmânîler’in duraklama döneminin başlangıcını teşkil eder. Kumandanların isyanları ve devlet işlerine müdahaleleri yanında Karahanlılar’ın güçlenmelerinin de bunda rolü vardır. Ayrıca malî sıkıntılar, ordunun düzen ve disiplininin bozulmasında ve valilerinin merkezî idareye

karşı tutumlarında etkili olmuştur. I. Nûh'un Muhtâcoğulları'na karşı düşmanca davranışları, onların devlet içindeki nüfuzlarını kırmak için takip ettiği politika devlete zarar vermiş, Büveyhîler'le giriştiği mücadele Sâmânîler'in askerî ve malî gücünün zayıflamasına sebep olmuştur. Makdisî onun döneminde bir senelik haracın peşin tahsil edildiğinden bahseder (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 340). Normal vergilerin bile halkın tahammül edemeyeceği kadar ağır olduğu bu dönemde şairler vergi memurlarından şikâyette bulunan şiirler yazmışlardır. Nerşahî Târîḫu Buḫârâ, Ebû Şekûr-i Belhî Âferînnâme adlı eserlerini I. Nûh'a takdim etmişlerdir. "el-Emîrü'l-hamîd" lakabıyla tanınan Nûh bastırdığı sikkelerde "el-Melikü'l-Müeyyed" unvanına yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (trc. Ebû Nasr Ahmed el-Kubâvî, nşr. Müderrisi Razavî), Tahran 1363 hş., s. 132-133; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 340; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 100-104, 108, 117, 119-120, 123, 126, 129, 136-142, 143, 147, 154-155, 156-157; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr, Tahran 1327 hş., s. 24-29; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 477-478; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the History of Tabaristān (trc. E. G. Browne), Leiden-London 1905, s. 220-224; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 401, 403-404, 415, 443-444, 458-465, 466-467, 470-471, 475-476, 478, 480, 486-489, 492-493, 499, 504, 505, 507, 508; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, IV, 44-50; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, II, 360-362; R. N. Frye, "The Sâmânids", CHIr., IV, 141, 151; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 264-267; Hasan Kurt, Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci: Buhârâ Örneği, Ankara 1998, s. 22; Aydın Usta, Sâmânîler Devleti'nin Siyâsî ve Kültürel Tarihi: 943-1005 (doktora tezi, 2003), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 70-99; Erdoğan Merçil, "Sîmcûriler II: İbrâhîm b. Sîmcûr", TED, sy. 10-11 (1979-80), s. 94-96; K. V. Zetterstéen, "Nûh", İA, IX, 346-347; C. E. Bosworth, "Nūḥ (I)", EI² (İng.), VIII, 109-110; a.mlf., "Sāmānids", a.e., VIII, 1027.

Ahmet Güner

NÛH II

(نوح)

Ebü'l-Kāsım er-Radî el-Melikü'l-Mansûr Hüsâmüddevle er-Reşîd Nûh b. Mansûr b. Nûh es-Sâmânî (ö. 387/997)

Sâmânî hükümdarı (976-997).

Babası I. Mansûr b. Nûh'un ölümünün ardından henüz on üç yaşında iken Sâmânî tahtına çıktı (Şevval 365 / Haziran 976). Abbâsî Halifesi Tâi'-Lillâh saltanatını tasdik edip hükümdarlık menşuru ve sancak gönderdi. Saltanatının ilk yıllarında devlet işlerini annesiyle birlikte Vezir Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Ahmed el-Utbî yönetti. Vezir iktidarını sağlamlaştırınca kumandanları itaat altına almak istedi ve Horasan sipehsâlârı Ebü'l-Hasan es-Simcûrî'yi azledip yerine Ebü'l-Abbas Hüsâmüddevle Taş'ı getirdi. Bu dönemde Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin kardeşi Fahrüddevle ağabeyine isyan etmiş ve kendisini destekleyen Ziyârî Emîri Kābûs b. Veşmgîr ile birlikte Sâmânîler'e sığınmıştı. Nûh, Vezir Utbî'nin Horasan sipehsâlârlığına tayin ettiği Ebü'l-Abbas'ı bu iki sığınmacının ülkelerine yeniden hâkim olmasını sağlamakla görevlendirdi. Fakat Ebü'l-Abbas, Rey ve Cibâl Büveyhî Emîri Müeyyidüddevle karşısında yenilgiye uğrayıp Nîşâbur'a dönmek zorunda kaldı (Ramazan 371 / Mart 982). Utbî'nin yerine muhalifi Abdullah b. Muhammed'in vezir tayin edilmesi Horasan siyasetinde değişikliğe sebep oldu. Yeni vezir, Ebü'l-Abbas'ı Horasan sipeh-sâlârlığından azlederek yerine Ebü'l-Hasan es-Simcûrî'yi gönderdi. İsyana kalkışan Ebü'l-Abbas, Ebü'l-Hasan es-Simcûrî ile giriştiği mücadelede yenilince Cürcân'a kaçtı (377/987).

Ebü'l-Hasan es-Simcûrî'nin yeniden Horasan sipehsâlârlığına gelişi bölgede sükûneti bir ölçüde sağladı. Ancak ölümünün (378/989) ardından ortaya çıkan olaylar Sâmânî hânedanının dağılması sürecini başlattı. II. Nûh'un, muhtemelen Simcûrî ailesinin devlet içindeki ağırlığını kırmak amacıyla Horasan sipehsâlârlığına Fâik el-Hâssa'yı tayin etmesi, bu

makamın kendi hakkı olduğunu düşünen Ebü'l-Hasan es-Simcûrî'nin oğlu Ebû Ali'nin silâha sarılmasına sebep oldu. Fâik'in üzerine yürüyen Ebû Ali onu Merverrûz'a kaçmak zorunda bıraktı; ardından II. Nûh'a itaat edeceğini bildirip babasının görevinin kendisine verilmesini talep etti. Nûh, onun Ceyhun'un güneyinde bulunan vilâyetlerdeki hâkimiyetini tasdik edip kendisine "İmâdüddevle" lakabını verdi (381/991). Ebû Alî es-Simcûrî, Horasan'da bağımsız bir hükümdar gibi davranmaya başladı. Fâik'in bir süre sonra merkezî idareyi rahatsız eden bir güç odağı haline gelmesi ve Merverrûz'dan Buhara'ya yürümesi Nûh'u endişelendirdi. Fâik, Nuh'un gönderdiği kuvvetler karşısında yenilgiye uğrayınca (11 Rebîülevvel 380 / 8 Haziran 990) Belh'e yöneldi, şehri zaptettikten sonra Tirmiz'e hareket etti.

Öte yandan Horasan sipehsâlârı Ebû Ali es-Simcûrî'nin Sâmânî ülkesini paylaşmak üzere Karahanlılar'la anlaşması Sâmânîler için tam bir yıkım oldu. Anlaşmaya

göre Mâverâünnehir, Hârun Buğra Han'ın, Horasan ise Ebû Ali'nin olacaktı. Buğra Han bu anlaşmaya dayanarak Buhara'ya yürümeye karar verdi. II. Nûh, Buğra Han'a karşı Ebû Ali es-Simcûrî'den yardım alamayınca İnanç Hâcib kumandasında bir ordu gönderdi. Bu ordunun yenilmesi üzerine ülkeyi koruyacak başka bir kuvvet kalmadığından Fâik'i affedip ülkeyi kurtarma göreviyle Buğra Han'a karşı yolladı. Herceng denilen yerde yapılan savaşta Sâmânî ordusu yenildi. Kaynakların Fâik'in ihaneti yüzünden gerçekleştiğini belirttikleri bu yenilginin ardından II. Nûh başşehir Buhara'yı terketmek zorunda kaldı. Böylece Buğra Han hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Buhara'ya girdi (Rebîülevvel 382 / Mayıs 992). Fâik, Buğra Han'ı Buhara'da karşılayıp itaatini bildirince Belh'e vali tayin edildi.

Âmül'e çekilen II. Nûh dağılan kuvvetlerini toplamaya, öte yandan Hârun Buğra Han ile yaptığı anlaşmanın gereklerinin yerine getirilmesini bekleyen Ebû Alî es-Simcûrî'yi yanına çekmeye çalıştı. Bu sırada Buhara'daki konumunu sağlamlaştıran Buğra Han, Ebû Ali es-Simcûrî ile olan anlaşmayı yürürlükten kaldırdığını ilân etti. Bunun üzerine Ebû Ali, II. Nûh'a meyletti. Hârun Buğra Han'ın hastalığı sebebiyle yönetimi II. Nûh'un amcası Abdülazîz b. Nûh b. Nasr'a teslim ederek Türkistan'a dönmeye karar vermesi ve yolda Koçkarbaşı denilen yerde ölmesinin

ardından Nûh, Selçuklu Türkmenleri'nin de yardımıyla Buhara'ya dönüp şehre yeniden hâkim oldu (15 Cemâziyelâhir 382 / 18 Ağustos 992). Ebû Ali bu durumda Nûh'a başvurup af dilemeyi ve ona itaat etmeyi düşünürken Fâik, Hârun Buğra Han'ın desteği ortadan kalkmış olsa da Buhara'ya saldırdı, Nûh'un kuvvetleri tarafından hezimete uğratılınca Nîşâbur'a giderek Ebû Ali es-Simcûrî ile Nûh'a karşı ittifak kurdu (383/993).

Nûh, bu ittifakın yol açacağı tehlikeyi bertaraf etmek için Gazneliler'in atası Sebük Tegin'den yardım istedi. Ayrıca Hârizmşah Ebû Abdullah Muhammed ile Gürgenç Valisi Ebû Ali I. Me'mûn'u mükâfatlandırmak amacıyla birincisine Nesâ'yı, ikincisine Ebîverd'i iktâ etti. Ebû Ali es-Simcûrî ile Fâik de Nûh'a karşı Rey ve Cibâl Büveyhî Emîri Fahrüddevle'nin desteğini aldı. Herat'ın dışında cereyan eden savaşta bozguna uğrayan Ebû Ali ve Fâik, Cürcân'a kaçıp burada Fahrüddevle'nin himayesine girdiler (15 Ramazan 384 / 23 Ekim 994), ertesi yıl Nîşâbur üzerine yürüyüp şehri ele geçirdiler. Ebû Ali es-Simcûrî hutbeyi kendi adına okutarak Sâmânîler'den bağımsızlığını ilân etti; ancak bu durum uzun sürmedi, Sebük Tegin 385'te (995) Ebû Ali ile Fâik'i yenilgiye uğrattı.

Karahanlılar, Fâik'in teşvikiyle Sâmânî topraklarına yeni bir askerî hareket düzenlemeye teşebbüs ettiklerinde (386/ 996) II. Nûh, Sebük Tegin'den yardım istedi. Sebük Tegin'in gayretiyle Katvân bozkırı Sâmânîler ile Karahanlılar arasında sınır kabul edilerek bir anlaşma sağlandı. Buna göre Karahanlı İlig Han Nasr bütün Sirderya havzasına hâkim olacaktı. Sebük Tegin, Nûh'un iktidarının son yıllarında etkinliğini giderek arttırıp Horasan'ın mutlak hâkimi oldu. Bu dönemde Nûh'un Horasan bölgesindeki hâkimiyetinin sembolik bir hale geldiği söylenebilir. 13 Receb 387'de (22 Temmuz 997) vefat eden II. Nûh'un yerine oğlu II. Mansûr geçti.

Devlet adamları ve kumandanlar arasındaki nüfuz mücadelesi yüzünden II. Nûh merkezî otoriteyi tesis etmekte zorlanmış, Karahanlılar ve Simcûrîler'e karşı Sebük Tegin ile anlaşarak devleti yıkılmaktan kurtarmaya çalışmıştır. II. Nûh da önceki Sâmânî emîrleri gibi âlim, şair ve edipleri himaye etmiş, şair Dakīkī'yi bir Şâhnâme yazmakla görevlendirmiştir. Ağır bir hastalığa yakalandığı sırada Buhara'ya davet edilen İbn Sînâ daha on sekiz yaşında iken saray hekimi olmuş, saray kütüphanesinde ilmî çalışmalar yapmış, Maķāle fi'n-Nefs ve el-Kelâm ʿale'n-nefsi'n-nâṭıķa adlı risâlelerini onun

için kaleme almıştır. Hârizmî de Buhara sarayında görev almış ve Mefâtîḥu'l-ʿulûm adlı ansiklopedik eserini II. Nûh'un veziri Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Ahmed el-Utbî'ye ithaf etmiştir. Ebü'l-Müeyyed-i Belhî ʿAcâʾibü'l-büldân adlı eserini II. Nûh adına yazmış (Nefîsî, I, 20), Hâce Âmid Ebü'l-Fevâris de II. Nûh'un emriyle Sindbâdnâme'yi Pehlevîce'den Farsça'ya tercüme etmiştir (a.g.e., I, 29).

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîḫ-i Buḫâra (trc. Ebû Nasr Ahmed el-Kubâvî, nşr. Müderrisi Razavî), Tahran 1363, s. 136-137; a.mlf., a.e.: Târîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 134, 143, 145, 147; Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, et-Târîḫu'l-Yemînî (Ahmed el-Menînî, Fetḥu'l-vehbî ʿalâ Târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî içinde), Kahire 1286, I, 105 vd., 121, 145, 152 vd., 155, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169 vd., 175 vd., 180 vd., 199, 205-219, 231-241, 255; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr, Tahran 1327, s. 36, 37-45; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (trc. Yahyâ el-Haşşâb - Sâdık Neş'et), Beyrut 1982, s. 214-216, 220-224; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 673; IX, 10-13, 27-29, 95, 98-99, 100, 102-103, 107-108, 109, 129, 147; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, s. 212; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâ, IV, 52-69; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, II, 363-368; Browne, LHP, I, 123-371, 374, 375, 460, 463; Safâ, Edebiyyât, I, bk. İndeks; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, I, 20, 29, 45; R. N. Frye, "The Sāmānids", CHIr., IV, 154, 156-158; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 320-321; II, 878; Muhammad Nāzım, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Gazna, New Delhi 1971, s. 30-31, 32, 36-37; V. V. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 270-273, 276-283; Aydın Usta, Sâmânîler Devletinin Siyasî ve Kültürel Tarihi: 943-1005 (doktora tezi, 2003), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 130-195; Erdoğan Merçil, "Sîmcûrîler III", TD, XXXIII (1982), s. 122-132; a.mlf., "Sîmcûrîler IV", TTK Belleten, XLIX/195 (1986), s. 547-567; K. V. Zetterstéen, "Nûh", İA, IX, 347-348; C. E. Bosworth, "Nūḥ (II)", EI² (İng.), VIII, 110-111; Tahsin Yazıcı, "Dakīkī", DİA, VIII, 424; Mehmet Kanar, "Firdevsî", a.e., XIII,

126; İlhan Kutluer, “Hârizmî, Muhammed b. Ahmed”, a.e., XVI, 222; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, a.e., XX, 320.

Ahmet Güner

NÛH b. EBÛ MERYEM

(نوح بن أبي مريم)

Ebû İsme Nûh b. Ebî Meryem Ca‘vene el-Câmi‘ el-Mervezî (ö. 173/789)

Hanefî fakihi.

Bazı eserlerde Yezîd b. Ca‘vene babasının adı olarak zikredilirse de bunun Nûh b. Ebû Meryem’in bir diğer adı olduğu hususunda birçok kaynak görüş birliği içindedir. Annesinin, Merv’e geldiğinde ünlü müfessir Mukātil b. Süleyman’la evlendiğine dair kayıt doğruysa (Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 141-160, s. 641) babasını erken yaşta kaybetmiş olmalıdır. Ebû Hanîfe’nin halkasının erken dönem mensupları arasında yer alan Nûh b. Ebû Meryem’in İbn Ebû Leylâ’dan da istifade ettiği kaydedilir. Hadis sahasında Zührî, Mukātil b. Hayyân, Haccâc b. Ertât ve Muhammed b. Münkedir’in, tefsirde Muhammed b. Sâib el-Kelbî ve Mukātil’in, siyer ve megāzîde İbn İshak’ın talebesi olan Nûh b. Ebû Meryem de Ebû Bekir İbrâhim b. Rüstem, Süveyd b. Nasr, Hibbân b. Mûsâ, Fazl b. Mûsâ es-Sinânî, Abdurrahman b. Alkame gibi çoğu Mervli birçok öğrenci yetiştirmiş, Şu‘be b. Haccâc ile Buhârî’nin hadis şeyhlerinden Nuaym b. Hammâd kendisinden rivayette bulunmuştur.

Kaynaklar, Nûh b. Ebû Meryem’in İslâm ilimlerinin çeşitli alanlarında derin bilgi sahibi olduğunu ve Merv şehrinde dört ilim meclisinin bulunduğunu belirtmektedir. Nahiv, şiir ve hadis meclislerinin yanı sıra

sadece Ebû Hanîfe’nin görüşlerini rivayet ettiği bir meclisi olduğuna dair rivayetler, onun Ebû Hanîfe’nin halkasındaki fıkhî birikimi rivayet etmek ve kayda almakla tanınan ilk simalardan biri olduğu yönündeki kayıtlarla örtüşmektedir. “Câmi‘” lakabıyla tanınan Nûh b. Ebû Meryem’e bu lakabın verilmesinin sebebi bazı rivayetlere göre Ebû Hanîfe’nin fıkhını ilk defa derleyen kişi olması, bazılarına göre ise İslâm ilimlerinin birçok dalında faaliyet göstermiş bulunmasıdır.

Ebû Hanîfe'nin kadılık yapmaya uygun bulduğu on talebesi arasında zikredilen Nûh b. Ebû Meryem hocası henüz hayatta iken Halife Mansûr zamanında Merv kadısı olmuştur. Kadılığa tayin edildikten sonra hocasının kendisine gönderdiği mektup, Ebû Hanîfe'nin fıkıh usulü ve edebü'l-kazâ (muhâkeme usulü) hakkındaki görüşlerini içeren en eski metinlerden biri olarak kabul edilmektedir. Söz konusu mektupta Ebû Hanîfe şer'î hükmün meşruiyet delillerini sıralamakta, kıyastan kısaca bahsetmekte, muhâkeme usulünün temel prensiplerini ve kadıların bu hususta dikkat etmeleri gereken bazı noktaları belirtmektedir. Ebû Hanîfe'nin halkasına mensup birçok fakih gibi Mürciî olmakla suçlanan Nûh b. Ebû Meryem, Cehmiyye'ye karşı mücadele etmiş ve bu konudaki görüşleri talebesi Nuaym b. Hammâd'ın Cehmiyye'ye yönelik kaleme aldığı reddiyelerine kaynaklık etmiştir.

Hadis usulünde Kur'an'ın fazileti hakkında iyi niyetle hadis uyduranlara örnek olarak zikredilen Nûh b. Ebû Meryem'in hadis rivayetleri Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Nesâî, Dârekutnî gibi birçok hadis âlimi tarafından "münker, metrûk, leyse bi şey'in" ifadeleriyle cerhedilmiştir. Diğer bazı erken dönem ricâl eserlerinde ise hakkında olumsuz bir değerlendirme yapılmaksızın anılmakta ve bazılarında sadece kötü niyetli olmayan zabt sorunundan söz edilmektedir. Öte yandan Nûh b. Ebû Meryem'in Ebû Hanîfe'den aktardığı bazı görüşler Hanefî müellifleri tarafından tartışılmıştır (bu konuda bazı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Tecrid Tercemesi, I, 286-289, 496-498).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 371; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 111; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 485; İbn Adî, el-Kâmil, s. 2505-2508; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 252; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 100; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXX, 56-61; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 275, 279, 280; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 141-160, s. 641; sene 171-180, s. 386-388; sene 221-230, s. 426; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 18; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, s. 363-364, 512; İbn Hacer,

Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 434, 486-489; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî men ṣannefe mine’l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 76; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâ˒ibü a˓lâmi’l-aḫyâr min fuḳahâ˒i meẕhebi’n-Nu˓mâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 88b-89a; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), II, 335; Leknevî, el-Fevâ˒idü’l-behiyye (nşr. Ahmed Za‘bî), Beyrut 1418/1998, s. 362-365; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 286-289, 496-498.

Eyyüp Said Kaya

NÛH b. MUSTAFA

(نوح بن مصطفى)

(ö. 1070/1660)

Osmanlı âlimi.

Amasya’da doğdu. Rûmî, Konevî ve Mısrî nisbeleriyle anılmaktadır. Muhammed el-Hicâzî’den hadis, Abdülkerîm es-Sûsî’den fıkıh okudu. Hasan b. Ali el-Halvetî vasıtasıyla Halvetî tarikatına intisap etti. Konya’da bir müddet müftülük yaptıktan sonra Amasyalı Ömer Paşa’nın Mısır valiliğine tayini üzerine onunla birlikte Mısır’a gitti. 22 Zilkade 1070’te (30 Temmuz 1660) Kahire’de vefat etti.

Eserleri. A) Fıkıh. Netâʾicü’n-naẓar fî ḥavâşi’d-Dürer (İstanbul 1314); ʿUmdetü’r-râġıbîn fî maʿrifeti aḥkâmi ʿimâdi’d-dîn (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 571/7, 1142/3); el-Kelâmü’l-mesûḳ li-beyâni mesâʾili’l-mesbûḳ (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 652/4; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 571/11, 1142/17); Fetḥu’l-celîl ʿalâ ʿabdihi’ẕ-ẕelîl fî beyâni mâ verede fi’l-istiḫlâf fi’l-cumʿati mine’l-eḳāvîl. Cuma için tayin edilmiş hatibin sultan veya nâibinden izin almadan yerine bir başkasını bırakıp bırakamayacağı konusuna dairdir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 833/3; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 571/6); el-Lümʿa fî âḫiri ẓuhri’l-cumʿa (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 652/5; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 571/5); el-İḳtidâ bi’ş-Şâfiʿî ve ʿademi cevâzih (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1142); Eşrefü’l-mesâlik fi’l-menâsik (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 386/1; Ayasofya, nr. 4786/1); es-Seyfü’l-mücezzem li-ḳıtâli men heteke ḥurmete’l-ḥaremi’l-muḥarrem (1041 yılı Ramazanının son on gününde, [10-20 Nisan 1632]) bir grup isyancının Mekke’de Harem’e girip buranın saygınlığıyla bağdaşmayan fiiller işlemesi yüzünden yöneticilerin bunlara uygulanacak hükümleri sorması üzerine pek çok âlim gibi Nûh b. Mustafa’nın da kaleme aldığı bir risâledir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 571/3).

B) Kelâm. Tercüme-i Milel ve’n-nihal (Kahire 1263; İstanbul 1279; asıl metinle tercüme arasında yer yer farklılıklar bulunmaktadır); el-Fevâʾidü’l-mühimme fî beyâni iştirâti’t-teberrî fî İslâmi ehli’ẕ-ẕimme (Kelime-i şehâdet getiren bir hıristiyanın Müslümanlığına hükmedilmesi konusunda ortaya çıkan problemlerle ilgili sorulara cevap mahiyetinde kaleme alınmıştır; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 565; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 571/1, 1142/11); Zübdetü’l-kelâm fî mâ yeḥtâcu ileyhi’l-ḫâṣ ve’l-ʿâm fi’l-ʿaḳāʾid (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1427; Nuruosmaniye Ktp., nr. 2150); Risâle fî elfâẓi’l-küfr (Süleymaniye Ktp.,

Esad Efendi, nr. 1190; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 115/2); Mürşidü’l-hüdâ fî ḥaḳḳı ebeveyni’r-resûl (Nuruosmaniye Ktp., nr. 1210; Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 303).

C) Diğer Eserleri. Mevlidü’l-Muṣṭafâ ve mevâlidü’l-ḫulefâ (nşr. Habîb Muhammed b. Sadak Muhammed İbrâhim, Bombay 1296/1878); Risâle fi’l-farḳ beyne’l-ḥadîs̱i’l-ḳudsî ve’l-Ḳurʾân ve’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (Hayati Yılmaz tarafından yayımlanmıştır [bk. bibl.]); el-Ḳavlü’d-dâl ʿalâ ḥayâti’l-Ḫaḍır ve vücûdi’l-abdâl (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1446/13; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 571/2, 1147/15); ed-Dürrü’l-munaẓẓam fî menâḳıbi’l-İmâmi’l-Aʿẓam (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 571/4, 1142/7); Risâle fî cevâzi taʿmîri’l-Kâʿbe (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 646/3); Şerḥu’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr (Nuruosmaniye Ktp., nr. 947; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 315). 1000 (1592) yılı başlarında Türkçe olarak kaleme alınan Bostân-ı Kudsî ve Gülistân-ı Ünsî adlı bir eser Nûh b. Mustafa’ya nisbet edilmişse de Bursalı Mehmed Tâhir bu kitabın aynı adı taşıyan başka bir müellife ait olduğunu belirtmektedir (Osmanlı Müellifleri, II, 44).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 253; II, 1199, 1302, 1821; Osmanlı Müellifleri, II, 44; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 498; Îżâḥu’l-meknûn, I, 87, 451; II, 110, 207, 375, 411, 467, 468, 500; Brockelmann, GAL, II, 314, 407; Suppl., II, 432;

Ziriklî, el-Aʿlâm, VIII, 51; Hayati Yılmaz, “Nuh b. Mustafa el-Konevî’nin er-Risâle fi’l-fark beyne’l-hadîsi’l-kudsî ve’l-Kur’ân ve’l-hadîsi’n-nebevî Adlı Risâlesi”, Hadis Tetkikleri Dergisi, I/1, İstanbul 2003, s. 167-178; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1625-1627.

Ömer Türker

NÛH SÛRESİ

(سورة نوح)

Kur’ân-ı Kerîm’in yetmiş birinci sûresi.

Mekke döneminde nâzil olmuştur. Muhtevasında Hz. Nûh’un Allah elçisi olarak görevlendirilmesinden ve tebliğ faaliyetlerinden söz edildiği için sûre bu adla anılmıştır. Yirmi sekiz âyet olup fâsılası “ا، م، ن” harfleridir. Genellikle Mekkî sûrelerde olduğu gibi Nûh sûresinde de tevhid inancına davet, Allah’a karşı saygılı olma ve risâletini benimseyerek Nûh’a itaat etme konuları işlenir. Nûh kavmine yönelik uyarılar Şuarâ sûresinde de yer almaktadır (26/105-120). Bu sûre aynı zamanda Hz. Nûh’un, çağrısına uymayan kavmine yaptığı bedduayı da içermektedir. Nûh sûresi, muhtevasının sadece Hz. Nûh ve kavmiyle ilgili olması açısından peygamber isimleriyle anılan diğer altı sûreden farklılık gösterir. Zira diğerlerinde sûreye adı verilen peygamberle birlikte başka peygamberin kıssaları ve tebliğlerine de yer verilmektedir.

Sûrenin muhtevasını iki bölüm halinde ele almak mümkündür. Birinci bölüm (âyet 1-20), Hz. Nûh’un kavmine peygamber olarak gönderildiğini ve kendilerine elem verici bir azap gelmeden onları uyarmakla görevlendirildiğini ifade eden âyetle başlar. Ardından Nûh’un kavmine hitap tarzına temas edilerek onları putlara değil Allah’a kulluk etmeye, O’na saygılı olmaya ve kendi nübüvvetini benimseyip yanında yer almaya çağırdığı belirtilir. Bu yola girdikleri takdirde Cenâb-ı Hakk’ın mağfiretine mazhar olup O’nun belirlediği zamana kadar varlıklarını sürdürebilecekleri bildirilir. Nûh’un hak dine davet şekli kendi dilinden aktarılır; onun bu faaliyetini gece gündüz, gizli âşikâr her fırsatta tekrar ettiği, fakat muhataplarının çağrıyı duymamak için kulaklarını tıkadıkları, Nûh’u görmemek ve onunla karşılaşmamak için çeşitli çarelere başvurdukları ifade edilir. Bölümün son kısmında Hz. Nûh’un muhataplarını etkilemek amacıyla yeni bir davet girişiminde bulunduğu, bağışlanma istedikleri takdirde Allah’ın nihayetsiz lutufkârlığına mazhar olacakları, dünyada da mal ve evlât nimetlerine kavuşacaklarını haber verdiği belirtilir; Allah’ın

insanın yaratılışı ve tabiatın işleyişine dair bazı lutuflarını hatırlattığı kaydedilir.

Sûrenin ikinci bölümü (âyet 21-28) Hz. Nûh'un kavmi hakkında rabbine olan şikâyetiyle başlar. Zira Nûh uzun yıllar (el-Ankebût 29/14) kavmiyle birlikte bulunarak kendilerini hakka çağırmış, fakat onların büyük çoğunluğu servet ve taraftar sahibi inançsızların yanında yer almış, çeşitli hile ve tuzaklar kurarak Nûh'u susturmak istemiş, Ved, Süva', Yegūs, Yeûk, Nesr diye isimlendirilen putlara tapmayı sürdürmüş ve birçok kişiyi hak yoldan saptırmıştır. Bölümün son âyetlerinde Hz. Nûh'un, ıslah olmayacağı kanaatine vardığı bu insanların yok edilip nesillerinin kurutulmasını Cenâb-ı Hak'tan talep ettiği, bunun üzerine onların suda boğulduğu ifade edilir. Sûre Hz. Nûh'un kendisinin, anne ve babasının, aile fertlerinden mümin olanların ve kadın erkek bütün müminlerin bağışlanmasını, zalimlerin ise yok edilmesini istediği bir dua ile son bulur.

Hz. Nûh ilâhî vahye dayanan çağrıyı etkin bir şekilde insanlara ilk tebliğ eden, Kur'ânî beyanın zâhirî mânasına göre kavmi içinde 950 yıl kalan azimli ve iradeli bir peygamberdir. Israrlı tebliğ ve irşad faaliyetlerine rağmen muhataplarının büyük çoğunluğu çağrısına uymamıştır. Bunun sebebi Nûh kavminin dünya servetine boyun eğip çok tanrılı inançtan ayrılmamak, inatçı ve kibirli olmak, ruhî yeteneklerini gerçeğe karşı kapalı tutmaktır.

Bazı kaynaklarda yer alan, "Nûh sûresini okuyan kimse Hz. Nûh'un davetinin ulaştığı müminlerden biri sayılır" meâlindeki hadisin (Zemahşerî, VI, 221; Beyzâvî, IV, 330) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 724; İbrâhim Ali, s. 439, 450). Ahmed Muhammed Hüleyl, Nûh sûresinden çıkarılabilecek ibret verici sonuçlar hakkında bir risâle telif etmiş (Teʾemmülât fî sûreti Nûḥ ʿaleyhisselâm, Amman 1981), Caʿfer Şerefeddin de Ḥaṣâʾişü's-süver adlı derleme eserinde sûrenin hedefi ve muhtevası ile diğer özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir (X, 163-181).

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, VI, 221; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, IV, 330; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 724; Caʻfer Şerefeddin, Ḫaṣâʾiṣü’s-süver, Beyrut 1420/ 2000, X, 163-181; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Fežâʾilü süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/ 2001, s. 439, 450; Seyyid Muhammed Hüseynî, “Sûre-i Nûḥ”, DMT, IX, 397-398.

M. Kâmil Yaşaroğlu

NUHBE-i VEHBÎ

(نخبهء وهبي)

Divan şairi Sünbülzâde Vehbî'nin (ö. 1809) hazırladığı Arapça-Türkçe manzum sözlük

(bk. SÜNBÜLZÂDE VEHBÎ).

NUHBETÜ’l-ÂSÂR

(نخبة الآثار)

Kafzâde Fâizî’nin Zübdetü’l-eş‘âr adlı şairler tezkiresine İsmâil Belîğ’in (ö. 1142/1729) zeyil olarak yazdığı tezkire

(bk. BELÎĞ, İsmâil; ZÜBDETÜ’l-EŞ‘ÂR).

NUHBETÜ’l-FİKER

(نخبة الفكر)

İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî’nin hadis usulüne dair Muḳaddime adlı kitabına
İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449) yazdığı muhtasar

(bk. MUKADDİMETÜ İBNİ’s-SALÂH).

en-NUKĀYE

(النقاية)

Tâcüşşerîa'nın Hanefî fıkhına dair Vikāyetü'r-rivâye adlı eserinin, torunu Sadrüşşerîa (ö. 747/1347) tarafından yapılan muhtasarı

(bk. VİKĀYETÜ'r-RİVÂYE).

NUKREKÂR

(النقره كار)

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf el-Hüseynî en-Nîsâbûrî (ö. 776/1375)

Fıkıh ve dil âlimi.

Kaynaklarda doğum tarihi belirtilmemekle birlikte yaşı ve ölümü hakkındaki bilgilerden hareketle 706'da (1306) dünyaya geldiği söylenebilir. Nukrekâr "gümüş kuyumcusu" anlamına gelir. Nîsâbûrî nisbesiyle anılması Nîsâbur'da doğmuş olabileceği ihtimalini akla getirirse de bu konuda açık bilgi yoktur. Şerîf unvanı ve Hüseynî nisbesi Hz. Peygamber'in soyundan geldiğine işaret eder. Nukrekâr'la Halep'te görüşen ve ondan üç yıl sonra vefat eden İbn Habîb el-Halebî kendisini Şâfiî diye anar, ondan övgüyle söz ederek Arapça ve usulde mahir olduğunu, çeşitli memleketleri dolaştığını, Kahire'de bazı hankahlarda meşihatlık yaptığını, Halep'te ikamet ettiğini, buradaki Esediyye Medresesi'nde ders verdiğini, Dımaşk'ta kaldığını ve 776 (1375) yılında yetmiş yaşında iken burada vefat ettiğini belirtir (el-Münteḳā, s. 444). Keşfü'ẓ-ẓunûn'da bu tarihin (II, 1544) yanı sıra verilen 750'den sonra (I, 499) ve 800 civarı (II, 1330) gibi rakamlar yanlıştır.

Nukrekâr'a Şâfiî ulemâsının biyografisine dair eserinde yer vermeyen İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ'inde onun aklî ilimlerde mahir ulemânın önderlerinden biri olduğunu, memleketinden Kahire'ye gidip bazı hankahların meşihatlığını üstlendiğini, Emîr Mengliboğa'nın arkadaşı olup Dımaşk ve Halep nâiblikleri sırasında onun maiyetinde bulunduğunu, Zeynüddin el-Bârînî'nin vefatından sonra Halep Esediyye Medresesi'nde müderrisliğe getirildiğini, ardından yerine Ezraî'nin geldiğini, daha sonra Dımaşk'a gittiğini ve Zilkade 776'da (Nisan 1375) orada vefat edip Sâlihiyye'de defnedildiğini kaydeder (et-Târîḫ, III, 460). Mengliboğa, Halep'e 763'te (1362) saltanat nâibi olarak tayin edildiğine ve bir yıl sonra Şam nâibliğine getirildiğine göre (İbn Habîb el-Halebî, s. 343) Nukrekâr da

bu yıllarda anılan iki şehirde bulunmuş olmalıdır. Nitekim Zeynüddin Ömer b. Îsâ el-Bârînî'nin 764 Şevvalinde (Temmuz-Ağustos 1363) vefat etmesi de (a.g.e., s. 352; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiᶜiyye, III, 110) bunu desteklemektedir. Ondan sonra bu medresede görev yapan Ahmed b. Hamdân el-Ezraî 772 Cemâziyelâhirinde (Aralık 1370) Kahire'ye gittiğine göre (a.g.e., III, 141-143) bu medresede hocalığı çok uzun sürmemiş demektir.

İbn Hacer, zamanının benzersiz bir âlimi olduğunu söylediği Nukrekâr'ı babasının dönemin Zemahşerî'si diye nitelediğini, İbn Habîb ve İbn Hatîb en-Nâsıriyye'nin kendisini Şâfiî olarak andıklarını kaydettikten sonra onun Halep'te Şâfiîler'in en büyük medreselerinden olan Esediyye'de ders verdiğini, fakat el-Menâr şerhinde Hanefîler'in delillerini anarken, "Bizim görüşümüze göre böyle, Şâfiî'ye göre şöyle" diyerek (Nukrekâr, vr. 62b-63a) bu mezhebi desteklediğini, ayrıca çok defa Hanefîler'in görüşüne uyduğunu, ancak bunun mezhebine muhalefete rağmen hakkı teslim kabilinden mi mezhep bağlılığından mı olduğunu bilemediğini, bazı bahislerde yer alan, "Bizimle Şâfiî arasındaki ihtilâf açıktır" şeklindeki ifadelerinin de (a.g.e., vr. 78b) Hanefî mezhebine mensubiyetini

destekler nitelikte sayıldığını kaydeder (ed-Dürerü'l-kâmine, II, 286-287). Ona göre Halep'teki Esediyye'nin bir Şâfiî medresesi olması İbn Habîb ile İbn Hatîb'i Nukrekâr'ın Şâfiî olduğu kanaatine sevketmiş olabilir; ancak Dımaşk'taki Esediyye Hanefîler'indir, bundan dolayı Hanefî olması da muhtemeldir (a.g.e., II, 288). İbn Kādî Şühbe'nin verdiği bilgilerden Nukrekâr'ın halef ve selefinin Şâfiî âlimleri olduğu anlaşılmakla birlikte Nuaymî, Halep'teki medresede her iki mezhebe göre öğretim yapıldığını belirtmektedir (ed-Dâris, I, 152, 473). Sonuç olarak Nukrekâr'ın mezhep mensubiyetini belirleme konusunda ders verdiği medreselerden çok kendi şahsî görüşleri önem kazanmaktadır. Nukrekâr, Şerḥu'l-Menâr'da gerek Ebû Hanîfe'den ve Hanefî ulemâsından gerekse Şâfiî'den ve onun mensuplarından söz ederken "Ebû Hanîfe'nin / Şâfiî'nin ashabı, Hanefîler / Şâfiîler, Hanefî meşâyihi" gibi ifadelerle kendini dışarıda tutan bir üslûp kullansa (meselâ bk. 7b, 9a, 11b, 30a, 43a, 47a, 49b, 64b, 74b, 76a, 77a) ve zaman zaman her iki mezhep imamını ve ulemâsını eleştirse de (vr. 5a, 7a, 7b, 11a, 31b, 32a, 48b, 64b, 65b, 70a, 73a, 74b, 77a, 105a, 113b) muhtelif vesilelerle Şâfiî mezhebindeki görüşü anarken "Şâfiî'ye göre ... bize göre,

Şâfiî'nin ashabına göre ... bize göre, onların görüşü ... bizim görüşümüz" gibi Hanefî mezhebine mensup olduğunu gösteren ifadelere yer vermektedir (vr. 18a, 18b-19a, 65b, 78b, 79b, 83b-84a, 86b, 94b, 98b, 99a, 103a, 104b). Hanefî usulüne dair iki eser üzerine şerh yazmış olması da bunu teyit eder mahiyettedir.

Eserleri. 1. Şerḥu Tenḳīḥi'l-uṣûl. Hanefî fakihi Sadrüşşerîa'nın eseri üzerine kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 473, Beşir Ağa, nr. 197; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 967). Telifi 771 yılı Şevvalinde (Mayıs 1370) tamamlanan bu şerhe İbn Kutluboğa bir hâşiye yazmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 499). 2. Şerḥu'l-Menâr. Hanefî fakihi Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Menârü'l-envâr adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 760; Yûsuf Ağa, nr. 187). 3. Şerḥu'ş-Şâfiye. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in sarfa dair eserinin şerhidir (İstanbul 1266, 1273, 1293, 1320). 4. Şerḥu'l-Lübâb. Tâceddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî'nin el-Lübâb fî ʿilmi'l-iʿrâb adlı eserinin şerhi olup Kâtib Çelebi şerhin adını el-ʿUbâb şeklinde kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1544; yazmaları için bk. Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6415, 6445; Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 390, Fâtih, nr. 5017, 5018, Yenicami, nr. 1087; İÜ Ktp., AY, nr. 4581, 6415, 6445; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4595). Hamdî el-Mârid, Dımaşk Üniversitesi'nde bir yüksek lisans tezi yaparak eseri neşre hazırlamıştır (Tâceddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî, neşredenin girişi, s. 6). 5. Şerḥu Lübbi'l-elbâb. Tâceddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî'nin nahve dair eserinin şerhi olup çok sayıda nüshası günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5005, 5006, 5008, 5009, 5010, 5011, 5012, 5013; Esad Efendi, nr. 3096; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5930; Kadızâde Mehmed, nr. 492, 493; Kılıç Ali Paşa, nr. 953, 954; Lâleli, nr. 3423; Serez, nr. 3344, 3345). Ahmed b. Abdullah Kırımî bu şerh üzerine bir hâşiye kaleme almıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1545). 6. Şerḥu Telḫîṣi'l-Miftâḥ. Hatîb el-Kazvînî'nin belagata dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 1022). 7. Şerḥu'l-Fevâʾidi'l-Ġıyâs̱iyye. Adudüddin el-Îcî'nin, Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm adlı eserinin meânî, beyân ve bedîe dair kısımlarını ihtisar ettiği eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2237). 8. Şerḥu Ḳaṣîdeti Bânet Süʿâd. Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde adıyla meşhur olan manzumesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5305; İÜ Ktp., AY, nr. 3073). 9. Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-Büstî. Ebü'l-Feth Ali b. Muhammed el-Büstî'nin

el-Ḳaṣîdetü’n-nûniyye (Ḳaṣîdetü ʿunvâni’l-ḥikem) adlı kasidesinin şerhi olup çok sayıda yazması günümüze ulaşmıştır (İÜ Ktp., AY, nr. 1569; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 3897; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 458, Âşir Efendi, nr. 428, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1777, Cârullah Efendi, nr. 1705, Esad Efendi, nr. 2756, Fâtih, nr. 5431, Hâlet Efendi, nr. 799, Hamidiye, nr. 551, Lâleli, nr. 3707). 10. Şerḥu’t-Teshîl fi’n-naḥv. İbn Mâlik et-Tâî’nin Teshîlü’l-fevâʾid adlı eserinin şerhidir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 586). 11. Şerḥu Ḥırzi’l-emânî. Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî’nin eş-Şâṭıbiyye ismiyle meşhur Ḥırzü’l-emânî adlı kıraate dair eserine yazdığı şerhtir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 649). Zübdetü’l-iʿrâb: Şerḥu İẓhâri’l-esrâr adlı eserin (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3347) Nukrekâr’a nisbet edilmesi yanlıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nukrekâr, Şerḥu’l-Menâr, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 760, tür.yer.; Tâceddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî, el-Lübâb fî ʿilmi’l-iʿrâb (nşr. Şevkī el-Maarrî), Beyrut 1996, neşredenin girişi, s. 5-6; İbn Habîb el-Halebî, el-Münteḳā min Dürreti’l-eslâk (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1420/1999, s. 343, 352, 444; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Derviş), Dımaşk 1994, III, 460; a.mlf., Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Abdülalîm Hân), Beyrut 1407/1987, III, 109-110, 141-143; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 286-289; a.mlf., İnbâʾü’l-ġumr, I, 118-119; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 54; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Dımaşk 1367/ 1948, I, 152, 473; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 186-187; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 499, 649; II, 1021, 1330, 1544, 1545-1546; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 242; Brockelmann, GAL, I, 371; Suppl., I, 520; II, 21; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 467; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 271-272; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 108; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, IV, 1775-1776; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu’ş-şürûḥ ve’l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 378, 586, 623, 668-669; III, 1517-1519; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, IV, 97.

Tahsin Özcan

NUKUD

(bk. NAKİT).

NU‘MÂN b. BEŞÎR

(النعمان بن بشير)

Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) en-Nu‘mân b. Beşîr b. Sa‘d el-Hazrecî (ö. 64/684)

Ensar arasında hicretten sonra doğan ilk çocuk, sahâbî.

Hicretten on dört ay sonra (Rebîülâhir 2 / Ekim 623) dünyaya geldi. Iraklılar, onun Resûl-i Ekrem’den epeyce hadisi bizzat duyduğunu belirtmesine bakarak daha önce doğmuş olabileceğini ileri sürmüş, Buhârî de hicret yılında dünyaya geldiğini belirtmiştir. Resûl-i Ekrem’e biat eden kadınlardan olan annesi Amre bint Revâha, Nu‘mân’ı Hz. Peygamber’in yanına götürerek tahnîk yaptırdı ve ona dua etmesini istedi. Nu‘mân İslâmiyet’in ilk yıllarında müslüman olan bir aile ortamında büyüdü. Resûlullah’ın kumandanlarından olan babası Beşîr Bedir, Uhud ve Hendek başta olmak üzere bütün gazvelerde bulundu. Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra Medineliler ensardan birinin halife olmasını istediği halde o Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesini savundu ve ona biat etti. Kaynaklarda kendisinden rivayette bulunan Muhammed, Humeyd, Beşîr, Abdüsselâm, Hakem, Yezîd adlı oğulları ile her ikisi de şair olan Hamîde ve Amre adlı kızlarının adı geçmektedir (Kehhâle, I, 298-302; III, 360-361). İbn Şihâb ez-Zührî’nin hocalarından

olan oğlu Muhammed ile Ebân b. Beşîr ve Hakem b. Abdüsselâm adlı torunları da muhaddistir.

Nu‘mân b. Beşîr, yaşının küçüklüğü sebebiyle âlimlerin çoğunluğuna göre Hz. Peygamber’den çok az hadis dinlemiş, bu sebeple hadisleri naklederken, “Helâl bellidir, haram da bellidir” hadisi dışında (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 448) semâa delalet eden lafızlar yerine “Allah resulü buyurdu ki” ifadesini kullanmış (İbn Asâkir, LXII, 119), rivayet ettiği 124 hadisin çoğunu dayısı Abdullah b. Revâha, Hz. Ömer ve Hz. Âişe’den öğrenmiştir. Bu hadislerden beşi Ṣaḥîḥayn’de, biri sadece Ṣaḥîḥ-i

Buḫârî'de, dördü sadece Ṣaḥîḥ-i Müslim'de yer almıştır. Ayrıca Hâkim en-Nîsâbûrî, onunla ilgili olayların anlatıldığı rivayetlere ve kıyametten önceki fitnelerden bahseden bir hadisine yer vermiştir (el-Müstedrek, III, 610-611). Kendisinden hadis rivayet eden pek çok tâbiî arasında Şa'bî, Simâk b. Harb, Ebû Kılâbe el-Cermî, Ebû İshak es-Sebîî, Urve b. Zübeyr, İbn Âmir gibi âlimler bulunmaktadır.

Halife Muâviye'nin kumandanlarından olan Nu'mân b. Beşîr, Suriye ve el-Cezîre valiliğine, daha sonra da Kûfe valiliğine tayin edildi. Ancak Hz. Hüseyin yanlısı olduğu gerekçesiyle dokuz ay sonra Yezîd tarafından görevinden alındı. Buhârî onun Kûfe valiliğinin yedi ay devam ettiğini belirtir. Muâviye'nin Nu'mân'ı Kûfe valiliğinden Humus valiliğine naklettiği de kaydedilmektedir (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 448). Nu'man, Kûfe valiliğinden azledildikten sonra oğlu Muhammed ile birlikte Dımaşk'a yerleşti; Ebü'd-Derdâ ve Fedâle b. Ubeyd'in ardından Dımaşk kadılığı görevine getirildi. Yezîd b. Muâviye ve Yezîd'in yerine geçen oğlu Muâviye döneminde de Dımaşk'ta yaşadı. Daha sonra Abdullah b. Zübeyr'in yanına geçti. İbnü'z-Zübeyr kendisini Humus valisi olarak görevlendirince halkı İbnü'z-Zübeyr'i desteklemeye davet etti. Mervân b. Hakem'in halife olması ve taraftarlarının Dahhâk b. Kays'ı Mercirâhit'te şehid etmesinin ardından Humus halkı ona isyan etti. Nu'mân, Humus'tan kaçmaya çalışırken 64 yılı Zilhicce ayının ortalarında (Ağustos 684 başları) Humus'un köylerinden Bîrîn'de katledildi. Onun 65 (684) yılının ilk ayında öldürüldüğünü söyleyenler de vardır. Endülüs'teki Benî Abdüsselâm'ın Nu'man'ın neslinden geldiği anlaşılmaktadır (DİA, I, 129).

Yezîd'in nedimi olan Emevî devri hıristiyan Arap şairlerinden Ahtal, Ehl-i beyt'i ve ensarı yeren şiirler söylemeye başlayınca Nu'mân b. Beşîr onu Halife Muâviye'ye şikâyet etmiş, bunun üzerine halife Ahtal'ın dilini kesmek istemiş, ancak Yezîd araya girerek onu kurtarmıştır (DİA, II, 183). Nu'mân b. Beşîr, Halep'le Humus arasında bulunan Maarre'den geçerken bir oğlu burada vefat edip defnedilmiş, daha sonra bu yer Maarretünnu'mân diye anılmıştır (Yâkūt, V, 156).

Hz. Peygamber'in şairlerinden olan dayısı Abdullah b. Revâha ile annesi Amre bint Revâha'nın şiir söyleme kabiliyeti Nu'mân b. Beşîr'e ve çocuklarına da intikal etmiş, Nu'mân'ın şiirleri bir divan hacmine

ulaşmıştır. Hâlid b. Külsûm (II./VIII. yüzyıl) bu şiirleri Mecmûʿu şiʿri'n-Nuʿmân adıyla bir araya getirmiştir (Sezgin, II, 354). Şiirler, Fritz Krenkow tarafından Şiʿrü'n-Nuʿmân b. Beşîr el-Enṣârî ve Bekir b. ʿAbdi'l-ʿazîz b. Ebî Dülef el-ʿİclî (Delhi 1337), Yahyâ el-Cübûrî tarafından Şiʿru Nuʿmân b. Beşîr el-Enṣârî (Bağdat 1388/ 1968; Küveyt 1406/1985) adıyla yayımlanmıştır. Çok iyi bir hatip olduğu belirtilen Nu'mân'ın vahşice katledilmesi ve başının ailesine gönderilmesi üzerine kızları Amre ve Hamîde'nin söylediği mersiyeler tabakat kitaplarında yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 53-55; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VIII, 75; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 444; İbn Kāni', Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî), Medine 1418/1997, III, 143-144; İbn Hibbân, Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr (nşr. Merzûk Ali İbrâhim), Beyrut 1408/1987, s. 87; a.mlf., eṯ-Ṯiḳāt, I, 148; III, 409-410; VIII, 151; Rabaî, Târîḫu mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah Ahmed b. Süleyman elHamed), Riyad 1410, I, 90; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 610-611; İbn Hazm, Cemhere, s. 363-365; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 550-555; Bâcî, et-Taʿdîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 775; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LXII, 111-128; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 526; V, 156; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 326-329; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXIX, 411-416; İbn Hacer, Hedyü's-sârî (Hatîb), s. 500; a.mlf., el-İṣâbe, III, 559; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 492; X, 447-449; Sezgin, GAS, II, 354-355; Kehhâle, Aʿlâmü'n-nisâʾ, I, 298-302; III, 360-361; Muhammed ez-Zühaylî, Merciʿu'l-ʿulûmi'l-İslâmiyye, Dımaşk, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 59; Yahyâ el-Cübûrî, Şiʿru Nuʿmân b. Beşîr el-Enṣârî, Küveyt 1406/1985; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü'l-ḥuffâẓ ve'l-muḥaddiṯîn, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, II, 352-366; Sargon Erdem - Hulusi Kılıç, "Abdullah b. Revâha", DİA, I, 129; Azmi Yüksel, "Ahtal", a.e., II, 183; Mustafa Fayda, "Amre bint Revâha", a.e., III, 96; K. V. Zettersteén, "al-Nuʿmān b. Bas̱ẖīr", EI² (İng.), VIII, 118-119.

İbrahim Hatiboğlu

NÛMAN ÇELEBİ CİHAN

(1885-1918)

Eski Kırım başmüftüsü ve başbakanı.

Kırım'ın kuzeyindeki Sonak köyünde doğdu. Babası İbrâhim Çelebi, annesi Cihanşah'tır. İlk öğrenimine köyünde başladı, Ruslar buradaki okulu kapatınca Canköy dolayındaki Akdoğru Medresesi'ne devam etti. Daha sonra Akmescid Rüşdiyesi'nde ve Bahçesaray'daki Zincirli Medrese'de okudu. Bu arada Kırım âlimlerinden Mustafa Efendi'den özel dersler aldı. Daha öğrenciyken Tercüman gazetesini okumaya ve İstanbul'dan gelen edebî eserleri incelemeye başlamıştı. Babasının kendisini içkiye verip borca girmesi, topraklarını ve bütün varlığını elden çıkarması Nûman Çelebi'yi oldukça etkiledi ve sefaleti bizzat yaşayarak öğrendi. Abdürreşîd Mehdî'nin Vatan Hâdimi gazetesini okuyup Rus inkılâpçılarının nutuklarını dinleyerek inkılâpçı fikirler edindi. Gaspıralı İsmâil Bey'den ve 1905 gençliğinden halkçılığı ve inkılâpçılığı, Rus ve Türk inkılâpçılarından gizli çalışma usullerini öğrendi. Akrabalarından Abdülhalim Çelebi ve Ebûbekir Çelebi'nin yardımıyla 1906'da İstanbul'a gitti. İstanbul'da Mercan İdâdîsi'ne devam etti, ardından ilâhiyat ve hukuk tahsil etti. İstanbul'da bulunduğu süre içinde arkadaşları Câfer Seydahmet Kırımer, Âlim Seyid, Abdürrahim Sükûtî ve Abdülhakim Hilmi Ârifzâde ile birlikte Genç Türkler'in Fransa ve Mısır'da çıkardığı gazete ve yayınları, Türkçüler'in eserlerini gizlice okuyarak hürriyet ve inkılâp konularında yeni fikirler edindi. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânıyla gelen hürriyet havası içinde Kırımlı gençler değişik konferansları, hatta millet meclisi toplantılarını bile izleme fırsatı buldular.

2 Ocak 1908'de Nûman Çelebi ve arkadaşları Talat Paşa'nın yardımıyla Kırım Talebe Cemiyeti'ni faaliyete geçirdiler. 1909 sonlarında Vatan Cemiyeti'ni kurdular. Kırım'da medreselerin, dinî yönetimin, vakıfların ıslahı gibi konularda yazdıkları beyannâmeleri gizlice Kırım'a gönderip halk arasında yaydılar. Faaliyetlerini Nûman Çelebi'nin Karagümrük'teki evinde yürüten Vatan Cemiyeti, teröre başvurmamayı ve hiç kimseye zorla

iş yüklememeyi prensip edindiği gibi çeşitli yayınlar yapmaya da ağırlık verdi. Abdülhakim Hilmi Ârifzâde Gülbün-i Hânân yâhud Kırım Târihi (İstanbul 1327), Nûman Çelebi Karılgaçlar Duası (İstanbul 1328), Câfer Seydahmet Kırımer

(Şahab Nezîhî takma adıyla) 20. Asırda Tatar Milleti Mazlûmesi (İstanbul 1328) adlı eserleri yazdılar. Habîbullah Timürcan'ın Altın Yarık adlı şiir kitabı ile (İstanbul 1330) bazı şairlerin şiirleri de bu dönemde yayımlandı.

Nûman Çelebi ve arkadaşları yalnız Kırım Türkleri'yle değil Rusya'daki diğer esir Türkler'le de yakından ilgilendiler. 1909'da İstanbul'a gelen Gaspıralı İsmâil Bey ile tanışıp ondan ilmî çalışma usulleri hakkında bilgi aldılar. 1912'de İstanbul'daki öğrenimini tamamlayan Nûman Çelebi önce Kırım'a, oradan Petersburg'a geçti. Burada çok zor şartlarda Psikonevroloji Enstitüsü'ne devam etti. Bir yandan da Rus inkılâpçılarının fikrî mücadelelerini yakından takip etti. Petersburg'da iken yazıp Paris'te Câfer Seydahmet Kırımer'e gönderdiği, 1917'de Kırım'da Tercüman gazetesinde yayımlanan "Tatar Hasta" adlı yazısı onun yetişmişliğini ve fikirlerini göstermesi bakımından önemlidir.

Nûman Çelebi, Moskova ve Petersburg'da iken Rusya Türkleri'nin ileri gelenleriyle tanışmıştı. 1913'te Câfer Seydahmet Kırımer'le birlikte Kırım'da gizli bir örgüt kurmayı kararlaştırdılar. Onunla Petersburg, Gözleve, Yalta ve Akmescid'de çeşitli görüşmelerde bulunarak Rusya'da ihtilâl olması durumunda Kırım'da tutulacak yolu tesbit ettiler. 1917'deki Bolşevik İhtilâli üzerine 1913'ten beri faaliyette bulunan gizli teşkilâtlar, 25 Mart 1917'de bölgelerdeki temsilcilerini seçerek bunlar vasıtasıyla Kırım Müslümanları Merkezî İcra Komitesi'ni oluşturdular. Bu komite Nûman Çelebi'yi Kırım müftülüğüne, Câfer Seydahmet Kırımer'i Kırım vakıflar müdürlüğüne seçti. Daha sonra bu görevleri geçici Rus hükümeti tarafından onaylanınca her ikisi de Kırım'a döndü. Nûman Çelebi, Kırım'da dinî işleri kısa zamanda yoluna koyup ehliyetsiz din görevlilerini işten uzaklaştırdı ve yerlerine gerçek anlamda rehberlik edecek kişileri tayin etti. Ardından Merkezî İcra Komitesi kendisini başkanlığa getirdi. Aynı komitenin kararı ile savunma ve halkı aydınlatma maksadıyla 20 Haziran 1917'de Abdülhakim Hilmi Ârifzâde tarafından Kırım Ocağı, aynı yılın 27 Haziranında Hasan Sabri Ayvazov yönetiminde komitenin yayın organı

olan Millet, Halil Çapçakçı ve Ali Badaninski tarafından temmuz ayında Golos Tatar gazeteleri yayımlandı. Nûman Çelebi, bağımsız bir Kırım için gerekli gördüğü bu faaliyetler yanında Kırım Millî Ordusu'nu kurdu. Bunun üzerine Kerenski hükümetinin Tavrida eyaleti komiseri Bodganof, Nûman Çelebi'yi tutuklattı. Tutuklama olayına Kırım Türkleri çeşitli mitinglerle karşı çıktılar. Rusya'daki Türkler de teşkilâtları vasıtasıyla bu olayı Merkezî Rus hükümeti nezdinde protesto ettiler. Bunun üzerine Nûman Çelebi üçüncü gün serbest bırakıldı. Bodganof ve yardımcısı görevlerinden istifa ettiler. Tavrida eyaleti inkılâp heyeti başkanı Novitski, Nûman Çelebi'yi ziyaret ederek kendisinden özür diledi. 1 Kasım 1917'de Kırım Türkleri komitelerinin seçtiği temsilciler Akmescid'de bir kurultay oluşturarak Kırım'da bulunan çeşitli milletlerin dinî, millî, siyasî haklarına saygılı Kırım Halk Cumhuriyeti adıyla bir cumhuriyet kurmak için gerekli esasları tesbit etti ve Kırım askerlerinin yurda getirilmesine karar verdi. 17 Kasım 1917'de kadınların da seçme ve seçilme hakkına sahip olduğu bir seçimde yetmiş altı kişilik kurultay üyeleri seçildi. Burada aslını Câfer Seydahmet Kırımer'in hazırladığı, Nûman Çelebi ve Câfer Ablayevin de mutabık kaldığı Kırım Tatar Kānûn-ı Esâsî'si kabul edildi (26 Aralık 1917). Kurultayın seçtiği başkanlık divanı bir yıllık süre içinde millet meclisini teşkil etme görevini de üstlendi. Nûman Çelebi millî hükümet başbakanı ve Adalet bakanı seçildi ve Kırım Ahali Cumhuriyeti ilân edildi. Ancak hemen ardından Bolşevikler Kırım'ın çeşitli yerlerine asker çıkardılar. Bunlara karşı Câfer Seydahmet Kırımer komutasındaki birlikler savaşıyor, Nûman Çelebi de genel yönetim işlerini yürütüyordu. Bolşevikler barış görüşmeleri bahanesiyle Nûman Çelebi'yi davet edip ardından tutukladılar. Akyar'a (Sivastopol) götürerek 23 Şubat 1918'de şehid ettiler.

Nûman Çelebi zeki, çalışkan ve yorulmak bilmeyen bir kişiliğe sahipti. Konuları derinlemesine inceler, gösterişi sevmez, doğruluğa son derece önem verirdi. Edebiyatla da yakından ilgilendiğinin delili olan Karılgaçlar Duası Kırım Türk edebiyatının ölmez bir parçası, "Ant Etkenmen" şiiri de Kırım Türkleri'nin millî marşıdır. "Bastırık", "Tilkiden Selâm", "Haygidi", "Yolcu Garip" diğer önemli şiirleridir. Ufa'da Rusya Müslümanları Kurultayı'nda bütün Rusya müslümanları için Kazan'da ortak bir üniversite açma teklifi onun bütün Türkler'i bir millet kabul eden anlayışının bir ifadesi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Numan Çelebi Cihan, Ant Etkenmen, Köstence 2002; Hatif, Gök Bayrak Altında Millî Faaliyet, İstanbul 1334, tür.yer.; Cafer Seydahmet Kırımer, Bazı Hatıralar, İstanbul 1993, s. 99, 123, 141 vd.; M. Akif Albayrak, "Nûman Çelebi Cihan", Kırım Bülteni, sy. 44, Ankara 2002, s. 4-8.

Mustafa S. Kaçalin

NÛMAN EFENDİ, Eğinli

(ö. 1168/1755’ten sonra)

Matematik âlimi ve tarihçi.

Erzincan’ın Eğin (Kemaliye) ilçesinde doğdu. Babasının ismi Hasan’dır. Ebû Sehl künyesi ve Sâih lakabıyla tanınır. Tedbîrât-ı Pesendîde adlı vekāyi‘nâmesinin başında yer alan kendi hal tercümesi mahiyetindeki manzumeye göre beş yaşında babasını kaybettikten sonra eğitimini annesi üstlenmiş, okuma yazmayı ve Arapça grameri ondan öğrenmiştir. Ardından ağabeyi Mehmed Efendi’nin öğrenim gördüğü Divriği’ye gitmiş, orada mantık ve edebiyat dersleri almıştır. Diyarbekir’de fıkıh, kelâm ve geometri tahsil etmiş ve 1138 (1726) yılı sonlarında İstanbul’a gitmiştir. Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi ile görüşüp Diyarbekir’de bir memuriyet talebinde bulunan Nûman Efendi, İstanbul’da dokuz ay kadar kaldıktan sonra Tebriz’e müftü olarak gönderildi. 1148 (1735) yılına kadar yaptığı bu görevi sırasında zor günler geçirerek üzüntüsünden şîrpençe hastalığına yakalandı ve bu yüzden görevinden ayrıldı. 1150’de (1737) Kefe’ye şehir ve ordu kadısı tayin edildi. Yaklaşık bir buçuk yıl sonra İstanbul’a dönüp Belgrad Antlaşması’nın (1152/1739) ardından Tuna sınırlarının yeniden belirlenmesi için görevlendirilen Mehmed Efendi’nin maiyetine sınır mollası oldu ve 1154 (1741) yılında tekrar İstanbul’a döndü. Bu hizmetleri sonunda kendisine vaad edilen müderrislik ruûsu, mülâzemet rütbesinde yedi yılını doldurmadığı gerekçesiyle verilmeyerek Tokat’ta çıkan olayları bastırmak üzere oraya gönderildi ve dört ay içinde görevini tamamlayıp İstanbul’a döndü. Israrla talep ettiği müderrislik ruûsunu Şevval 1155’te (Aralık 1742) elde edip Keşfî Osman Efendi Medresesi’ne müderris tayin edildi. Ardından çeşitli ihtilâfları halletmek için İzmir, Andros (Endre) adası ve Kıbrıs’a yollandı, Kıbrıs’taki başarısı üzerine Lefkoşe nâibliğine gönderildi ve yedi ay burada kaldıktan sonra Birgi Mahkemesi’ne nâib oldu. Bu görevdeyken Nâdir Şah ile yapılan barış antlaşması sebebiyle İran’a elçi olarak yollanan Kesriyeli Ahmed Paşa’nın maiyetinde ordu kadısı tayin edildi. Elçilik heyetindeki görevini tamamlayıp İstanbul’a döndükten sonra beş ay Karahisarısâhib nâibliği yaptı; Ebûishakzâde Esad

Efendi'nin şeyhülislâmlığa getirilmesinin ardından Konya'ya yine nâiblikle gönderildi ve şeyhülislâm azledilinceye kadar (1162/1749) orada kaldı. Daha

sonra Diyarbekir mollası nâibliği yapan Nûman Efendi bir yıl Kütahya'da kalıp İstanbul'a geldi. Görevlerinin hemen hiçbirinden memnun kalmayan ve daima hakkının yenildiğine inanan Nûman Efendi sonunda ibtidâ-i altmışlı rütbesine nâil oldu ve kısa süre sonra Şâban 1166'da (Haziran 1753) Manisa kadılığına gönderildi. Manisa kadılığında baktığı son davanın (4 Rebîülâhir 1168 / 18 Ocak 1755) ardından herhangi bir göreve tayin edilip edilmediği bilinmemektedir (Tedbîrât-ı Pesendîde, hazırlayanın girişi, s. 5). Bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

Eserleri. 1. Tedbîrât-ı Pesendîde (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 667). Nûman Efendi'nin 1150-1152 (1737-1739) yılları arasında Kırım, İran ve Macaristan'da görüp yaşadığı olayları anlatan vekāyi'nâmesidir. Baş tarafında kendi hayatı hakkında bilgi veren bir manzume yer almaktadır. Ayrıca eser müellifin başından geçen hadiseleri anlatması sebebiyle kişiliğine ışık tutar. Görev yaptığı yerlerdeki iş bitiriciliği, ayaklanma ve karışıklıklara çözümler bulabilmesi onun yerinde ve doğru kararlar alabilen bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Nûman Efendi aynı zamanda iyi bir gezgindir ve dolaştığı yerlere ilişkin gözlem ve tesbitleri, dikkat ettiği ayrıntılar özellikle bilim ve kültür tarihi bakımından ilgi çekicidir. Buna örnek olarak onun Macaristan'ın Sibin şehri saat kulelerinden en yükseğinde gördüğü saat hakkında yazdıkları gösterilebilir. Anlattığına göre bu saatin ağırlık topları çeki taşından daha büyük, asıldıkları tunç zincir kol kalınlığında ve çarkları su dolabı çapındadır; aralarında da saatçinin oturduğu oda bulunmaktadır. Tedbîrât-ı Pesendîde Ali İbrahim Savaş tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1999). Kitabın ikinci kısmını Erich Prokosch Molla und Diplomat adıyla Almanca'ya tercüme etmiştir (Graz 1972). 2. Tebyînü a'mâli'l-misâha (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 86 [müellif nüshası]; İTÜ Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi, nr. 21249; TSMK, Hazine, nr. 611/1). 1154'te (1741) telif edilen eser mesâha ilmi ve amelî hendese üzerine olup XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nin bu alanlardaki durumuna ışık tutmaktadır. Nûman Efendi önsözde mesâha ilminin önemine işaret ettikten sonra eskiden beri hikmet, hey'et ve hendeseyle uğraşan âlimlerin çeşitli ölçüm aletleri icat ettiklerini, birçok

kural ve kanun koyduklarını, hıristiyan milletlerin hazine ve hendesehânelerinde yüzlerce hendese aleti bulunduğunu bildirmekte, önemli işlerde gerekli olan bu ilmin işlem ve aletleriyle birlikte Osmanlılar'da ve diğer İslâm ülkelerinde de bilindiğini, ancak o güne kadar kimsenin aklına bu konuda bir kitap yazmak gelmediğini, bunu ilk defa kendisinin yaptığını söylemektedir. Bir mukaddime, bir ana bölüm (maksat) ve bir hâtime üzerine tertip edilen kitabın üç fasıldan meydana gelen mukaddimesinin birinci faslında mesâha ilmi ve onunla ilgili geometri terimlerinin yanında bazı önemli hususlar üzerinde durulmuştur. İkinci fasıl hendesiyyâttan altı çeşit temhîd ve beş çeşit tembih, üçüncü fasıl tabla işlemlerinde açıklanması gereken alet cinsleri hakkındadır. Üç mesâha işlemini açıklayan ana bölüm üç kısımdan (matlab) meydana gelmiş, birincisi uzunlukların, ikincisi genişliklerin mesâha işlemlerine, üçüncüsü yüksek, alçak ve düz yerlerin boyutlarının başka aletlere ihtiyaç duyulmadan tabla yardımıyla hesaplanmasına dair müellifin kendi bulduğu işlemlere tahsis edilmiştir. Eserin hâtime kısmı haritalar üzerinedir. 3. Nâẓır. İslâm akaidiyle ilgili olan eser 1163 (1750) yılında kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3677/ 7 [müellif hattı]). 4. Sıhhatnâme. Tebriz müftülüğü sırasında kaleme alınmıştır. 5. Destyâr-ı Tahdîdi'l-hudûd. 1154 (1741) yılında yazmış olup sınır belirlemelerinde kullanılabilecek bir el kitabı niteliğindedir. 6. İs̱bâtü'l-ḥuḳūḳ min mez̠âhibi'l-eʾimmeti z̠evi'l-vüs̱ûk. 1149'da (1736) yazılmıştır. 7. Mevâridü cemʿi'l-mez̠âhib li-beyâni menbaʿi'l-meṭâlib. 1153'te (1740) kaleme alınmıştır. Son iki eserde Ehl-i sünnet savunulup Şîa eleştirilmektedir. Tedbîrât-ı Pesendîde'de anılan bu eserlerin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir (Tedbîrât-ı Pesendîde, hazırlayanın girişi, s. XI). Ayrıca Bursalı Mehmed Tâhir, Nûman Efendi'nin Âlet-i İmâle adlı bir eseri olduğunu belirtmektedir (Osmanlı Müellifleri, III, 155). Aynı zamanda şair olan Nûman Efendi şiirlerinde Sehlî mahlasını kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nûman Efendi [Eğinli], Tedbîrât-ı Pesendîde: Beğenilmiş Tedbirler (haz. Ali İbrahim Savaş), Ankara 1999, s. 19-21, 24, 27-29, ayrıca bk.

hazırlayanın girişi, s. X, XI, 1-5; a.mlf., Tebyînü a‘mâli’l-misâha, Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 86, vr. 1b-7b; Flügel, Handschriften, II, 292-293; Osmanlı Müellifleri, III, 155; Babinger (Üçok), s. 301-302; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 314-318; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, s. 198, 203.

Cevat İzgi

NU‘MÂN b. KAVKAL

(النعمان بن قوقل)

en-Nu‘mân b. Kavkal (Sa‘lebe) b. Esrem el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 3/625)

Sahâbî.

Medine’nin iki büyük kabilesinden biri olan Hazrec’in Amr b. Avf oğulları kolundandır. Babasının adı Sa‘lebe olmakla birlikte tanınmış bir kişi olan büyük dedesi Sa‘lebe b. Ganm halk arasında Kavkal lakabıyla bilindiği için bu lakap babası için de kullanılmış, bundan dolayı Nu‘mân İbn Kavkal diye meşhur olmuş, Amr b. Avf oğullarına da “Kavâkıle” denmiştir. Nu‘mân, Resûl-i Ekrem’in Medine’ye hicretinden hemen sonra hayli ilerlemiş bir yaşta İslâm’a girdi. Daha önce geçirdiği bir

kaza veya savaşta aldığı bir darbe yüzünden ayağından sakatlanmasına rağmen Bedir Gazvesi’nde bulundu. Ardından Uhud Gazvesi’ne katıldı ve savaştan önce Hz. Peygamber’in yanına giderek şehid olmayı ve güneş batmadan önce aksak ayağıyla yemyeşil cennet bahçesinde dolaşmayı arzuladığını söyledi. Bütün gücünü ortaya koyduğu bu savaşta müşriklerden Safvân b. Ümeyye ile giriştiği mücadele sonunda şehid düştü. Resûl-i Ekrem, savaştan hemen sonra yaptığı açıklamada onu ayağında hiçbir aksaklık olmadığı halde yemyeşil cennet bahçelerinde dolaşırken gördüğünü haber verdi. Nu‘mân’dan Câbir b. Abdullah el-Ensârî ve mürsel olarak da Ebû Sâlih es-Semmân rivayette bulunmuştur. Bir kısım kaynaklarda Nu‘mân b. Kavkal ile yine Kavkaloğulları’ndan olan Nu‘mân b. Mâlik b. Sa‘lebe el-Hazrecî birbirine karıştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Müsned, III, 316, 348; Buhârî, “Cihâd”, 28, “Meġāzî”, 38; Müslim, “Îmân”, 16, 17; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 140; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 167; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 548; Belâzürî, Ensâb, I, 331; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 456; İbn Kāni‘, Muʿcemü’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî), Medine 1418/1997, III, 145-146; İbn Hibbân, Târîḫu’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Bûrân ed-Dannâvî), Beyrut 1408/1988, s. 248; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1503-1504; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), V, 328-329; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 450-452.

Mehmet Efendioğlu

NU‘MÂN b. MUHAMMED

(نعمان محمّد)

Ebû Hanîfe Nu‘mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kādî et-Temîmî el-Kayrevânî (ö. 363/974)

İsmâilî doktrininin kurucularından, Fâtımî başkadısı ve başdâîsi.

III. (IX.) yüzyılın sonlarına doğru Kayrevan’da doğdu. Babası Mâlikîler’in önde gelen fakihlerindendi. Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi bulunmayan Nu‘mân’ın da Mâlikî fıkhını öğrendiği, Tunus’ta Fâtımî Devleti’nin kuruluşundan sonra İsmâilî mezhebine geçtiği rivayet edilir. İsmâilîlik’ten önceki mezhebinin Hanefîlik yahut İmâmiyye olduğu konusunda da görüşler bulunmakta, hatta mezhep değiştirenin babası olduğu, kendisinin İsmâilîliği benimseyerek yetiştiği ileri sürülmektedir (Poonawala, BSOAS, XXXVII [1974], s. 572-579). Tarihçiler onu Hanefî mezhebinin imamından ayırt etmek için Kadı Nu‘mân veya Ebû Hanîfe eş-Şîî diye anmaktadır. 312 (924-25) yılında başşehir Mehdiye’de ilk Fâtımî Halifesi Mehdî-Billâh’ın hizmetine giren Nu‘mân, saray kütüphaneciliği ve halifelere şehirdeki günlük olayları rapor etme (sâhibü’l-haber) gibi görevler yaptı, ardından Mansûr-Billâh döneminde Trablus (Trablusgarp) kadılığına tayin edildi. Burada iken yeni başşehir Mansûriye’ye davet edilerek başkadılık ve başdâîlik (dâidduât) makamına getirildi (340/951) ve bu görevlerini ömrünün sonuna kadar sürdürdü. Nu‘mân, Fâtımî kumandanı Cevher tarafından Mısır’ın ele geçirilip Kahire şehrinin kurulmasının ve devlet merkezinin buraya taşınmasının ardından halifenin refakatinde Mısır’a geçti. Mansûriye’de iken davalara bizzat baktığı halde Kahire’ye gidince sadece görevli kadının verdiği kararların denetimini üstlendi; zamanını daha çok İsmâilî doktrininin sistemleştirilmesi ve yerleşmesi için faaliyetlerde bulunarak geçirdi. 29 Cemâziyelâhir veya 1 Receb 363 (27 veya 28 Mart 974) tarihinde vefat etti. Cenaze namazı Halife Muiz-Lidînillâh tarafından kıldırıldı. Ölümünden sonra yerine oğlu getirildi ve yarım asra yakın bir süre onun ailesinden olan kişiler Mısır’da kādılkudâtlık makamında bulundu.

Kadı Nu‘mân, üst düzeydeki resmî görevleri yanında halifelere yakınlığı dolayısıyla siyasî bakımdan da güçlü bir konum elde ettiğinden Fâtımîler arasında büyük bir otoriteye sahipti. Zehebî ve İbnü’l-İmâd gibi bazı Sünnî tarihçileri tarafından mürted ve zındık olarak nitelendirilen Kadı Nu‘mân, İsmâilî doktrininin kurucularından ve te’vil konusundaki otoritelerinden biri, Fâtımîler’in en meşhur fakihi ve devletin resmî tarihçisiydi. Halka açık toplantılar ve dersler aracılığıyla İsmâilî düşüncesinin geniş kitleler arasında yayılmasında ve Fâtımî Devleti’nin hukuk sisteminin oluşmasında önemli rol oynamıştır. Çağdaş İsmâilî yazarları da onu İsmâilî fıkhını sistematik hale getirerek müstakil bir fıkıh mezhebine dönüştüren kurucu şahsiyet olarak görmektedir. Fâtımî Devleti’nin teşekkülünden önceki şartlarda gelişen ve daha çok devrimci bir hareket olan İsmâilî daveti, Sünnî Abbâsî hilâfetine alternatif Şiî karakterli yeni bir devlet yapısına dönüşünce Nu‘mân tarafından bu devletin ihtiyaçları dikkate alınarak sistem yeniden gözden geçirilip önemli ölçüde değiştirilmiştir. Nu‘mân’ın eserlerinde bu yeni davetin bâtınî olmaktan çok zâhirî bir görünüm arzettiği, te’vil konusunda diğer İsmâilî dâîlerinin “setr” devresinde yazdıklarına göre daha mutedil bir yol izlendiği, Kur’an ve Sünnet’in esaslarına bağlı kalmaya çalışıldığı ve imâmet teorisinin daha çok tarihî bakış açısıyla ele alındığı görülür. Nu‘mân’ın düşünceleri etkisini İsmâilî toplumu üzerinde günümüze kadar sürdürmüş olup eserleri hâlâ İsmâilî mezhebinin doktrini ve tarihi açısından en önemli başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Eserleri. Klasik dönemde İdrîs İmâdüddin, modern dönemde Ivanow, Wladimir Fyzee, Poonawala, Fuad Sezgin, Muhammed el-Hüseynî el-Celâlî, Ferhad Defterî (Farhad Daftary) gibi araştırmacılar Kadı Nu‘mân’ın eserlerinin toplu listesini vermişlerdir. Nu‘mân’a çeşitli konularda altmış civarında eser nisbet edilmiş, bunlardan önemli bir kısmı günümüze ulaşmıştır. 1. İḫtilâfü uṣûli’l-meẕâhib (nşr. Şem‘ûn Tayyib Lûkhenduâlâ [Lokhandwalla], Simlâ 1972; nşr. Mustafa Gālib, Beyrut 1973, 1983). Sünnî fıkıh mezheplerinin ihtilâf, taklid, icmâ, nazar, kıyas, istihsan, ictihad ve re’y konularındaki yaklaşımları ile bunlara karşı olan Zâhirîler’in istidlâl yöntemini eleştiren bir usul kitabıdır. Eserde İbn Dâvûd ez-Zâhirî’den yapılan iktibasların çokluğu dikkate alındığında eleştirilerinde önemli ölçüde ondan faydalanıldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple kitap ilk dönem Zâhirî düşüncesi bakımından da önemlidir. Ayrıca Muiz-Lidînillâh’ın

Nuʻmân'ı Mansûriye kadılığına getirdiğinde bizzat kaleme aldığı 343 (954) tarihli ahidnâme sûreti eserde aktarılmış olup türünün günümüze ulaşan en eski örneklerindendir (s. 46-51). İbn Hallikân'ın İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ adıyla kaydettiği eserle (Şerḥu'l-aḫbâr, neşredenin girişi, I, 44) Kitâbü'l-İttifâḳ ve'l-iftirâḳ ismiyle anılan eserin bu eserle aynı olabileceği ileri sürülmüştür. 2. Deʿâʾimü'l-İslâm ve ẕikrü'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm ve'l-ḳaḍâyâ ve'l-aḥkâm ʿan ehli beyti Resûlillâh ʿaleyhi ve ʿaleyhim efḍalü'ṣ-ṣalât. İlk İsmâilî doktrininde görülen zâhirin kıymetini düşürme ve bâtını öne çıkarma düşüncesine karşı Fâtımîler'in her ikisini aynı derecede değerlendirmesi İsmâilî fıkhın gelişimine zemin hazırlamış, Deʿâʾimü'l-İslâm, Halife Muiz-Lidînillâh'ın görevlendirmesi ve danışmanlığında 349 (960) yılı civarında yazılmıştır. Müellifin fıkha dair son eseri olduğu söylenen bu çalışma daha baştan itibaren İsmâilî fıkhının en önemli kaynağı haline gelmiş, Fâtımî Devleti'nde resmî kanunnâme vazifesi görmüştür. Halen zâhiri ve bâtını eşit derecede benimseyen Tayyibî İsmâilîler tarafından fıkhî meselelerde en güvenilir kaynak diye kabul edilmektedir. İsnâaşeriyye Şîası eseri kendi mezheplerinin erken

dönem klasikleri arasında zikreder. Dürzîliğin kurucusu Vezir Hamza b. Ali de bu kitabı ruhanî şeriatın ana kaynağı olarak görür. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî eserin akaid konularının çoğunluğunda Muʻtezile ile aynı çizgide olduğunu (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 238; krş. el-Mecâlis ve'l-müsâyerât, s. 380), Vedâd el-Kādî ise açık şekilde Sünnî-Mâlikî bir görünüm arzettiğini ifade eder. Kitabın başındaki velâyet bölümü, İsmâilîler'in akaide dair görüşlerini içeren en eski metin olması bakımından önemlidir. Bir ilmihal kitabı niteliği taşıyan I. cilt velâyetten başka ibadetler ve cihad bölümlerini içermekte, II. cilt, muâmelât ve ceza hukuku alanına giren diğer konularla ilgili olup yirmi beş bölümden oluşmaktadır. Günümüzde Hint alt kıtasında İsmâilî topluluklarında şahıs ve aile hukuku alanlarında, mahkemelerde el kitabı olarak kullanılan eserin muhtelif neşirleri ve tercümeleri bulunmaktadır (nşr. Muhammed Abdülgaffâr, Kahire, ts.; nşr. Âsaf Ali Asgar Feyzî, Kahire 1951-1961, 1963-1967, 1969, 1985; nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1995; Feyzî tarafından yapılan kısmî yayın ve tercümeleri: Kitâbü'l-Cihâd, Kahire 1370/1951; İngilizce tercümesiyle birlikte Kitâbü'l-Veṣâyâ: The Ismaili Law of Wills, London-Bombay 1933; Kitâbü'l-Velâye'nin İngilizce tercümesi: The Book of Faith, Bombay 1974). Feyzî'nin önce Journal of Bombay Branch of Royal Asiatic Society ve Bombay Law

Report'ta kısmen (1929, 1931), daha sonra The Pillars of Islam adıyla tamamını İngilizce'ye çevirdiği "Kitâbü'l-Cihâd" bölümünü (s. 350-368) (Bombay 1974; aynı tercümenin Poonawala tarafından tamamen gözden geçirilip notlar ilâvesiyle neşri, New Delhi 2002-2004), Gerard G. Salinger hazırladığı doktora tezi içinde İngilizce olarak yayımlamış (Colombia Üniversitesi, 1953; "A Muslim Mirror for Princes", MW, XLVI [1956], s. 24-39) Abdullah Ümîdvâr Farsça'ya (Tahran 1372 hş./1993) ve Yûnus Şekîb Mübârekpûrî Urduca'ya (Sûret 1964-1967) tercüme etmiştir. Azim Nanji, "An Ismāʿīlī Theory of Walāyah in the Daʿāʾim al-Islām of Qāḍī al-Nuʿmān" adlı makalesinde bu eseri esas alarak İsmâilîler'in velâyet anlayışını ortaya koymuştur (Essays on Islamic Civilization, ed. Donald P. Little, Leiden 1976, s. 260-273). Vedâd el-Kādî de "Kitâbü'l-Cihâd" bölümünde bulunan, İsmâilî siyaset belgesi niteliğindeki ahdi konu alan bir makale yazmıştır ("An Early Fātimid Political Document", St.I, XLVIII [1978], s. 71-108). 3. Kitâbü'l-İḫtiṣâr li-ṣaḥîḥi'l-âs̱âr ʿani'l-eʾimmeti'l-aṭhâr (yazmaları için bk. Gacek, I, 77-78; Cortese, Ismaili and Other Arabic Manuscripts, s. 53-54; Arabic Ismaili Manuscripts, s. 120-121). İsmâilîler'ce Deʿâʾimü'l-İslâm'dan sonra en güvenilir kaynak kabul edilen ve müellifin diğer fıkıh eserlerinden farklı olarak ilim hakkında bir bölümle başlayan eser daha çok Muḫtaṣarü'l-âs̱âr ve İḫtiṣârü'l-âs̱âr adlarıyla tanınır. Bu çalışma kadılar, yöneticiler ve öğrenciler için bir el kitabı niteliğindedir. 4. Teʾvîlü'd-Deʿâʾim. Terbiyetü'l-müʾminîn bi't-tevḳīf ʿalâ ḥudûdi bâṭıni ʿilmi'd-dîn adıyla da bilinen kitap müellifin verdiği haftalık derslerinden oluşur. Eser her biri on ders (meclis) içeren on iki cüzden meydana gelmiş olup velâyet, tahâret, namaz ve diğer ibadetlerin bâtınî yorumlarına yer vermesi itibariyle bir bakıma zâhir fıkhı ele alan Deʿâʾimü'l-İslâm'ın mukabili konumundadır (nşr. Muhammed Hasan el-Aʻzamî, Kahire 1967-1972, 1985; nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1995; nşr. Âdil el-Avvâ, Münteḫabât İsmâʿîliyye içinde, Dımaşk 1958, s. 3-75 [kısmî neşir]). 5-9. Kitâbü'l-Îżâḥ. Müellifin Deʿâʾimü'l-İslâm'dan önce yazdığı fıkha dair en kapsamlı eseri olan bu kitapta râvilerin icmâ ettiği sahih senedlerle rivayet edilen fıkhî konular açıklanmaktadır. el-Urcûzetü'l-münteḫabe'de belirtildiğine göre 220 cüzden oluşan eserin günümüze yalnızca "Kitâbü'ş-Ṣalât" bölümünün bir kısmı ulaşmıştır (Poonawala, Biobibliyography, s. 51-52). Madelung bu yazmayı esas alarak "Sources of Ismāʻīlī Law" adıyla bir makale yazmıştır (JNES, XXXV [1976], s. 29-40). Nuʻmân bu eseri için birçok muhtasar kaleme almıştır. Mehdî-Billâh döneminde ihtisar ettiği, bugün mevcudiyeti

bilinmeyen Muḫtaṣarü'l-Îżâḥ dışında dört muhtasarı daha bulunmaktadır. a) Kitâbü'l-İḫbâr [Aḫbâr] fi'l-fıḳh. İcmâ ve ihtilâf edilen temel fıkıh meselelerinin delilsiz olarak zikredildiği iki ciltlik bu eserin ibadetler ve cihad bölümünü içeren ilk cildi mevcuttur (yazması için bk. Cortese, Ismaili and Other Arabic Manuscripts, s. 51; Şerḥu'l-aḫbâr, neşredenin girişi, I, 43). b) el-Urcûzetü [el-Ḳaṣîdetü]'l-münteḫabe (yazması için bk. Gacek, I, 135; Cortese, Ismaili and Other Arabic Manuscripts, s. 59). 3800 civarında beyit içermekte olan bu manzume, Halife Kāim-Biemrillâh zamanında öğrencilerin fıkıh kaidelerini ezberlemelerini kolaylaştırmak için yazılmıştır. Eser Emîncî b. Celâl tarafından şerhedilmiştir (yazması için bk. Gacek, I, 117-118). c) Kitâbü'l-İḳtiṣâr. Daha geniş bir okuyucu kitlesi için senedler hazfedilerek yazılan eser tamamının mevcut olması dolayısıyla Kitâbü'l-Îżâḥ'ın muhtevası konusunda değerli bilgiler sağlamaktadır (nşr. Muhammed Vahîd Mirzâ, Dımaşk 1957; nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1996). İsmâilîler arasında yaygın bir müracaat kaynağı olan Teḳāvîm[Taḳvîm]ü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye adlı anonim eser Kitâbü'l-İḳtiṣâr esas alınarak hazırlanmıştır. d) Kitâbü't-Ṭahâre[Ṭahârât] ve'ṣ-ṣalât (yazmaları için bk. Gacek, I, 50; Cortese, Ismaili and Other Arabic Manuscripts, s. 56; Arabic Ismaili Manuscripts, s. 82-83). 10. Risâletü Ẕâti'l-Beyân fi'r-red ʿalâ İbn Ḳuteybe. İbn Kuteybe ed-Dîneverî'nin fıkıh konularındaki görüşlerini eleştirmek için kaleme alınan eserin sekiz cüzlük ilk yarısının mevcut olduğu bilinmektedir (yazması için bk. Cortese, Arabic Ismaili Manuscripts, s. 156-157). 11. Ecvibetü'l-Ḳāḍî en-Nuʿmân. Berberî Zevâve kabilesi reisi Hattâb b. Vesîm'in sorduğu fıkha dair sorulara cevaptır (yazmaları için bk. Cortese, Ismaili and Other Arabic Manuscripts, s. 48, 112, 122). İbn Kâmil'in bu eserle Kitâbü'l-Îżâḥ'tan ihtisar ettiği bir çalışması bulunmaktadır (Mesâʾil fıḳhiyye mimmâ iḫteṣarahû İbn Kâmil mine'l-Îżâḥ ve min Mesâʾili'l-Ḫaṭṭâb b. Vesîm, yazma nüshası için bk. a.g.e., s. 53). 12. el-Urcûzetü'l-muḫtâre. 2375 beyit olup Arap edebiyatı tarihinde en uzun urcûzelerdendir. Kāim-Biemrillâh zamanında telif edilen eser imâmet konusunu ele alır; imâmetin Hz. Ali'den Ca'fer es-Sâdık'a kadar Ehl-i beyt imamlarının, daha sonra Fâtımî Devleti'ni kuran Abdullah el-Mehdî ve halefi Kāim'in hakkı olduğu ileri sürülerek muhaliflerden Mürcie (Ehl-i sünnet), Mu'tezile ve Hâricîler ile Şîa'dan çeşitli grupların görüşleri eleştirilir. İmâmet konusunda en eski Fâtımî kaynaklarından olması ve değişik fırkaların imâmet anlayışlarını nakletmesi bakımından önemli bir kaynaktır (nşr. İsmâil Kurbân Hüseyin Pûnâvâlâ [Poonawala], Montreal

1970; nşr. Yûsuf el-Bikāî, Beyrut 1999). Şiî âlimlerinden Hasan b. Nûh el-Behrûcî, el-Ezhâr ve mecmaʿu'l-envâr adlı eserinin beşinci cüzünün başında manzûmenin tamamını kaydetmiştir. Tilman Nagel eser hakkında bir makale yazmıştır ("Die Urğuza al-Muhtara des Qadı an-Nuʿman", WI, XV/1-4 [1974], s. 96-128). 13. el-Mecâlis ve'l-müsâyerât. İlk dört Fâtımî halifesinin faaliyetleri ve biyografilerine dair anekdotlar, Kuzey Afrika ve Mısır'da devletin organizasyonuna dair önemli bilgiler içeren eser, dinî meseleler ve devlet işleriyle ilgili olarak Nuʻmân ile Halife Muiz-Lidînillâh arasında geçen konuşmaları da ihtiva

etmekte, bu bakımdan erken dönem Fâtımî tarihi açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir (nşr. Habîb el-Fakī [Habîb Fekī] v.dğr., Tunus 1978; Beyrut 1997). Muhammed Yaʻlâvî eserle ilgili bir makale yazmıştır ("Ḳażâyâ luġaviyye fî kitâbi'l-Mecâlis ve'l-müsâyerât", Eştât fi'l-luġa ve'l-edeb ve'n-naḳd, Beyrut 1992, s. 183-194). 14. Şerḥu'l-aḫbâr fî feżâʾili'l-eʾimmeti'l-aṭhâr (Kum 1409-1412/1988-1992; Beyrut 1414/1994). Nuʻmân'ın son eserlerinden olan kitap Muiz-Lidînillâh tarafından gözden geçirilip onaylanmıştır. On altı bölümde müellife göre hepsi de meşhur ve sahih olan 1460 civarında hadis içerir. Eserin üçte ikisi Hz. Ali'nin, geri kalan kısmı Ehl-i beyt ve Caʻfer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'e kadar gelen imamların biyografilerine dairdir. On beş ve on altıncı bölümler Kuzey Afrika'da İsmâilî davetin başlangıcı ve Abdullah el-Mehdî'nin zuhuruyla ilgilidir. Eser, Sünnî ve Şiî kaynaklarından rivayetlerin tahrîci yapılarak Muhammed el-Hüseynî el-Celâlî tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir. el-Cüzʾü'l-evvel min Kitâb Şerḥi'l-aḫbâr adlı kısmî neşri de (Sûret, ts.) bulunan kitabın on beşinci cüzü Ivanow tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Ismaili Tradition, metin: s. 1-34; tercüme: s. 99-122). 15. Esâsü't-teʾvîl (nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1960). Peygamber kıssalarının İsmâilî te'vilini ve Hz. Ali'nin vasî olarak rolünü konu alan eser, Müeyyed fi'd-dîn eş-Şîrâzî tarafından Bünyâd-ı Teʾvîl adıyla Farsça'ya tercüme edilmiştir (tercümenin bilinen iki yazma nüshası için bk. Daftary, s. 143). Habîb el-Fakī et-Teʾvîl: Üsesühû ve meʿânîhi fi'l-meẕhebi'l-İsmâʿîlî adıyla bir çalışma yapmıştır (Tunus 1982). 16. Risâletü [Kitâbü] İftitâḥi'd-daʿve (Risâle fî ẓuhûri'd-daʿveti'l-ʿUbeydiyyeti'l-Fâṭımiyye, İftitâḥi'd-daʿve ve ibtidâʾü'd-devle, nşr. Vedâd el-Kadî, Beyrut 1970, 1975; nşr. Ârif Tâmir, Beyrut 1996; Fransızca bir giriş ve tahlil ile nşr. Ferhât ed-Deşrâvî, Tunus 1975). Arşiv belgelerine ve biyografik

kaynaklara dayanılarak 346 (957) yılında kaleme alınan eser İsmâilî davetin başlangıcı ile Fâtımî Devleti'nin kuruluşuna dair en eski kaynaktır. Fâtımîler'in güçlenmeye başladığı dönemin sosyal ve siyasal şartlarına dair önemli bilgiler içermekte olup sonraki tarihçiler için ana kaynak haline gelmiştir. Tilman Nagel eser üzerine Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Risalat iftitāh adda'wa (Bonn 1972) adıyla bir kitap, Poonawala da bir makale ("The Beginning of the Ismaili Da'wa and the Establishment of the Fatimid Dynasty as Commemorated by al-Qadi al-Nu'man", Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung, ed. Farhad Daftary - Josef W. Meri, London 2003, s. 338-363) yazmıştır. Daha önce bir bölümü Ivanow tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilen eseri (Ismaili Tradition, metin: s. 40-46; tercüme: s. 224-231) Hamid Haji notlar ekleyerek Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire ismiyle İngilizce'ye çevirmiştir (London 2006). 17. et-Tevḥîd ve'l-imâme min ẖuṭabi emîri'l-mü˒minîn (Şerḥu'l-ẖuṭab elletî li-emîri'l-mü˒minîn, yazma nüshası için bk. Cortese, Ismaili and Other Arabic Manuscripts, s. 56). Hz. Ali'nin hutbeleri esas alınarak Allah'ın birliğine dair yazılmış önemli bir eserdir. Halife Muiz-Lidînillâh'ın emriyle kaleme alınan kitap onun tasvibinden geçmiştir. 18. el-Menâḳıb ve'l-mes̱âlib (nşr. Mâcid b. Ahmed el-Atıyye, Beyrut 2002). el-Menâḳıb li-ehli beyti Resûlillâhi'n-nücebâ˒ ve'l-mes̱âlib li-Benî Ümeyyeti'l-lü˓anâ˒ ve menâḳıbü Benî Hâşim ve mes̱âlibü Ümeyye [˓Abdişems] adlarıyla da anılan bu eserle İftitâḥu'd-da˓ve 346 (957) yılında Muiz-Lidînillâh'ın emriyle yazılmıştır (el-Mecâlis ve'l-müsâyerât, s. 117-118). 19. Kitâbü'l-Himme fî âdâbi etbâ˓i'l-e˒imme (nşr. Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire 1948; nşr. Mustafa Gālib, Beyrut 1979; Muhammed Şerîf Ali el-Yemenî el-Harâzî, Beyrut 1996). Eserin ideal bir dâîde aranan niteliklerin açıklandığı son bölümü önemli bilgiler içermektedir. Ivanow "The Organization of the Fatimid Propaganda" adlı makalesinde bir bölümünü (Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, new series, XV [Bombay 1939], s. 15-17), Jawad Muscati ve Khan Bahadur A. M. Moulvi, Selections from Qazi Noaman's Kitab-ul-Himma fi Adabi Ataba-el-a˒emma or Code of Conduct for the Followers of Imam ismiyle bazı bölümlerini İngilizce'ye tercüme etmiştir (Karaçi 1950; Mombasa, ts.). Gucerâtî-İngilizce seçmeleri de yayımlanan eserin (Bombay 1977) tamamı Gucerâtî diline Sayarâb Abuturâbî Rajkotî tarafından çevrilmiştir (Bombay 1978). 20. Mefâtîḥu'n-ni˓me (nşr. Mühtedî Mustafa Gālib, Selemiye 1992). Ebü'l-Hasan el-

Bağdâdî adlı bir kişiye cevap olarak yazılan bu küçük eserde imama itaatin vâcip olduğu açıklanmaktadır.

Bunların dışında kaynaklarda Kadı Nu‘mân’a şu eserler nisbet edilmektedir: Ḥudûdü’l-maʿrife fî tefsîri’l-Ḳurʾân ve’t-tenbîh ʿale’t-teʾvîl (yetmiş cüz), Nehcü’s-sebîl ilâ maʿrifeti ʿilmi’t-teʾvîl, İs̱bâtü’l-ḥaḳāʾiḳ fî maʿrifeti tevḥîdi’l-ḫâliḳ, Kitâb fi’l-İmâme, Kitâbü’l-İttifâḳ ve’l-iftirâḳ (fukahanın ihtilâf ettiği, Ehl-i beyt’in görüşüne uygun görüşler hakkında yetmiş cüzlük bir fıkıh eseri), Kitâbü’l-Muḳteṣar (önceki eserin muhtasarı), Kitâbü Yevm ve leyle (farz namazlara dair), er-Risâletü’l-Mıṣriyye fi’r-red ʿale’ş-Şâfiʿî, er-Red ʿalâ Aḥmed b. Süreyc el-Baġdâdî, et-Teʿaḳḳub ve’l-intiḳād, et-Taḳrîʿ ve’t-taʿnîf li-men lem yaʿlemi’l-ʿilme feteʿâta’t-taṣnîf, Keyfiyyetü’ṣ-ṣalât ʿale’n-nebî, Kitâbü’l-Ḥulî ve’s̱-s̱iyâb, Kitâbü’ş-Şürûṭ, Meʿâlimü’l-Mehdî, el-Urcûzetü’l-mevsûme bi-ẕâti’l-minen (Muiz-Lidînillâh’ın biyografisine dair), el-Urcûzetü’l-mevsûme bi-ẕâti’l-miḥan (İbâzî-Hâricîler’den Ebû Yezîd en-Nükkârî’nin biyografisine dair), Dâmiġu’l-mûcez fi’r-red ʿale’l-ʿUtekî [el-ʿUtbî?], Risâle ilâ Mürşid ed-Dâʿî fî Mıṣr fî terbiyeti’l-müʾminîn, Müʾâzeretü’t-teʾvîl li-taʿbîri’r-rüʾyâ (Teʾvîlü’r-rüʾyâ, bu eserden bir iktibas için bk. İdrîs İmâdüddin, s. 732-734), Menâmâtü’l-eʾimme, Kitâbü’d-Duʿâʾ. Müellifin ayrıca Hz. Hüseyin için yazdığı uzunca bir mersiyesi bulunmakta (yazması için bk. Gacek, I, 72), bizzat kendisi, Halife Mansûr’un emriyle Kur’an’ın başından Mâide sûresine kadar 600 yaprağı aşan bir tefsir yazdığını ve onun ölümü üzerine eseri tamamlayamadığını kaydetmektedir (el-Mecâlis ve’l-müsâyerât, s. 135).

Halife Muiz-Lidînillâh’a nisbet edilen Teʾvîlü’ş-şerîʿa adlı eserin de Kadı Nu‘mân tarafından derlenmiş olduğu tahmin edilmektedir (yazması için bk. Gacek, I, 129; Cortese, Arabic Ismaili Manuscripts, s. 184-185). Fyzee, Lokhandwalla ve Poonawala gibi çağdaş İsmâilî yazarlar, İdrîs İmâdüddin’in Kadı Nu‘mân’a nisbet ettiği Kitâbü’l-Yenbûʿ adlı fıkıh eserinin ona ait olamayacağını belirtir. Yine Nu‘mân’a izâfe edilen er-Râḥa ve’t-tesellî, Minhâcü’l-ferâʾiż, el-Belâġu’l-ekber ve’n-nâmûsü’l-aʿẓam fî uṣûli’d-dîn adlı eserlerin ona ait olmadığı ifade edilmektedir. Ârif Tâmir’in Ḫamsü resâʾil İsmâʿîliyye içinde Kadı Nu‘mân’a nisbet ederek yayımladığı er-Risâletü’l-müẕhibe’nin (Selemiye 1956) yine Ârif Tâmir tarafından bulunan yeni bir nüshasından Fâtımî Veziri İbn Killis’e ait olduğu

belirlenmiş ve eserin dördüncü bir bölümü bulunduğu tesbit edilerek tamamı neşredilmiştir (Beyrut 1988).

Günümüzde bilhassa şarkiyatçı çevrelerinde artan ilgi ve İsmâilîler'in gayretleri

sonucunda İsmâilî mezhebi ve Fâtımî Devleti üzerine yapılan araştırmalara paralel biçimde Kadı Nu'mân hakkındaki çalışmalar da artmıştır. 12-15 Ağustos 1975 tarihleri arasında Tunus'un Mehdiye şehrinde I. Kadı Nu'mân Festivali düzenlenmiş, burada sunulan bildiriler Sicillü'l-buḥûs̱ ve'l-münâḳaşât elletî dâret fî mültaḳa'l-Ḳāḍî en-Nuʿmân adıyla bir araya getirilmiş (Tunus 1977), yine bu münasebetle Tunus Millî Kütüphanesi tarafından özel bir sayı hazırlanarak Fâtımîler hakkında araştırmaları ve dokümanları içeren Merâciʿ muḫtâre ʿani'l-Ḳāḍî en-Nuʿmân ve medîneti'l-Mehdiyye eyyâme'd-devleti'l-Fâṭımiyye isimli çalışma yayımlanmıştır (Tunus 1975). Sumaiya A. Hamdani, Between Revolution and State: The Path to Fāṭimid Statehood: al-Qāḍī al-Nuʿmān and the Construction of Fāṭimid Legitimacy (London 2006) adlı bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nu'mân b. Muhammed, el-Mecâlis ve'l-müsâyerât (nşr. Habîb el-Fıkī v.dğr.), Tunus 1978, s. 5-17, 51, 57-60, 69-70, 78-81, 117-118, 135, 301-302, 306, 348-353, 359-361, 380; a.mlf., İḫtilâfü uṣûli'l-meẕâhib (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1983, s. 46-51; a.mlf., Şerḥu'l-aḫbâr fî feżâʾili'l-eʾimmeti'l-aṭhâr (nşr. Muhammed el-Hüseynî el-Celâlî), Beyrut 1414/1994, neşredenin girişi, I, 17-82; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 238; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 415-417; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 150-151; a.mlf., el-ʿİber, II, 117; Makrîzî, el-Muḳaffa'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), II, 173, 175; V, 197; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 167; a.mlf., Refʿu'l-iṣr ʿan Ḳuḍâti Mıṣr (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1418/1998, s. 247, 250, 328-329, 445-446; İdrîs İmâdüddin, Târîḫu'l-ḫulefâʾi'l-Fâṭımiyyîn bi'l-Maġrib: el-Ḳısmü'l-ḫâṣ min Kitâbi ʿUyûni'l-aḫbâr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1985, s. 490-495, 509-510, 524, 526, 553-569, 729, 732-

735; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 106-107; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 47; İsmâil b. Abdürresûl el-Üceynî, Fehresetü’l-kütüb ve’r-resâʾil (nşr. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1344 hş./1966, s. 16-37, 50-53, 65-72, 82, 96-97, 111-112, 134-136, 187, 383; W. Ivanow, Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids, Calcutta 1942, metin: s. 1-34, 40-46; tercüme: s. 6-7, 12-13, 61, 97-122, 224-231; a.mlf., Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 32-37; Brockelmann, GAL, I, 187-188; Suppl., I, 324-325; Sezgin, GAS (Ar.), I/III, s. 355, 363-367; Ismail K. Poonawala, Biobibliography of Ismāʿīlī Literature (ed. T. Joseph), Malibu 1977, s. 48-68; a.mlf., “Al-Qādī al-Nuʿmān and Ismāʿīlī Jurisprudence”, Mediaeval Isma‘ili History and Thought (ed. Farhad Daftary), Cambridge 1996, s. 117-143; a.mlf., “A Reconsideration of al-Qādī al-Nuʿmān’s Madhhab”, BSOAS, XXXVII (1974), s. 572-579; A. Gacek, Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies, London 1984, I, 50, 52, 72, 77-78, 87, 117-118, 129, 135, 157; H. Halm, The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids (trc. M. Bonner), Leiden-New York 1996, s. 427, 446; D. Cortese, Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies, London 2000, s. 47-59, 112, 122, 156; a.mlf., Arabic Ismaili Manuscripts: The Zāhid ʿAlī Collection in the Library of the Institute of Ismaili Studies, London 2003, s. 82-84, 118-119, 156-157, 184-185, 207; Farhad Daftary, Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies, London-New York 2004, s. 21-22, 30-31, 43, 94, 142-146; R. Gottheil, “A Distinguished Family of Fatimide cadis (al-Nu.mān) in the Tenth Century”, JAOS, XXVII/2 (1906), s. 217-296; Asaf A. A. Fyzee, “Qadi an-Nuʿmān, the Fatimid Jurist and Author”, JRAS, I (1934), s. 1-32; a.mlf., “Nûmân”, İA, IX, 349-350; Y. Marquet, “Le Qādī Nu‘mān a propos des heptades d’imām”, Arabica, XXV, Leiden 1978, s. 225-232; Farhat Dachraoui, “al-Nuʿman”, EI[2] (İng.), VIII, 117-118.

Şükrü Özen

NU‘MÂN b. MUKARRİN

(النعمان بن مقرّن)

Ebû Amr (Ebû Hakîm) Nu‘mân b. Mukarrin b. Âiz el-Müzenî (ö. 21/642)

Sahâbî.

Babasının adının Amr, dedesinin adının Mukarrin olduğu da kaydedilmektedir. 5. yılın Recebinde (Aralık 626) Medine'ye giderek müslüman oldu, babası ve altı kardeşiyle buraya yerleşti. Hendek Gazvesi'ne ve daha sonraki gazvelerle bazı seriyyelere katıldı. Mekke'nin fethinde, Huneyn Gazvesi ve Tâif Muhasarası'nda kabilesinin üç bayraktarından biriydi. Hz. Ebû Bekir devrinde ridde savaşlarında Tuleyha b. Huveylid'e karşı yapılan mücadelede kardeşleri Abdullah ve Süveyd ile beraber ordunun sağ kanadına kumanda etti. Hz. Ebû Bekir oradan ayrılıp Medine'ye dönerken Zülkassa'daki küçük muhafız birliğinin başında Nu‘mân'ı bıraktı. Hz. Ömer döneminde İran fetihlerine katıldı ve Kādisiye muharebelerinden önceki görüşmelerde Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd'e gönderilen heyetin başkanlığını yaptı. Hanzale b. Rebî‘, Eş‘as b. Kays, Mugīre b. Şu‘be, Mugīre b. Zürâre ve Amr b. Ma‘dîkerib'in de bulunduğu heyete III. Yezdicerd ülkesine niçin geldiklerini sordu. Hitabetiyle ünlü Nu‘mân İslâm'dan önceki hayatlarını ve İslâmiyet'in kendilerine kazandırdıklarını anlattıktan sonra ya İslâmiyet'i kabul etmek veya cizye ödemek zorunda olduklarını, aksi takdirde kendileriyle savaşacaklarını bildirdi. Kisrânın İslâm heyetine hakaret etmesi üzerine Sâsânî ordu kumandanı Rüstem'le görüşüldü. Bundan da bir sonuç alınamayınca başlayan savaş müslümanların zaferiyle sonuçlandı.

Sa‘d b. Ebû Vakkās, halifenin teklifiyle Nu‘mân b. Mukarrin'i Dicle kıyılarının vergisini toplamakla görevlendirdi. Onun, babası ve kardeşi Süveyd ile beraber Dicle ve Fırat kıyılarının yönetimiyle görevlendirildiği de rivayet edilmektedir. III. Yezdicerd'in müslümanlara karşı savaş hazırlığına giriştiğinin duyulması üzerine Hz. Ömer, Sa‘d b. Ebû Vakkās'a Nu‘mân b. Mukarrin kumandasında bir ordunun Ahvaz bölgesine sevkini

emretti. Nu‘mân, Basra’dan gelecek olan kuvvetleri beklemeden Râmhürmüz’deki âsileri mağlûp ederek Tüster’e (Şüşter) yürüdü ve Basra’dan gelen kuvvetlerle buluşarak şehri kuşattı. Uzun süren kuşatma ve çetin savaşlardan sonra şehri aldı; Râmhürmüz ve Sûs fethedildi (20/641). III. Yezdicerd’in Nihâvend’de bir ordu hazırladığını haber alan Hz. Ömer, Basra ve Kûfe halklarından meydana gelen yeni bir ordu hazırlatıp yine Nu‘mân b. Mukarrin’i kumandan tayin etti. Bu orduda Abdullah b. Ömer, Cerîr b. Abdullah el-Becelî, Huzeyfe b. Yemân, Mugīre b. Şu‘be, Amr b. Ma‘dîkerib, Tuleyha b. Huveylid gibi önemli kimselerle Nu‘mân’ın iki kardeşi Nuaym ve Süveyb de vardı. Keşif için görevlendirdiği Tuleyha’nın getirdiği habere göre düşman kuvvetleri kalelere ve siperlere çekilmişti. Nu‘mân yaptığı atlı hücumlarla düşmanı harp sahasına çekti. Hz. Peygamber’in bu durumda uyguladığı bir taktikle saldırı için en uygun zamanı bekledi. Sonunda Nihavend savaşı kazanıldı. Ancak savaşın başında birkaç yerinden yaralanan Nu‘mân b. Mukarrin atının sürçmesiyle yere düşerek şehid oldu (21/642). Hz. Ömer’in onun ölümüne çok üzüldüğü ve minberde şehâdetini duyurduktan sonra ağladığı zikredilir. Nu‘mân b. Mukarrin Resûl-i Ekrem’den altı hadis rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 119, 222; V, 50, 444-445; Dârimî, “Siyer”, 8, 82; Buhârî, “Cizye”, 1; Müslim, “Eymân”, 32, “Cihâd”, 3; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 82, 101; İbn Mâce, “Cihâd”, 38; Tirmizî, “Siyer”, 1, 46, 48; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 291-292; VI, 18-19; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbn A‘sem el-Kûfî, Kitâbü’l-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, I, 209-217, 269-300; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, I, 70-71, 86; III, 168, 263; İbn Abdülber, el-İstîʿab, III, 545-547; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 342-343; a.mlf., el-Kâmil, II, 179, 345, 519, 546-547; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 403-405; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 38, 41, 85, 105-120; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 565; Ahmed b. Zeynî Dahlân, el-Fütûḥâtü’l-İslâmiyye, Kahire 1387/1968, I, 85-102, 118, 120-125; Şiblî Nu‘mânî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1345/1926, VII, 114-135, 188-198; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 42.

Asri Çubukcu

NU‘MÂN b. MÜNZİR b. HÂRİS

(النعمان بن المنذر بن الحارث)

en-Nu‘mân b. el-Münzir b. Hâris el-Gassânî (ö. m. 594’ten sonra)

Gassânî hükümdarı

(bk. GASSÂNÎLER).

NU‘MÂN b. MÜNZİR b. MÜNZİR

(النعمان بن المنذر بن المنذر)

Ebû Kābûs en-Nu‘mân b. el-Münzir b. el-Münzir el-Lahmî (ö. 602’den sonra)

Irak’ta Hîre ve çevresinde hüküm süren Lahmîler’in son hükümdarı (580-602)

(bk. LAHMÎLER).

NÛMAN PAŞA, Köprülüzâde

(bk. KÖPRÜLÜZÂDE NÛMAN PAŞA).

NU‘MÂN b. SÂBİT

(bk. EBÛ HANÎFE).

NU‘MÂNÎ, Muhammed Abdürreşîd

(محمّد عبد الرشيد النعماني)

(1915-1999)

Pakistanlı muhaddis.

28 Eylül 1915’te Hindistan’ın kuzeybatısındaki Racistan eyaletine bağlı Caypûr şehrinde doğdu. İlk eğitimini babasından ve amcasından aldıktan sonra Ta‘lîmü’l-İslâm Medresesi’nde öğrenimine başladı, 1928-1933 yılları arasında Kadîrbahş el-Bedâûnî’den ders aldı. Bu arada imtihanlarını vererek Pencap Üniversitesi’nden mezun oldu. 1934’te Leknev’deki Dârülulûm Nedvetü’l-ulemâ’ya girdi ve burada iki yıl Haydar Hasan Han et-Tunkî’den hadis ilimleri konusunda faydalandı; ondan Buhârî ve Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri ile Müslim’in aynı adlı eserinin mukaddimesi ve Celâleyn gibi kitapları okuyarak mezun oldu. Bu sırada Hâce İmdâdullah el-Mekkî’nin halifelerinden olan Haydar Hasan Han’dan tasavvuf terbiyesi aldı. Daha sonra Haydarâbâd’a (Dekken) giderek Haydar Hasan Han’ın ağabeyi Mahmûd Hasan Han’ın yanında dört yıl kaldı ve onun Muʿcemü’l-muṣannifîn adlı eserinin telifinde yardımcı oldu. Ardından tedrîs ve telif hayatına başlayan Nu‘mânî 1942-1947 yıllarında Delhi’deki Nedvetü’l-musannifîn’de üye olarak çalıştı; 1947’de Hindistan’ın bölünmesinden sonra Pakistan’a hicret etti. 1949-1976 yılları arasında sırasıyla Tando Allahyar’daki Dârü’l-ulûmi’l-İslâmiyye, Karaçi’deki Câmiatü’l-ulûmi’l-İslâmiyye ve Bahâvelpûr’daki el-Câmiatü’l-İslâmiyye’de hadis, fıkıh, nahiv ve mantık konularında ders verdiği gibi çeşitli idarî görevler de yaptı. 1976-1992 yıllarında Muhammed Yûsuf el-Benûrî’nin isteği üzerine Câmiatü’l-ulûmi’l-İslâmiyye’de hadis ihtisas bölümünde ders okutup danışmanlık yaptı. Mütevazi hayatı, müttaki şahsiyeti ve ilmî birikimiyle pek çok âlimin takdirini kazanan Nu‘mânî 12 Ağustos 1999’da Karaçi’de vefat etti. Ebû Hanîfe’nin eserleri ve müsnedleri konusunda geniş bilgiye sahip olan Nu‘mânî, hadiste Hanefî mezhebinin usullerinin dikkate alınması üzerinde dururken İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî ve İbn Hacer el-Askalânî tarafından dile getirilen bazı görüşlerin tenkide tâbi tutulabileceğine dikkat çekmiştir. Bu

sebeple bazı çağdaşları tarafından Hanefîlik taassubuyla itham edilmiş (M. Nâsırüddin el-Elbânî, II, 346-350; Mahmûd Saîd Memdûh, s. 183, 526), ancak bu tenkitlere cevap verilmiştir (Muhammed Abdürreşîd en-Nu‘mânî, s. 291-320, tetimme kısmında Temîm Muhammed’in cevabı; Rûhulemîn b. Hüseyin, s. 128-134).

Eserleri. 1. Luġātü’l-Ḳurʾân. Kur’an kelimelerinin iştikak ve izahlarını tefsir, fıkıh, tarih, kelâm gibi ilimler açısından değerlendiren Urduca bir sözlüktür. Eserin ilk dört cildini Nu‘mânî, son iki cildini Abdüddâim el-Celâlî hazırlamıştır (Delhi 1943; Karaçi 1994). 2. Mâ temessü ileyhi’l-ḥâce li-men yuṭâliʿu Sünene İbn Mâce. Sünen-i İbn Mâce’ye mukaddime olarak yazılan kitabın telifi 1953 yılında tamamlanmıştır (nşr. Abdullah İbrâhim el-Ensârî, Katar 1984). Abdülfettâh Ebû Gudde eseri el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühû es-Sünen adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1419). 3. İbn-i Mâce or ʿİlm-i Ḥadîs̱ (Karaçi 1956). 4. Tebṣıra ber el-Medḫal fî uṣûli’l-ḥadîs̱ li’l-Ḥâkim en-Nîsâbûrî. Geniş bir incelemeyle birlikte eleştiriler içeren eser Delhi’de yayımlanan Burhân adlı dergide neşredilmiş, daha sonra kitap haline getirilmiştir (Karaçi 1991). 5. et-Taʿḳībât ʿale’d-Dirâsât. Muhammed Muîn et-Tettevî’nin Dirâsâtü’l-lebîb fi’l-üsveti’l-ḥaseneti bi’l-Ḥabîb adlı eserindeki fıkıh ve hadis konularına dair görüşlerinin tenkidinden ibaret olup Dirâsâtü’l-lebîb ile birlikte yayımlanmıştır (Sind 1957). 6. et-Taʿlîḳāt ʿalâ Ẕebbi ẕübâbâti’d-Dirâsât. Abdüllatîf et-Tettevî’nin Muhammed Muîn’e reddiye olarak yazdığı bu eserde Nu‘mânî’nin hadis ve fıkıh meselelerine dair ta‘lik ve izahları bulunmaktadır (I-II, Haydarâbâd-Sind 1959-1961). 7. et-Taʿlîḳu’l-ḳavîm ʿalâ Muḳaddimeti Kitâbi’t-Taʿlîm. Mes‘ûd b. Şeybe es-Sindî’nin Ebû Hanîfe hakkında kaleme aldığı bu eseri geniş bir önsöz ve dipnotlarla yayımlamıştır (Haydarâbâd-Sind 1965). 8. Mekânetü’l-İmâmi’l-Aʿẓam Ebî Ḥanîfe fî ʿilmi’l-ḥadîs̱. Eserin seksen iki sayfalık kısmı Süyûtî’nin Tebyîḍü’ṣ-ṣaḥîfe bi-menâḳıbi’l-İmâm Ebî Ḥanîfe’si ile birlikte yayımlanmıştır (Karaçi 1990). Daha sonra kitabın tamamını Abdülfettâh Ebû Gudde Mekânetü’l-İmâm Ebî Ḥanîfe fi’l-ḥadîs̱ adıyla neşretmiş (Beyrut 1416), eserin bu neşri Enbiya Yıldırım tarafından İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe’nin Hadis İlmindeki Yeri adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 2004). 9. Fetḥu’l-Eʿazzi’l-ekrem li-taḫrîci’l-Ḥizbi’l-aʿẓam. Eserde Ali el-Kārî’nin el-Ḥizbü’l-aʿẓam ve’l-virdü’l-efḫam adlı dua kitabında geçen hadisler tahrîc edilmiştir (Karaçi 1980). 10. Yezîd ki Şaḫṣiyyet Ehl-i Sünnet ki Naẓar me (Karaçi 1982). 11. Şühedâ-i Kerbelâ per İftirâ (Karaçi

1988). 12. Ekâbir-i Ṣaḥâbe per Bühtân (Karaçi 1988). 13. Nâṣibiyyet Taḥḳīḳ ke Behîs me (Karaçi 1962). 14. Nâṣibî Sâziş (Karaçi 1984). 15. Ḥażret-i ʿAlî or Ḳıṣâṣ-ı ʿOs̱mân (Karaçi 1998). Urduca olan son altı eser birer risâle niteliğinde olup Pakistan'daki Nâsibîler'e reddiye mahiyetinde kaleme alınmıştır.

Nuʻmânî'nin yarım kalmış veya yayımlanmamış eserleri şunlardır: Mâ ḫâlefe fîhi Ebû Ḥanîfe İbrâhîm en-Neḫaʿî, Tertîbü Kitâbi'l-Âs̱âr bi-rivâyeti Muḥammed ʿale'l-mesânîd, Ricâlü Kitâbi'l-Âs̱âr rivâyetü Muḥammed, Ricâlü Câmiʿi'l-mesânîd, Tercemetü Kitâbi'l-Âs̱âr. Urduca mukaddimeler yazdığı bazı

eserler de şöylece sıralanabilir: Kitâbü'l-Âs̱âr (Karaçi 1410/1990). Bu mukaddime Mehmet Özşenel tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1 [1996], s. 233-251); Müsnedü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe bi-rivâyeti'l-Ḥaskefî; Muvaṭṭaʾü Mâlik bi-rivâyeti Muḥammed; Tefsîru İbn Kesîr; Bülûġu'l-merâm. Müellifin ayrıca Karaçi'de çıkan Beyyinât isimli dergi başta olmak üzere çeşitli dergilerde yayımlanmış otuzdan fazla makalesiyle Gulâm Ahmed Pervîz ve Abdülkuddûs el-Hâşimî gibi hadisi inkâr edenlere karşı kaleme aldığı yazıları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Abdürreşîd en-Nuʻmânî, el-İmâm İbn Mâce ve kitâbühû es-Sünen, Beyrut 1999, tür.yer.; ayrıca bk. Abdülfettâh Ebû Gudde'nin girişi, s. 15-19; M. Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa, Dımaşk 1399, II, 346-350; Mahmûd M. Abdullah, el-Luġatü'l-ʿArabiyye fî Bâkistân, İslâmâbâd 1984, s. 212-214; Mahmûd Saîd Memdûh, Teşnîfü'l-esmâʾ bi-şüyûḫi'l-icâze ve's-semâʿ, Kahire, ts., s. 183, 526; Rûhülemîn b. Hüseyin Ahmed el-Banglâdişî, el-Kelâmü'l-müfîd fî taḥrîri'l-esânîd (ihtisas tezi, 1991), Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye (Karaçi), s. 111-179; Füyûzurrahman, Meşâhîr-i ʿUlemâʾ, Lahor, ts., II, 783-785; Mehmet Özşenel, Pakistan'da Hadis Çalışmaları (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ

Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 145-149; a.mlf., “Muhammed Abdürreşîd en-Nu‘mânî”, Hadis Tetkikleri Dergisi, II/1, İstanbul 2004, s. 225-229.

Mehmet Özşenel

NU‘MÂNİYYE

(النعمانيّة)

Muhammed el-Bâkır’ın öğrencilerinden Şeytânüttâk diye anılan Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ali b. Nu‘mân el-Ahvel’e (II./VIII. yüzyıl) nisbet edilen aşırı bir fırka

(bk. ŞEYTÂNÜTTÂK).

NÛN

(ن)

Arap alfabesinin yirmi beşinci harfi.

Türk alfabesinin on yedinci, ebced tertibinin ve Fenike alfabesinin on dördüncü harfi olup ebced hesabında sayı değeri 50’dir. Nûn Fenike, Ârâmî, İbrânî ve Arap dillerinde “balık” anlamına gelir, Yunanca’ya “nü” olarak geçmiştir. Ayrıca Arapça’da “hokka” ve “kılıç demiri” mânalarında kullanıldığı belirtilir. Eski Mısır’ın hiyeroglif alfabesindeki kuyruk tarafı kıvrılmış balık veya yılan resminden doğduğu kabul edilir. Sonraki alfabelerde çizgi haline dönüşen ve bazan çizgileri keskinleşen biçim yılan veya balığın kıvrımlarını simgeleyen bir görünüm kazanmıştır.

Kendi öz sesiyle okunan nûn dil ucunun, hizasında yer alan iki üst diş etinin iç kısmına dayanarak hava akışını kısmen kapatmasıyla telaffuz edilir. İhfâ ile okunan nûn sesinin çıktığı yer geniz boşluğudur (Sîbeveyhi, II, 452). İbn Sînâ nûn sesinin, diş etleri üzerine kapanarak hava akışını tıkayan ve onun geniz boşluğundan akıp bir inilti sesine dönüşmesini sağlayan dil ucu ile gerçekleştiğini belirtir (Roman, I, 263-264). Buna bağlı olarak şarkiyatçılar da “nûn”u kapantılı, dişsel, yumuşak titreşimli bir geniz ünsüzü olarak tanımlar (Cantineau, s. 38-40; Fleisch, I, 58, 84-85). Nûn, orta şiddette cehr ve beyniyye sıfatlarına sahip bir harf olduğundan telaffuz edilirken ses ne tam akar ne tam kapanır. Ayrıca gunne (geniz sesi) sıfatına da sahip olan “nûn”un mahreci geniz boşluğuna “mîm”in mahrecine göre daha yakın olduğundan gunnesi daha şiddetli olur. Şiddetli söylenişinde ortaya çıkan “bir şeyin içine nüfuz etme, bir şeyin içinden çıkma” anlamları ile nûn sesinin hafif ve iniltili telaffuzunun esin verdiği “incelik, şıklık, zayıflık” gibi mânaların Arap dilinde nûn ile başlayan ve biten birçok masdarın anlamında belirleyici rol oynadığı tesbit edilmiştir (Hasan Abbas, s. 160-169).

Özellikle Kur’an kıraatinde sâkin nûn ve onun hükmünde olan tenvinde bunları izleyen harflere göre bazı değişim ve dönüşümler olur. Bunları

boğaz harfleri olan “ا، ح، خ، ع، غ، هـ” izlerse sâkin nûn ile tenvin gerçek sesleriyle telaffuz edilir (izhar). Bunları “ر، ل” harfleri izlerse sâkin nûn ile tenvin bu harflere katılarak söylenir (gunnesiz idgam): “min rabbihim” → “mirrabbihim” gibi. Bunları “م، ن، و، ي” harfleri izlerse sâkin nûn ile tenvin hafifçe uzatılan geniz sesi eşliğinde bu harflere katılarak söylenir (gunneli idgam). Sâkin nûn ile bu harfler aynı kelimede bulunursa idgam değil izhar geçerlidir: “dünyâ, ḳınvân, şınvân, bünyân” gibi. Sâkin nûn ile tenvini “ب” harfi izlerse sâkin nûn ile tenvin hafifçe uzatılan geniz sesi eşliğinde “mîm”e dönüştürülerek söylenir (kalb, iklâb), “min ba‘di” → “mimba‘di” gibi. Bunları geri kalan harfler (ت، ث، ج، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ف، ق، ك) izlerse sâkin nûn ile tenvin hafifçe uzatılan geniz sesi şeklinde telaffuz edilir (ihfâ).

Arap dilinde nûn harfi n→v, n→h, n→y’ye dönüşümleriyle eş sesli ve eş anlamlı kelimelerin oluşmasına imkân vermiştir: “Neşr→veşr” (yontmak, biçmek), “enveke→ehveke” (ahmak buldu), “renneẖa→reyyeẖa” (yumuşattı, yola getirdi) gibi (Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, II, 456-461). Aynı şekilde özellikle l→n, m→n, k→n, ᵓ→n, b→n, d→n, ᶜ →n, r→n, z→n dönüşümlerinde de anılan türden birçok kelimenin varlığı tesbit edilmiştir, “rakş→nakş” (süslemek), “a‘ṭâ→antâ” (verdi), “hetele→hetene” (yağdı), “ġaym→ġayn” (bulut) gibi (a.g.e., I, II, tür.yer.).

Arap gramerinde tekit, nisve, ref‘, tesniye, cem‘-i müzekker, vikāye, ayrıca tenvin “nûn”ları vardır. Muzâri ve emir fiillerinin sonuna eklenerek onları pekiştiren tekit “nûn”u müşeddede ve muhaffefe olmak üzere iki çeşittir. Nisve “nûn”u mâzi, muzâri ve emir fiillerinin sonuna takılan dişil çoğul “nûn”u olup daima fâil ve merfû zamir konumunda bulunur (mahallî i‘rab). Ref‘ “nûn”u muzâride beş fiilin sonuna takılarak varlığı ref‘, yokluğu nasb veya cezm alâmeti olan “nûn”dur. Vikāye “nûn”u fiillerin ve “leyte, an, min, ledün, inne, keenne ...” gibi mebnî edatların sonuna birinci tekil şahıs zamiri olan “ي” bitiştiğinde, bu kelimelerin son hareke veya sükûnlarını kesreye dönüşmekten korumak için araya gelen “nûn”dur: “علّمتني، إنّني، ليتني، لدنّي”gibi. Tenvin, Arap diline özgü bir nûn çeşidi olup isimlerle isim asıllı kelimelerin sonuna gelen ve çift hareke ile gösterilen sâkin nûn olup isimlik belirtisidir. Tenkîr, temkîn, mukābele, tenâsüb, hikâye, şâz, zarûret, ta‘viz ve terennüm tenvinleri gibi çeşitleri mevcuttur (Subhî Abdülhamîd M. Abdülkerîm, s. 35-73; Seyyid Rızk et-Tavîl, LIII/3 [1981], s. 536-547; el-

Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, VII, 63-64). Ayrıca nûn Arapça kelimelerin bünyesinde asıl harf olarak yer aldığı gibi "ʿunşur, ḳunbür" gibi kelimelerde zâit olarak da bulunur.

Kalem sûresinin başında yer alan nûn ya hurûf-ı mukattaadır veya özel isimdir (bk. HURÛF-ı MUKATTAA). Bu sûrenin bir diğer adı da Nûn sûresidir. Bazı müfessirler "nûn"a "balık" veya "hokka" mânası verirken (Kurtubî, XVIII, 223) Zemahşerî, Arap dilinde "nûn"un hokka anlamının bulunmadığını, İbn Atıyye el-Endelüsî ise Arap lehçelerinin birinde veya Arap ve Acem dillerinde ortak olarak "hokka" mânasında kullanılmış olabileceğini ileri sürmüştür (el-Keşşâf, IV, 140; Âlûsî, XXIX, 23).

Alemüddin es-Sehâvî, Muhammed b. Sâlim et-Tablâvî, Kāsım b. Abdullah el-Yemânî, Seyfeddin b. Abdullah el-Basîr, Zekeriyyâ el-Ensârî gibi müellifler tarafından

nûn ve tenvinin Arap dili ve kıraatle ilgili hükümlerine dair birçok eser ve risâle yazıldığı gibi günümüzde de Avad Mürsî Cevâhî (Ẓâhiretü't-tenvîn fi'l-luġati'l-ʿArabiyye), Subhî Abdülhamîd M. Abdülkerîm (bk. bibl.) ve Mustafa Zeki et-Tûnî (bk. bibl.) tarafından bu tür risâlelerin telifi sürdürülmüştür. "Nûn"un tasavvufî ve hurûfî yorumuna dair Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbrâhim b. Muhammed el-Kırîmî gibi âlimlerin risâleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Abdullah Dervîş), Bağdad 1967, s. 65; Sîbeveyhi, el-Kitâb (nşr. H. Derenbourg), Paris 1889, II, 452-454; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, Kahire 1388/1968, I, 208; XXIX, 14, 16; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379-80/ 1960-61, I-II, tür.yer.; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 140; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 233; XVIII, 223-224; İbnü'l-Kāsıh, Nüzhetü'l-müşteġılîn fî aḥkâmi'n-nûni's-sâkine ve't-tenvîn (nşr. Sâlih Mehdî Abbas el-Hudayrî, Mecelletü Külliyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-ʿArabiyye içinde), Dübey 1423/2002,

s. 259-285; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XXIX, 23; J. Cantineau, Etudes de linguistique arabe, Paris 1960, s. 38-40; H. Fleisch, Traité de philologie arabe, Beyrouth 1961, I, 58, 84-85; A. Roman, Etude de la philologie de la koiné arabe, Aix-en-Provence-Marseille 1983, I, 263-264; Subhî Abdülhamîd M. Abdülkerîm, en-Nûn ve aḥvâlühâ fî luġati'l-ʿArab, Kahire 1406/ 1986, s. 7-10, 35-73, ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa Zekî Hasan et-Tûnî, en-Nûn fi'l-luġati'l-ʿArabiyye (Ḥavliyyâtü Külliyyeti'l-âdâb içinde), XVII, Küveyt 1417/1996; Hasan Abbas, Ḫaṣâʾişü'l-ḥurûfi'l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ, Dımaşk 1998, s. 160-169; Seyyid Rızk et-Tavîl, "Nûnü'l-viḳāye", ME, LIII/3 (1981), s. 536-547; M. Abdullah Cebr, "en-Nûn beyne ʿilmi't-tecvîd ve ʿilmi't-teşkîli's-ṣavtî (el-fûnûlûciyâ)", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, XXXVIII/1, Kahire 1990, s. 9-10; G. Ayoub, "La nominalité du nom ou la question du tanwīn", Arabica, XXXVIII/2, Leiden 1991, s. 151-213; D. E. Kouloughli, "Sur le statut linguistique du tanwīn", a.e., XLVIII/1 (2001), s. 50; J.-P. Guillaume, "Tanwīn", EI² (İng.), X, 193; Mes'ûd Bûbû, "et-Tenvîn", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2003, VII, 63-64.

İsmail Durmuş - Soner Gündüzöz

NÛN SÛRESİ

(bk. KALEM SÛRESİ).

NÛR

(النور)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "aydın ve ışıklı olmak" mânasındaki nevr kökünden türemiş bir isim olan nûr "aydınlık, ışık" demektir. Ayrıca apaçık olan, nesne ve olayların mahiyetini ortaya koyup aydınlatan şeye de nur denir. Kelime Allah'a nisbet edildiğinde "nur kaynağı" veya sıfat olarak "nurlandıran, her şeyi aydınlatan" diye açıklanır (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "nvr" md.; Kāmûs Tercümesi, "nvr" md.). Râgıb el-İsfahânî nurun dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Dünyevî olanı, ay ve güneş gibi aydınlık saçan ve gözle algılanan nur ile zihin ve kalp yoluyla (basiret) idrak edilen nurdur; bu ikincisinin örnekleri aklın ve Kur'an'ın nurlarıdır. İsfahânî, uhrevî nuru ebedî âlemde müminlerin önlerinde ve sağ taraflarında bulunacak olan nur şeklinde zikreder (el-Hadîd 57/12; et-Tahrîm 66/8); Allah'ın kendisini "nûr" diye isimlendirmesini de gökleri ve yeri nurlandırma fiiliyle açıklar. Nur ile nâr (ateş) aynı kökten gelir ve birbirinin yerine kullanılır. Nâr insanların dünya hayatı, nûr ise âhiret hayatları için faydalıdır (el-Müfredât, "nvr" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi dördüncü sûresi Nûr ismiyle anılmaktadır. Bunun sebebi 35. âyetinin, "Allah göklerin ve yerin nurudur" diye başlaması ve âyette nur kelimesinin iki defa daha zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmesidir. Bundan başka kıyametin hallerinden bahseden âyette, "Yeryüzü rabbinin nuruyla aydınlanır" denilmekte (ez-Zümer 39/69), iki âyette de nur kelimesi hem Allah lafzına hem O'na ait zamire izâfe edilmektedir (et-Tevbe 9/32; es-Saf 61/ 8). Allah çeşitli âyetlerde "nuru yaratma" kavramıyla nitelendirilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nvr" md.).

Nûr ismi İbn Mâce ve Tirmizî'nin esmâ-i hüsnâ rivayetlerinde yer almış ("Duʿâʾ", 10; "Daʿavât", 82), fiil kalıplarıyla da Allah'a nisbet edilmiştir (Müsned, II, 388; III, 150; Müslim, "Cenâʾiz", 71; Tirmizî, "Daʿavât", 114). Hz. Peygamber'in teheccüd namazlarında okuduğu duanın başlangıç

bölümünde, “Allahım! Hamd sana mahsustur, sen göklerin ve yerin rabbi, yöneticisi ve nurusun” anlamına gelen ifadeler yer almaktadır (Buhârî, “Teheccüd”, 1; Müslim, “Müsâfirîn”, 99). İbn Mâce ile Tirmizî’nin doksan dokuz esmâ-i hüsnâ listeleri hariç buraya kadar zikredilen âyet ve hadislerde nur doğrudan Allah’ın ismi olarak geçmemiş, sadece “semâvât ve arzın rabbi” gibi sıfat konumunda ve izâfet ifadeleri içinde yer almıştır. Ebû Zer el-Gıfârî’den gelen bir rivayete göre kendisi Resûlullah’a, “Rabbini gördün mü?” diye sormuş, o da, “O bir nurdur, nasıl görebilirim!” şeklinde cevap vermiştir (Müsned, V, 157, 171; Müslim, “Îmân”, 291-292; Tirmizî, “Tefsîr”, 53/5). İbn Mâce ve Tirmizî’nin es-Sünen’lerinde mevcut rivayetlerin ekindeki isim listelerinin merfû hadis olmayıp sonradan bazı râviler tarafından düzenlendiği göz önünde bulundurulduğu takdirde Allah’ın nur olduğunu ifade eden rivayet Ebû Zerr’e münhasır kalır. Mecdüddin İbnü’l-Esîr, Ahmed b. Hanbel ile İbn Huzeyme’nin Ebû Zer hadisinin sıhhatinde tereddüt gösterdiğini kaydeder (en-Nihâye, “nvr” md.). Kādî İyâz da sözü edilen rivayetin sahih isnadla kendisine ulaşmadığını ve temel eserlerde buna rastlamadığını belirtir. Esasen Nûr sûresindeki âyet de bütün âlimler tarafından zât-ı ilâhiyyenin nur olduğu şeklinde anlaşılmamış, “göklerin ve yerin nurunu yaratan, oralardaki varlıklara yol gösteren” gibi anlamlara geldiği kabul edilmiştir (Nevevî, III, 12-13). Ebû Abdullah İbnü’l-Vezîr Ebû Zer hadisinin sahih olamayacağı konusunda çeşitli deliller sıraladıktan sonra böyle bir hadisin Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde yer alışını da şu şekilde açıklamıştır: Müslim, bir önceki babda Resûlullah’ın Mi‘rac gecesinde Allah’ı görmediği yolunda Hz. Âişe’nin beyanını zikrettikten sonra bu hadisi o kanaati destekleyen bir rivayet olarak kaydetmiştir. Nitekim sonraki babda (hadis nr. 293-294) nurun Allah’ı görmeye engel teşkil ettiğine dair Ebû Mûsâ yoluyla nakledilen hadise de yer vermiştir. Ayrıca gerek Müslim’in gerekse diğer muhaddislerin destek niteliğindeki rivayetleri nakletme hususunda müsamahalı davrandıkları bilinmektedir (Îs̱ârü’l-ḥaḳ, s. 178-184).

Müfessirler ve esmâ-i hüsnâ müellifleri, Nûr sûresinde yer alan ve o münasebetle doksan dokuz isim listesine giren nûr ismini mecazi olarak zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmişlerdir. İçeriğini de “nuru yaratan, onunla semâvât ve arzı nurlandıran” şeklinde belirlemişlerdir. Bu nurlandırma, insanların gözle algıladıkları gibi hem madde dünyasını hem kalple idrak edilen mânevî âlemi kapsamaktadır. İbn Cerîr et-Taberî ile Mâtürîdî “nûrü’s-

semâvât” ifadesini ashaptan taraftar bularak “semâvât ve arzda bulunanların hidayetçisi” şeklinde anlamışlar ve bunun için âyetin bağlantılarını delil göstermişlerdir (Câmiʿu’l-beyân, XVIII, 180-181; Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 507a). Âlimler bu hükme varırken asıl mânasındaki nurun karşıtı olan zulmet tarafından ortadan kaldırıldığı için yaratılmışlık özelliği taşıdığı, esasen çeşitli âyetlerde nurun Allah tarafından yaratıldığı ve karanlık kavramıyla birlikte zikredildiği,

ayrıca yer aldığı âyette doğrudan zât-ı ilâhiyyeye değil semâvât ve arza nisbet edildiği ve zâtının değil nûrunun misâli söz konusu edildiği gibi istidlâllerde bulunmuşlardır. Nûr ismine ayrıca “Allah’ın varlığının apaçık oluşu, yaratılmışlara özgü her türlü eksiklikten münezzeh bulunuşu” gibi anlamlar da verilmiştir. Gazzâlî nûr ismini, aklî imkân statüsünde bir varsayım da olsa yokluk karanlıklarından münezzeh olan, bu sebeple bütün içeriğiyle apaçık niteliği taşıyan ve duyularla algılanamayan” şeklinde izah eder. Zira yaratılmışlar çapında kendi sınırını aşan her şey yine onların nazarında zıddına dönüşür (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 147, 157-158). Nûr ismi, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin de belirttiği gibi “mahiyeti bilinmeyen nur” veya “varlığı apaçık” mânasına alındığı takdirde zâtî, diğer anlamlarda ise fiilî isim ve sıfatlar grubu içinde yer alır; hâdî ve zâhir isimleriyle mâna yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nvr” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “nvr” md.; Kāmûs Tercümesi, “nvr” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nvr” md.; Müsned, II, 388; III, 150; V, 157, 171; Buhârî, “Teheccüd”, 1; Müslim, “Îmân”, 291-292, “Cenâʾiz”, 71, “Müsâfirîn”, 99; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, 114, “Tefsîr”, 53/5; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XVIII, 180-181; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1399/1979, s. 64; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 507a-b; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 95; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 201; Abdülkāhir el-Bağdâdî,

el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 208b-209a; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 147, 157-158; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 91a-92a; Fahreddin er-Râzî, Esâsü't-taḳdîs (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 129-130; Nevevî, Şerḥu Müslim, III, 12-13; İbnü'l-Vezîr, Îs̱ârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ, Kahire 1318, s. 178-184.

Bekir Topaloğlu

NÛR

(النور)

Sözlükte “aydınlık, ışık” anlamına gelen nûr kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde “insanların önünü aydınlatıp doğru ve gerçek olanı görmelerini, hak ile bâtılı, hayır ile şerri ayırt etmelerini sağlayan mânevî ve ilâhî ışık” mânasında kullanılmıştır. Bunun karşıtı zulmettir. “Müminlerin velîsi olan Allah onları karanlıklardan nura çıkarır” meâlindeki âyetlerde (el-Bakara 2/257; el-Mâide 5/16) mecazi anlamda hidayete nur, dalâlete zulmet denilmiştir. Peygamber gönderilmesinin ve ilâhî kitaplar indirilmesinin esas amacı karanlıkta kalan ve yollarını şaşıran insanlara doğru yolu göstermek olduğundan nur ve zulmet kavramlarına önemle vurgu yapılmıştır. “İnsanları rablerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa, aziz ve övgüye lâyık olan Allah’ın yoluna çıkarman için bu kitabı indirdik” âyetinde (İbrâhîm 14/1) Hakk’a giden yola nur, ondan sapmaya zulmet denilmiş, vahyin amacının hidayet olduğu açıkça belirtilmiştir. Esas itibariyle hidayet eden ve yol gösteren Allah Teâlâ olduğundan O’nun isimlerinden biri de nurdur. “Allah semaların ve arzın nurudur” meâlindeki âyet (en-Nûr 24/35) genellikle, “Semaları ve yeryüzünü ışıklandıran ve süsleyen Allah’tır” veya, “Allah nurun yaratıcısıdır” şeklinde yorumlanmakla beraber Allah’ın nur olduğu da ifade edilmiştir. Bir hadiste de Allah’a nur denilmiştir (Tirmizî, “Daʿavât”, 82). Hz. Peygamber’e mi‘rac gecesi Allah’ı nasıl gördüğü sorulduğunda, “O’nu bir nur olarak gördüm”, diğer bir rivayette ise, “O bir nurdur, nasıl görebilirim” demiştir (Müsned, V, 157; Müslim, “Îmân”, 291; Tirmizî, “Tefsîr”, 53/7).

Özü itibariyle zâhir olup başka zuhurların kaynağı olan şeye nur denir. Varlıkla yokluk karşılaştırılınca varlık nur, yokluk zulmettir. Her şeyi yokluk karanlığından varlık aydınlığına çıkaran Allah’ın nurudur. Feyezan yoluyla eşyaya gelen varlık da O’nun zâtının nurudur. Bir nur olan güneşin her zerresi kendisinin delili olduğu gibi varlıkların her zerresi de Allah’ın varlığının delilidir. Allah’ın bâtın olmasının sebebi çok zâhir olmasıdır. Çünkü O’nun nuru nuruna perde olmuştur (Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 99, 106).

Dünyevî ve maddî nurlar olduğu gibi uhrevî ve mânevî nurlar da vardır. Güneşin, ayın ve yıldızların ışıkları gibi dünyevî nurların bir kısmı gözle, Kur'an gibi ilâhî kaynaklı nurlar ise basiret ve akılla algılanır. "Allah'a, resulüne ve indirdiğimiz nura iman ediniz" meâlindeki âyetlerde (et-Tegābün 64/8; en-Nisâ 4/174) nurdan maksat Kur'an'dır. Kur'an'ın isimlerinden biri de nurdur. Kur'an'dan önce indirilen suhuflar, Tevrat, Zebur ve İncil gibi kutsal kitaplar da Allah'ın kelâmı olmaları bakımından birer nur ve hidayet meşalesidir (el-Mâide 5/44, 46; el-En'âm 6/91; Süyûtî, I, 5). "Muhakkak ki Allah'tan size bir nur, bir de apaçık kitap gelmiştir" (el-Mâide 5/15) âyetindeki nur ise Hz. Peygamber'dir. "Allah'ın gönlünü İslâm'a açtığı kişi rabbinden bir nur üzere değil midir?" meâlindeki âyet (ez-Zümer 39/22) takvâ sahibi müminlerin ilâhî nurdan nasip aldığını gösterir.

Resûl-i Ekrem'in hayatında ve dualarında nur kavramı önemli bir yer tutar. Resûlullah gece kalkıp namaz kılar ve şöyle dua ederdi: "Allahım! Kalbime, gözüme, kulağıma, sağıma, soluma, üstüme, altıma, önüme, arkama nur ver ve nurumu arttır" (Buhârî, "Daʿavât", 9; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 181, 189). Hadislerde namazın nur olduğu ifade edilir, iman ve hikmet nurundan bahsedilir (el-Muvaṭṭaʾ, "ʿİlim", 1; Müslim, "Ṭahâret", 1; İbn Mâce, "İḳāmet", 186). Bazı hadislerde ilk yaratılan şeyin akıl (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "Ḳader", 16), kalem veya Hz. Muhammed'in nuru olduğu belirtilmiştir (Aclûnî, I, 265).

İlk sûfîlerde genellikle sahâbenin ve ilk müslümanların nur anlayışının hâkim olduğu görülür. III. (IX.) yüzyılda ilk defa Sehl b. Abdullah et-Tüsterî Bakara sûresinin 31, A'râf sûresinin 172 ve Nûr sûresinin 35. âyetlerini izah ederken "nûr-ı Muhammedî"den ve onun ilk mahlûk olduğundan bahsetmiş (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, s. 15, 62, 103), daha sonra Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'in "Tâsînü's-sirâc" bölümünde konuyu ele alan Hallâc, nûr-ı Muhammedî'nin kadîm ve ezelî olduğunu söylemiştir. Buna göre Allah ilk defa Muhammedî nuru yaratmış, onun ardından her şey bu nurdan ve bu nur için yaratılmıştır. Bütün peygamberlerde tecelli eden bu nur en son Resûl-i Ekrem'e intikal etmiş ve onda karar kılmıştır. Şiîler'e göre nûr-ı Muhammedî, Hz. Peygamber'den sonra Ehl-i beyt imamlarına, sûfîlere göre velîlere intikal etmiştir (bk. HAKÎKAT-i

MUHAMMEDİYYE).

Mişkâtü’l-envâr adlı eserindeki görüşleriyle nur fikrine büyük katkı sağlayan Gazzâlî tek ve hakiki nurun Allah olduğunu, O’nun dışındaki nurlara ancak mecaz yoluyla nur denilebileceğini ifade etmiş ve nuru “zuhur” olarak tanımlamıştır. Ona göre kalpteki gözün nuru baştaki gözün nurundan daha önemlidir; bu sebeple bu gözün görmesini sağlayan nur gerçek nurdur. Bilgiler insanlara Hz. Peygamber’in kutsal ruhu vasıtasıyla ulaştığından ona “sirâc-ı münîr” denilmiştir (el-Ahzâb 33/ 46). En karanlık şey yokluktur, varlık ise nurdur. Allah nurların nurudur. Bir şey bu nurdan pay aldığı nisbette mükemmel bir varlık olur. Gazzâlî’nin “itaat edilen varlık” (mutâ‘) dediği şey Muhammedî nurdur. Güneşe göre ışıkların durumu ne ise mutâa göre varlıkların durumu da odur.

İslâm’da İşrâkī hareketin temsilcilerinden olan Sühreverdî el-Maktûl Ḥikmetü’l-işrâḳ, el-Meşâriʿ ve’l-muṭâraḥât, Pertevnâme ve Heyâkilü’n-nûr gibi eserlerinde nur kavramını esas alan felsefî ve tasavvufî bir sistem geliştirmiş ve Allah’ı “nûrü’l-envâr” olarak nitelemiştir. Muhammedî nur anlayışını Muhyiddin İbnü’l-Arabî daha geniş biçimde anlatmış, hakîkat-i Muhammediyye düşüncesinin temeli haline getirmiş, bu düşünce Azîz Nesefî, Abdülkerîm el-Cîlî ve bunların izleyicileri tarafından yaygınlaştırılmıştır. Süleyman Çelebi de Mevlid’inde bu nuru tasvir etmiştir.

Akaid ve kelâm kitaplarında böyle bir nur anlayışı yer almamaktadır. Yalnızca Sa‘deddin et-Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd’da Hz. Peygamber’e atalarından bir nurun intikal ettiğini ve bunun O’nun bir mûcizesi olduğunu söylemekle yetinir. Varlıkların kaynağı olan nurdan ilk defa Şiî-bâtınî çevrelerinde bahsedildiğini, bu fikrin daha sonra mutasavvıflara intikal ettiğini, Şiî-bâtınî zümrelerle mutasavvıfların bu konuda birbirini etkilediklerini ileri sürenler de vardır (Kâmil Mustafa eş-Şeybî, s. 133, 372). Nur ve ışık metaforu bütün dinlerle Hermes ve İşrâkīlik gibi yarı dinî felsefelerde önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nûr” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “ʿİlim”, 1; Müsned, V, 157; Buhârî, “Daʿavât”, 9; Müslim, “Îmân”, 291-292, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 181, 189, “Ṭahâret”, 1; İbn Mâce, “İḳāmet”, 186; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 16; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, “Tefsîr”, 53/7, “Ḳader”, 16; Sehl et-Tüsterî, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Kahire 1908, s. 15, 62, 103; Hallâc-ı Mansûr, Kitâbü’ṭ-Ṭavâsîn (nşr. L. Massignon), Paris 1913, s. 1-15; Hakîm et-Tirmizî, H̱atmü’l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 280, 290; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 548; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 21; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 21; a.mlf., el-Maḳṣadü’l-esnâ, Kahire 1322, s. 99, 106; a.mlf., Mişkâtü’l-envâr (nşr. Ebü’l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964; Aynülkudât el-Hemedânî, Temhîdât (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1991, s. 254, 354; Sühreverdî el-Maktûl, Mecmûʿa-i Muṣannefât-ı Şeyẖ-i İşrâḳ, Tahran 1397, I, 465; II, 124; III, 82, 84; Baklî, Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 456-467; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât, Kahire 2000, s. 332-334; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 174; a.mlf., Risâletü’l-envâr (Resâʾilü İbn ʿArabî içinde), Beyrut 1367, s. 1-19; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Leṭâʾifü’l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1416/1996, s. 365-366; Abdülkerîm el-Cîlî, el-İnsânü’l-kâmil, İstanbul 1310, II, 37-39; Süyûtî, el-İtḳān, Kahire 1951, I, 5; Molla Sadrâ, Tefsîru Âyeti’n-nûr, Tahran 1403; Aclûnî, Keşfü’l-ẖafâʾ, I, 265; Ebü’l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf s̱evretün rûḥiyye fi’l-İslâm, Kahire 1963, s. 286-288; R. A. Nicholson, Fi’t-Taṣavvufi’l-İslâmî (trc. Ebü’l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1969, s. 134-159; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne’t-taṣavvuf ve’t-teşeyyuʿ, Kahire 1969, s. 133, 372; M. Celâl Şeref, Dirâsât fi’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, s. 304; M. Yâsir Şeref, Ḥareketü’t-taṣavvufi’l-İslâmî, Kahire 1986, s. 172-173; A. Schimmel, İslam’ın Mistik Boyutları (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 214; Ömer Çelik, “Kur’ân-ı Kerîm’de Nûr Kavramı”, MÜİFD, sy. 16-17 (1998-99), s. 123-171; Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XIII/1, Bursa 2004, s. 139-157; W. Hartner, “Nūr”, EI[2] (İng.), VIII, 121-122.

Süleyman Uludağ

İSLÂM DÜŞÜNCESİ.

Eski çağlardan beri ışık, çeşitli dinî telakkiler ve gnostik (irfânî) akımlarda hem ilâhî varlık veya tecellîleri hem de mânevî aydınlanmayı ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. İslâm toplumunun başından beri ilişki içinde bulunduğu eski kültür havzalarında ışık-karanlık sembolizminin merkezî bir önem taşıdığı, özellikle İran Maniheizmi ile Hermetik felsefe akımlarında çokça kullanıldığı görülmektedir. Eski Ahid'de nur ilâhî tecellî ve kurtuluşun bir sembolü olarak geçer (Mezmurlar, 27/1, 36/9). Yeni Ahid'de ise Hz. Îsâ'nın, "Ben dünyanın nuruyum" cümlesi yer alır (Yuhanna, 8/12). Ayrıca eski mistik sistemler ve bunların Ortaçağ'daki yansımalarında bu sembolizm mânevî aydınlanma tecrübesini ifade etmenin elverişli bir yolu sayılmıştır (ER, VIII, 547-550).

Nur terimi Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette "vahyin aydınlığı" veya "yol gösterici ilâhî ışık" anlamında kullanılmıştır (meselâ bk. el-Mâide 5/15; İbrâhîm 14/1; el-Hadîd 57/9; et-Tegābün 64/8). Işık kaynağı olan güneş için ziyâ, onun ışığını yansıtan ay için de nur nitelemesi yapılır (Yûnus 10/5). Nur âyeti olarak anılan ve Allah'ın yerin ve göklerin nuru olduğunu beyan eden âyet ise (en-Nûr 24/35) çeşitli düşünce akımlarının ilgisini çekmiş ve özel yorumlara konu olmuştur. Bu ilgi etrafında gelişen düşünceler, İslâm öncesi doktrin ve düşüncelerle de yüzleşmenin sonucu olarak belirli bir renklilik ve çeşitlilik kazanmıştır. Klasik İslâm literatüründe nur kelimesi inancın, doğru yolun, varlığın veya bilginin ışığını ifade eden birçok tamlamada kullanılmış; nûrü'l-Kur'ân, nûrü'l-akl ve nûrü'l-Hak gibi terkipler etrafında İslâm düşüncesinin kelâm, felsefe ve tasavvuf alanlarının görüşlerini yansıtan, onları birbiriyle ilişkili kılan bir terminoloji oluşmuştur.

Nurun Allah için kullanılması, kelâmda "teşbîh" yahut "tecsîm" denilen antropomorfist telakkilerden ve Maniheist nur-zulmet inancını çağrıştıran fikirlerden uzak durmak gerekçesiyle zaman zaman tartışılmıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ışığın fizikî anlamıyla Allah'a nur denilemeyeceğini savunan görüşlere temas etmiş (Maḳālât, s. 534), İbn Hazm nur âyetini Allah'ın yol gösterici oluşuyla yorumlamıştır. İbn Hazm'ın bu yorumu, yahudi muhataplarına karşı ve Tevrat'taki bazı antropomorfik ifadeler bağlamında yapması ilgi çekicidir (el-Faṣl, I, 254). Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî de Maniheistler'in müslüman kisvesi altında, "Âlemin ilkesi nurdur" gibi söylemler geliştirdiklerini söyler (el-Bedʾ ve't-târîḫ, I, 142-

143). Birçok müellif gibi Şehristânî de doğrudan doğruya tevhide aykırı gördüğü ezelî nur ve zulmet inancı ekseninde Maniheizm'i irdelemiştir (el-Milel, I, 244-246).

İlk İslâm filozofu Kindî, ruhun karanlık âlemden kurtulup Tanrı nurunun bulunduğu gerçek âleme yönelmesine dair görüşleri bir ışık sembolizmiyle tanıtırken (Resâ᾿il, I, 273-275) Eflâtun'un Politeia diyalogunda geçen mağara istiaresini hatırlatmaktadır. Nitekim kendisinin de üzerinde düzeltme çalışmaları yaptığı Esûlûcya (Theologia) tercümesinde ruhun "bu âlem mağarası"ndan çıkıp idealar âlemine yükselişine değinilmektedir (Abdurrahman Bedevî, s. 24). Bu metinde sudûr sürecinde her şeyin ilkesi olan "bir"den, nurlar nuru ve insan ruhunu aydınlatan ışıktan da "ilk nur" olarak söz edilmektedir (a.g.e., s. 6, 56, 61). Fârâbî'nin de insan aklının zayıf olması sebebiyle Tanrı'yı hakkıyla kavrayamadığını vurgularken Tanrı'dan beliriş ve ışıması gözleri kamaştıran, bu yüzden idrak edilemeyen bir nur olarak bahsettiği görülür (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 50). İbn Sînâ'ya gelince öncelikle optikteki ışık kavramını ele alan filozof dav', şua ve nur terimleri arasındaki anlam farkları üzerinde durmaktadır. Buna göre dav' kaynağı kendinden olan ışık, şua göze yansıyan ışın, nur ise ışık kaynağından yayılıp cisimlerde bulunan renkleri ortaya çıkaran aydınlık keyfiyetinden ibarettir. Filozof nuru bir keyfiyet değil cisim ya da renk sayanları uzun uzun eleştirmektedir (Avicenna's de Anima, s. 91-92, 95 vd.). Aynı dönemde yaşamış olan optik bilgini İbnü'l-Heysem'in eleştirel yaklaşımla değindiği (Kitâbü'l-Menâẓır, s. 61) gözdeki nûrânî güç terimi dışında nur terimini tercih etmediği, ışık için dav', ışın için de şua kelimelerini kullandığı görülmektedir. Nur İbn Sînâ'nın epistemolojisinde metafizik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buna göre insan aklını kuvveden fiile çıkaran faal akıl aydınlatıcı etkisiyle tümel kavramlara ulaşmayı mümkün kılar. Güneşin görme algımıza nisbeti neyse faal aklın insan nefsine nisbeti de odur. İnsanın akıl gücü hayal gücündeki tikel varlığa ait tek tek sûretlere muttali olup faal aklın nuru onların üzerine ışıdığında bu sûretler maddî bağlantılarından soyutlanır ve aydınlanmanın (işrâk) etkisiyle tümel kavram ve bilgilere ulaşılmış olur (Avicenna's de Anima, s. 234-235). Bu görüş Aristo'nun aktif aklı renkleri kuvveden fiile çıkaran ışığa benzetmesiyle ilgili görünmektedir (Aristoteles, On the Soul, III, 5, 430a, 15-17). Benzetmedeki ışık eserin Arapça

tercümesinde dav’ kelimesiyle karşılanmıştır (Aristûtâlîs, Fi’n-Nefs, s. 75). İbn Sînâ’nın başka eserlerinde de bu fikirler ve onların nübüvvet teorisine kadar uzanan açılımları nur âyetindeki ışık sembolizmi etrafında tekrar edilir (el-İşârât ve’t-tenbîhât, s. 113; İs̱bâtü’n-nübüvvât, s. 49-52; ayrıca bk. Okumuş, s. 111-113). Onun Tefsîru Âyeti’n-nûr adıyla bilinen müstakil ve kısa risâlesi felsefî te’vilin ilgi çekici örneklerinden biridir. Bu risâlede terminolojinin daha dinî bir renge büründüğü ve nübüvvet kavramına yönelik olduğu görülmektedir. Allah’ın göklerin ve yerin nuru oluşu bu risâleye göre Allah’ın, varlığının nuruyla bütün bir mevcudatın aydınlatıcısı olması demektir. Ancak bu aydınlatmayı O’nun varlığından bir şeyin çıkması anlamına almak sapkınlık olacaktır. Allah’ın nurunun gökleri ve yeri aydınlatması Allah ile âlem arasındaki varlık verme-varlık kazanma ilişkisini dile getirmektedir. Nur âyetinde geçen benzetmelere gelince bu âyetteki “mişkât” Hz. Muhammed’in gövde boşluğunu, “zücâce” kalbini, “misbâh” ilim ve iman nurunu, “ne doğuya ne de batıya mensup” nitelemesi ise İslâm dininin tek yöne saplanıp kalmayan ve bütün yeryüzüne yayılan evrensel nurunu ifade etmektedir (İbn Sînâ, Tefsîru Âyeti’n-nûr, s. 86-88).

Gazzâlî, aynı âyeti tefsir etmek maksadıyla yazdığı Mişkâtü’l-envâr adlı eserinde bir nur metafiziği ortaya koyarken bu terimin daha önce kazandığı ontolojik ve epistemolojik anlamlara sistematik bir hüviyet kazandırmıştır. Gazzâlî’ye göre ilk, küllî, gerçek ve en yüce nur Allah’tır. O nurlar nurudur ve bu nurun zuhuru ile O’ndan başka ne varsa varlığa gelmekte, âlemdeki varlıklar nurlarını feyiz yoluyla O’ndan iktibas etmektedir (Mişkâtü’l-envâr, s. 41, 54, 59-60). Gazzâlî’nin eseri nur âyetindeki sembolizmin bir yorumuyla kapanmaktadır. Bu yorumda tıpkı İbn Sînâ’da olduğu gibi âyetteki sembol ve benzetmeler ya insan ruhunun idrak güçlerine ya da nübüvvet gerçeğinin çeşitli yönlerine karşılık gelmektedir. Ancak Gazzâlî’nin yorumu Selef’inkinden yer yer farklılıklar arzetmektedir (a.g.e., s. 79-81). Varlık ve bilgi kavramlarını nur terimiyle ifade eden bu metafizik Gazzâlî’den sonra çok ilgi görmüş, özellikle İşrâkī ve vahdet-i vücûdcu telakkilere ilham vermiştir.

İşrâkī sistemde nur terimi ontolojik anlamlar kazanmış ve daima sistemin merkezinde yer tutmuştur. Sistemin kurucusu Sühreverdî’ye göre apaçık bir gerçeklik olan nurun (dav’) tanımı yoktur. Var olan ya saf nur (en-nûrü’l-mücerred) ya da ilişik nurdur (en-nûrü’l-ârız). Saf nur maddeden ayrıktır,

ilişik nur ise özü itibariyle yok sayılan “karanlık” cevher ve yapılara ilişmiş ve “berzah” denilen duyulur cismi meydana getirmiştir. Bu ontoloji esas itibariyle bir varlık hiyerarşisi şeklinde temellendirilmektedir. Hiyerarşinin en yücesindeki varlık ilkesi nurlar nurudur. O’ndan ışıyan varlıkların dikey boyutunda İslâm felsefesindeki gök akıllarına karşılık gelen ve birbirinden sudur eden egemen nurlar, yatay boyutunda ise Eflâtun’un idealarına ya da Zerdüştî melekler dizisine karşılık gelen ve türlerin ilk örneklerini teşkil eden nurlar bulunmaktadır. Bu nurlardan da vekilleri olan yönetici nurlar sudur eder (Ḥikmetü’l-işrâḳ, II, 106 vd.).

Vahdet-i vücûd anlayışının öncü mütefekkiri Muhyiddin İbnü’l-Arabî de varlık ve bilgi görüşünü ortaya koyarken nur-zulmet terimlerini kullanmaktadır. Ona göre Hak yani gerçek varlık sırf nur, imkânsızlık yani mutlak yokluk ise sırf zulmettir. Ne sırf nur zulmete ne de sırf zulmet nura dönüşür. Yaratılmış varlıklar ise nur ile zulmet arasındaki ara yahut geçit varlık alanını oluşturur. Bunlar özü bakımından ne nur ne de zulmet ne varlık ne de yokluktur; her iki uca da nisbeti bulunan bir varlık tarzına sahiptirler. İbnü’l-Arabî nur terimini idrak psikolojisinde de kullanmaktadır. Buna göre nur olmasaydı ne duyu ne hayal ne de bilgi formları idrak edilebilirdi. Yaygın terminolojide görme gücü denilen meleke aslında görmeyi mümkün kılan nurdur. Diğer melekeler için de aynı şey geçerli olup ârifler güç kavramının yerine nur kavramını kullanırlar. Esas itibariyle zuhurun kendisi nurdur. Dolayısıyla her idrak edilen şeyin bu idraki mümkün kılan nura nisbetinin olması kaçınılmazdır. Her bilginin Hakk’a nisbeti vardır; Hak da nur olduğuna göre sonuçta her bilginin nura bir nisbeti bulunmaktadır. Algı ve bilginin imkânı bağlamında kullanıldığında nur terimi İbnü’l-Arabî’nin tecellî teorisiyle yakından ilgili hale gelir. Tıpkı vücûd ve nur terimlerinde olduğu gibi tecellî terimi de hem ontolojik hem epistemolojik boyutlara sahiptir. Buna göre Allah yalnızca âlemle tecelli etmez; aynı zamanda bütün mânevî bilgilenme yaşantılarında da tecelli eder. Nitekim sûfîler nezdinde tecellinin bir tanımı da “kalplerin perdesini açan gayb nurları”dır. Bütün bunların ötesinde İbnü’l-Arabî için bizzat Kur’an bir nurdur; çünkü içerdiği delillerle saptırıcı şüpheleri kovmakta ve karanlığı ortadan kaldırmaktadır (el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, II, 485; III, 96, 274, 276; geniş açıklama için bk. Chittick, s. 12-14, 213-216).

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Fi’n-Nefs (trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1980, s. 75; a.mlf., On The Soul (De Anima, III, 5, 430a, 15-17); (trc. J. A. Smith, The Works of Aristotle içinde), Chicago 1952, I, 662; Kindî, Resâ˒il, I, 273-275; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 50; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 534; Makdisî, el-Bed˒ ve’t-târîḫ, I, 142-143; İbn Sînâ, Avicenna’s de Anima: Kitâbü’n-Nefs (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 91-92, 95 vd., 234-235; a.mlf., el-İşârât ve’t-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler (nşr. ve trc. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 113; a.mlf., İs̱bâtü’n-nübüvvât ve te˒vîlü rumûzihim ve ems̱âlihim (nşr. M. Marmura), Beyrut 1968, s. 49-52; a.mlf., Tefsîru Âyeti’n-nûr (nşr. Hasan Âsî, et-Tefsîrü’l-Ḳur˒ânî ve’l-luġati’ṣ-ṣûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ içinde), Beyrut 1403/1983, s. 86-88; İbnü’l-Heysem, Kitâbü’l-Menâẓır (nşr. Abdülhamîd Sabra), Küveyt 1983, s. 61, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 254; Gazzâlî, Mişkâtü’l-envâr (nşr. Ebü’l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 41, 54, 59-60, 79-81; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 244-246; Şehâbeddin es-Sühreverdî, Ḥikmetü’l-işrâḳ (nşr. H. Corbin, Opera metaphysica et mystica içinde), Tahran-Paris 1952, II, 106 vd.; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 485; III, 96, 274, 276; Abdurrahman Bedevî, Eflûṭîn ˓inde’l-˓Arab, Küveyt 1977, s. 6, 22, 24, 56, 61; W. C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, Albany 1989, s. 12-14, 213-216; Mesut Okumuş, Kur’an’ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği, Ankara 2003, s. 111-113; R. J. Zwi Werblowsky, “Light and Darkness”, ER, VIII, 547-550.

İlhan Kutluer

NUR DAĞI

Mekke'nin kuzeydoğusunda Hz. Peygamber'e ilk vahyin geldiği mağaranın bulunduğu Hira dağının diğer adı

(bk. HİRA).

NÛR SÛRESİ

(سورة النور)

Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi dördüncü sûresi.

Medine döneminde Benî Mustalik̠ Gazvesi'nin ardından 5. (626-27) yılın sonlarında nâzil olmuştur. Adını "nûr âyeti" diye bilinen ve Allah'ın gökleri ve yeryüzünü aydınlatan nurunu tasvir eden 35. âyetten alır. Altmış dört âyet olup fâsılaları ب، ر، ل، م، ن harfleridir. Nûr sûresinde fert, aile ve toplum hayatı açısından uygulanması gereken görgü kurallarına temas edilmiş, İslâmî değerlere bağlı sağlam bir aile ve toplum hayatının kurulmasında uyulacak ahlâkî esaslara dikkat çekilmiş, ayrıca iman, küfür ve nifakın hayata yansıyan görünümleri değerlendirilerek uyarılarda bulunulmuştur.

Sûrenin muhtevasını üç bölüm halinde incelemek mümkündür. Birinci bölümde Câhiliye döneminden kalan zina fiilinin hükmü belirtilmiş, eşler arasında zina isnadı probleminin çözümüne dair açıklamalar yapılmıştır (âyet: 1-10). Daha sonra Benî Mustalik̠ Gazvesi dönüşünde ihtiyacı sebebiyle geri kalıp bir sahâbînin yardımıyla askerî birliğe yetişen Hz. Âişe'ye yapılan zina isnadı konu edilmiş ve bunun "büyük bir iftira" olduğu belirtilmiştir. Münafıkların bir tertibi olan bu isnat, henüz beş yıllık bir geçmişe sahip bulunan Medine İslâm toplumunun iç huzurunu bozmak, müslümanlar arasında güven duygusunu sarsmak gibi amaçlar taşıyordu. İlgili âyetlerde (11-22) bu hususlarda dikkatli olunması gerektiği vurgulanmış, dedikodulardan rencide olan Hz. Ebû Bekir ailesinden hatalı davrananları affetmeleri istenmiş, bu erdemli davranışın ilâhî affa vesile teşkil edeceği belirtilmiştir (Taberî, XVIII, 135-137; ayrıca bk. İFK HADİSESİ; KAZF). İffetli kadınlara zina iftirasında bulunanların dünyada ve âhirette lânete uğrayacakları ifade edilmiş, başkasının evine girip çıkmakta, mahrem olmayan kadınlarla erkeklerin birbirlerine karşı davranışlarında riayet edecekleri kurallardan söz edilmiş, toplumların temel unsuru olan ailenin teşkil edilişinin yegâne meşrû yolu olarak evlilik emredilmiş ve iffetin toplum hayatına hâkim kılınması istenmiştir (âyet: 23-34).

İman, küfür ve nifak konularına temas eden ikinci bölüm nûr âyetiyle başlar. Bu ilâhî nurun feyziyle aydınlanan evlerde oturanların dünya işiyle meşgul oldukları, fakat bunun Allah'ı anma, yüceltme, namaz kılma ve zekât vermelerine, sorumluluk duygusu ve âhiret endişesi taşımalarına engel olmadığı beyan edilir. İlâhî nurdan yoksun olup küfür ve inkâr yolunu tutanların acıklı hali insan hayatından ve tabiat olaylarından örneklerle anlatılır; tabiatın işleyişinden misaller verilerek Allah'ın varlığı, birliği ve yetkin sıfatlarına atıf yapılır.

Ardından gelen on bir âyette (47-57) münafıkların tereddütlü davranışlarına temas edilir. Sûrenin nazil olduğu yıllarda Mekke ve civarındaki müşriklerle Medine çevresinde bulunan yahudilerin yanı sıra müslümanlarla beraber yaşayan münafıklar da müslümanlara karşı düşmanlık beslemekteydi. Bu âyetlerde münafıkların iki yüzlü tavırlarına değinildikten sonra iman ve sâlih amel sahipleri için tam hâkimiyet döneminin yakında geleceği belirtilmektedir.

Üçüncü bölümde önce ev âdâbına temas edilmiş, yaşı ilerlemiş hanımlarla ilgili bazı hükümler açıklanmış ve müslümanların Hz. Peygamber'e karşı uymaları gereken edep kurallarına değinilmiştir. Sûrenin son üç âyetinin üslûbundan ve İbn Cerîr et-Taberî'nin rivayetlerinden (a.g.e., VIII, 236) anlaşılacağı üzere bazı münafıklarla henüz eğitim almamış kişiler görgü kurallarına aykırı davranışlarda bulunuyordu. Bu sebeple herkesi ilgilendiren bir meselenin müzakeresi sırasında yönetici kişiden izin almadan meclisin terkedilmemesi ve Hz. Peygamber'e herhangi bir kişiye hitap ediyormuş gibi hitap edilmemesi istenmekte, Resûlullah'ın emirlerine muhalefet edenlerin elem verici bir azaba uğrayacağı hatırlatılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de müslüman toplumun mânevî değerlerine bağlı devlet adamları ile âlimlere itaat etmenin gereğine yapılan vurgu (en-Nisâ 4/59) ve âlimlerin peygamberlerin vârisleri olduklarına dair hadis (Müsned [Arnaût], XXXVI, 45-48) sûrenin sonunda söz konusu edilen bu hususlarla bütünlük arzetmektedir (âyet: 58-64).

Resûlullah'a ulaşmayan bir senedle nakledilen, "Erkeklerinize Mâide sûresini, kadınlarınıza da Nûr sûresini öğretiniz" hadisinin sahih olmadığı belirtilmiş (DİA, XXVII, 405), Hz. Ömer'in Nisâ, Ahzâb ve Nûr sûrelerinin

müslümanlara öğretilmesi tâlimatı verdiği nakledilmiştir (Şevkânî, IV, 1; Âlûsî, XVIII, 374; M. Nâsırüddin el-Elbânî, I, 135-137). Bazı tefsir kaynaklarında yer alan, “Nûr sûresini okuyan kimseye geçmişte yaşayan ve geride kalan kadın ve erkek müminlerin her biri sayısınca on sevap verilir” meâlindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, III, 80; Beyzâvî, III, 214) mevzû olduğu kabul edilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 718).

Nûr sûresi hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: İbn Kuteybe, Tefsîru sûreti’n-Nûr (Kahire 1343); İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm (Tefsîru sûreteyi’n-Nûr ve’l-Furḳān minh), (haz. Ömer Yûsuf Hamza, doktora tezi, 1405/1985, Câmiatü Ümmi’l-kurâ [Mekke]); İbn Teymiyye, Tefsîru sûreti’n-Nûr (Küveyt 1977; nşr. Abdülalî Abdülhamid Hâmid; Halep 1983; Bombay 1987; Tunus 1988; Bağdad 1990); Mevdûdî, Tefsîru sûreti’n-Nûr (Tefhîmü’l-Kur’ân’daki Nûr sûresi tefsirinin Arapça çevirisinin müstakil basımıdır; Beyrut 1959; Dımaşk 1960; Riyad 1987, 1988); Yûsuf Hâmid el-Âlim, Sûretü’n-Nûr ve tanẓîmü’l-müctemaʿ (Hartûm 1968); Hasan Elik, el-Âdâbü’l-ictimâʿiyye kemâ tüṣavviruhâ sûretü’n-Nûr (yüksek lisans tezi, 1402, Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’ş-şerîa [Mekke]); Fethî Ferîd, Min Aḫlâḳi’l-Ḳurʾân ve belâġatihî fî sûreti’n-Nûr (Kahire 1985); Şehhât Muhammed Abdurrahman Ebû Süteyt, Maʿa’n-naẓmi’l-Ḳurʾânî fî sûreti’n-Nûr (Kahire 1986); Abdullah Mahmûd Şehhâte, Tefsîru sûreti’n-Nûr (Kahire 1987); İsmâil Sâlim, Tefsîru sûreti’n-Nûr (Kahire 1987); Fethî Abdurrahman Atıyye Abduh, Dirâsât taḥlîliyye li-sûreti’n-Nûr ve mâ yüstenbeṭu minhâ min aḥkâm (Mansûre 1988); Muhammed Abdullah el-Mehdî el-Bedrî, Ḳaṣdü’l-kelâm fî meʿâni’l-âyât ve’l-aḥkâm: Sûretü’n-Nûr (Dubai 1990); Ali Ahmed Abdülhâdî el-Hatîb, Teʾemmülât fî sûreti’n-Nûr (Kahire 1992); Memdûh Muhammed Hasan, Sûretü’n-Nûr ve müşkilâtüne’l-ictimâʿiyye (Kahire 1993); Sabrî İbrâhim es-Seyyid, Luġatü’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm fî sûreti’n-Nûr (İskenderiye 1994); Abdülhalim b. İbrâhim Abdüllatîf,

Ḥadîs̱ü’l-ifk kemâ câʾe fî sûreti’n-Nûr ve es̱erü’l-münâfiḳīn fîh (yüksek lisans tezi, 1404, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye usûlü’d-din [Riyad]); Ali Muhammed en-Nûrî, Sûretü’n-Nûr dirâse taḥlîliyye naḥviyye (yüksek lisans tezi, 1405/1985, Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’l-luga [Mekke]). Gazzâlî sûrenin 35. âyetiyle ilgili olarak Mişkâtü’l-envâr isimli bir eser telif etmiş (Kahire 1322, 1325; Halep 1922),

Dâvûd-i Karsî de er-Risâletü’n-nûriyye ve’l-mişkâtü’l-ḳudsiyye adlı bir eser kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6383).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned (Arnaût), XXXVI, 45-48; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, V, 206-207; VIII, 236; XVIII, 135-137; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 140b; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 179-190; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), III, 46-80; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 214; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Kahire 1350, IV, 1; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emel - Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1420/1999, XVIII, 374; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 718; M. Nâsıruddin el-Elbânî, Silsiletü’l-eḥâdîs̱i’ṣ-ṣaḥîḥa, Dımaşk-Beyrut 1399/ 1979, I, 135-137; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve maḳāṣıdühâ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1986, I, 255-258.

M. Kâmil Yaşaroğlu

NURBAHŞİYYE

(نوربخشيّه)

Kübreviyye’nin Seyyid Muhammed Nûrbahş’a (ö. 869/1464) nisbet edilen bir kolu.

Seyyid Muhammed Nurbahş 795’te (1393) İran’ın Kuhistan bölgesindeki Kāin kasabasında doğdu. Gençliğinde dinî ilimleri tahsil etmek için Herat’a gitti. Daha sonra Huttalân’a geçerek Kübrevî şeyhi Hâce İshak Huttalânî’ye intisap etti ve onun en seçkin müridlerinden biri oldu. Huttalânî’nin müridlerinden birinin rüyasında bir nurun Seyyid Muhammed’e indiğini ve ondan diğer müridlere yayıldığını gördüğü, bunun üzerine Huttalânî’nin ona “Nûrbahş” lakabını verdiği, Seyyid Muhammed bu rüyayı kendisinin mehdî olduğu şeklinde yorumladığı, şeyhinin de onun bu yorumunu desteklediği kaydedilmektedir. Bazı kaynaklara göre ise kendisini mehdî olduğuna inandıran kişi şeyhi Huttalânî’dir.

Huttalân Valisi Bayezid, 827’de (1424) isyan hazırlığı içinde oldukları gerekçesiyle Huttalânî ve Nurbahş üzerine bir baskın düzenledi. Huttalânî bu sırada öldürüldü, Nurbahş tutuklanarak Herat’a Timurlu Hükümdarı Şâhruh’un huzuruna götürüldü. Sorgulamadan sonra Şîraz’a sürgün edilen Nurbahş bir süre Bihbehân’da kaldı, ardından Şüşter, Basra, Hille ve Bağdat’a gitti. Daha sonra dolaştığı İran’ın batısındaki bazı Kürt kabileleri arasında mehdîliği ve halifeliği benimsendi. Adına para bastırılıp hutbe okunması üzerine Şâhruh tarafından tekrar tutuklandı. Hapisten kaçmayı başardıysa da yakalanarak Herat’a gönderildi. Herat’ta cami minberine çıkıp mehdîlik ve halifelik iddiasından vazgeçtiğini ilân etmeye mecbur tutuldu. 848’de (1444) ilmî konularda ders vermesi şartıyla serbest bırakıldı. Ardından yine kendisinden şüphe edildiği için Tebriz ve Şirvan’a, oradan da Gîlân’a gönderildi. Şâhruh’un ölümünden (850/1447) sonra serbest kaldı. Rey’e gidip hayatının son dönemini geçirdiği Sûlikān köyüne yerleşti. 14 Rebîülevvel 869’da (14 Kasım 1464) burada vefat etti. Ardında birçok mürid ve yirmi kadar eser bırakan Nûrbahş’ın mehdîliği konusunda müridleri arasında iki farklı yaklaşım oluşmuş, bazıları onun mehdîliğini

mehdî kelimesinin sözlük anlamıyla (hidayet edici) sınırlarken bazıları, bunun mezhepler arasındaki farklılığın ortadan kaldırılması ve yeni bir İslâmî yorumun getirilmesinden ibaret olduğunu öne sürmüştür.

Seyyid Nûrbahş'ın mensuplarının birçoğu Safevîler döneminde Şiîliği benimsemiştir. Huttalânî'nin önde gelen müridlerinden Abdullah Berzişâbâdî, Nurbahş'ın mehdîliğini kabul etmemiş, Berzişâbâdî'nin takipçileriyle devam eden Kübreviyye koluna Zehebiyye (İğtişâşiyye) adı verilmiştir. Muhammed Nurbahş'ın Kahire'de Muhammed es-Semerkandî, Bağdat'ta Burhâneddin el-Bağdâdî adlı halifelerinin tekke kurduğu, ayrıca Hüsâmeddin Bitlisî'nin onun önde gelen müridlerinden olduğu bilinmektedir. Ancak tarikatın yayılmasını gerçekleştiren en önemli halifeleri oğlu Kāsım Feyzbahş ile Muhammed b. Yahyâ el-Lâhîcî'dir.

Muhammed b. Yahyâ el-Lâhîcî (ö. 912/ 1506) Şîraz'daki tekkesinde hem mürid yetiştirmiş, hem tasavvufî eserler kaleme almıştır. Eserlerinin en meşhuru Mefâtîḥu'l-iʿcâz fî şerḥi Gülşen-i Râz'dır. Vefatından sonra yerine oğlu Şeyhzâde Ahmed Lâhîcî (ö. 927/1520) geçmiştir. Muhammed Lâhîcî'nin silsilesi oğlunun yanı sıra bir diğer halifesi olan Şeyh Gıyâs Nurbahşî vasıtasıyla devam etmiş ve Hindistan'da bazı Çiştiyye şeyhlerince sürdürülmüştür.

Muhammed Nurbahş'ın oğlu Kāsım Feyzbahş babasının yerine geçip Rey bölgesinde tarikatı yaymaya devam etmiştir. Bir ara Hüseyin Baykara'nın daveti üzerine Herat'a gitmiş, Abdurrahman-ı Câmî gibi bu şehrin Sünnî âlim ve sûfîlerinin tepkisi üzerine oradan ayrılıp Rey bölgesine dönmek zorunda kalmış ve 919 (1513) yılında vefat etmiştir. Oğlu Şah Bahâeddin, muhtemelen tavırları Safevî yönetimini rahatsız ettiğinden babası henüz hayatta iken 915'te (1509) sorgulanıp öldürülmüştür. Kāsım Feyzbahş'ın yerine geçen torunu Şah Kıvâmüddin Hüseyin de 944'te (1537-38) Safevî hükümdarı Şah I. Tahmasb tarafından öldürülmüştür. Nurbahşiyye'nin bu silsilesi daha ziyade Kāsım Feyzbahş'ın Hüseyin Eberkūhî ve Şemseddin Irâkī adlı iki halifesi yoluyla devam etmiştir.

Nûrbahşiyye, Hüseyin Eberkūhî'den sonra sırasıyla Kemal Cüveynî, Muhammed Sebzevârî, Melik Ali Cüveynî ve Ali Südeyrî vasıtasıyla sürdürülmüştür. Muhammed Mü'min Sebzevârî'nin ardından Muhammed

Takī Şâhî yoluyla devam eden Nurbahşî silsilesi Muhammed Hasan Kûzekünânî'den (ö. 1250/1834) sonra üçe ayrılmıştır. Rızâ Kulı Safâ ile (ö. 1291/1874) devam eden silsilenin son şeyhi Muhammed Hasan Meşkûr (ö. 1989), Muhammed Takīpuşt Meşhedî ile devam eden ikinci silsilenin son şeyhi Mihr Ali Şah'tır. Üçüncü silsile ise Abdülkādir Cehrûmî ile (ö. 1301/ 1884) sürmüştür.

Kāsım Feyzbahş'ın halifelerinden Şemseddin Irâkī (ö. 932/1526) Nûrbahşiyye'yi Keşmir'e taşımıştır. Irâkī'nin el-Fıḳhü'l-aḥvaṭ adlı eserini Keşmir idarecisi Mirza Muhammed Haydar Duğlat Hindistan âlimlerine gönderip hakkında fetva istemiş, âlimler de bunun zındıklığa meyilli bâtıl bir kitap olduğunu bildirmiştir. Duğlat döneminde Keşmir'de rahat bir ortam bulamayan bazı Nûrbahşîler, Ladak ve Baltistan'a göç etmiş, Irâkī'nin oğlu Danyal Baltistan'dan getirilip idam edilmiştir. Bugün Pakistan'ın özellikle kuzey bölgelerinde ve bazı büyük şehirlerinde Nurbahşiyye mensuplarının bulunduğu bilinmektedir. Ancak bunlar tarikattan ziyade mezhep olarak algılanmaktadır. Şemseddin Irâkī'nin halifelerinden Kemâleddin Mahdûm

ile devam eden Nurbahşî silsilesi hâlâ varlığını sürdürmektedir. Bu kolun yakın tarihteki önemli şeyhlerinden biri de Avn Ali Şah'tır (ö. 1991).

Nurbahşîler ile Nakşibendîler genellikle birbirlerine mesafeli durmuştur. Bununla birlikte Nakşibendiyye'nin Urmevî kolu kısmen Nurbahşî izleri taşımaktadır. Bu kola mensup olan Mevlânâ İlyâs Bâdâmyârî, babası Îsâ Nurbahşî vasıtası ile Nurbahşiyye'ye intisap etmiş, sonraları Nakşibendiyye'den Sun'ullah Kûzekünânî'nin halifesi Derviş Celâleddin Hüsrevşâhî'ye biat ederek Nakşibendî olmuş ve ondan icâzet almıştır. Nurbahşîlik bu Nakşibendî kolu için tarihî bir hâtıradan öteye geçmemiştir. Mahmud Urmevî'nin yeğeni ve müridi Açıkbaş Mahmud Efendi'nin Şerh-i Evrâd-ı Fethiyye ve Risâle-i Nûrbahşiyye adlı eserleri bu hâtıranın izlerini taşımaktadır. Bazı kaynaklarda Bursa'da medfun bulunan Emîr Sultan'ın da (ö. 833/1429 [?]) Nurbahşî olduğu öne sürülür. Emîr Sultan Seyyid Muhammed Nurbahş'tan yaklaşık otuz beş yıl önce vefat ettiğine göre bunun zayıf bir ihtimal olduğu söylenebilir. Ancak Emîr Sultan'ın silsilesinin, babası Seyyid Ali vasıtasıyla Nurbahş'ın mürşidi Hâce İshak Huttalânî'ye ulaştığı bilinmektedir. Babası Huttalânî'nin ölümünden sonra

Nurbahş’a tâbi olmuş, Emîr Sultan da bu sebeple Nurbahşî olarak tanımlanmış olmalıdır.

Nurbahşiyye’de seyrü sülûkün en önemli unsurlarından biri Kübrevî şeyhi Seyyid Ali Hemedânî’nin derlediği Evrâdü’l-Fetḥiyye’nin okunmasıdır. Bu evrâdın ardından “lâ ilâhe illâ ente yâ hayyü yâ kayyûm”, “lâ ilâhe illallah” ve “Allah” diye zikredilir. İşrak namazından sonra 100 kere “Allāhüekber”, 100 kere de “Allāhümme salli alâ Muhammed ve alâ âli Muhammed ve sellim” denir. Bunlar ikindi namazından sonra da tekrarlanır. Toplu halde yemek yenmişse yemeğin ardından “Allah” ve “elhamdülillâh” denir (Harîrîzâde, III, vr. 207b).

BİBLİYOGRAFYA

Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer, IV, 611-612; Mirza Haydar Duglat, Târîḫ-i Reşîdî (nşr. W. M. Thackston), Cambridge 1996, s. 368-370; Abdülvâsiʿ Nizâmî Bâharzî, Maḳāmât-ı Câmî (nşr. Necîb Mâyil Herevî), Tahran 1371 hş., s. 188-196; Şüşterî, Mecâlisü’l-müʾminîn, Tahran 1354 hş., II, 143-156; Açıkbaş Mahmud Efendi, Risâle-i Nûrbahşiyye, Süleymaniye Ktp., Hasan Hayri - Abdullah Efendi, nr. 146, vr. 112b-117a; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 204b-207b; Hüseyn-i Kerbelâî, Ravżâtü’l-cinân ve cennâtü’l-cenân (nşr. Caʿfer Sultân Kurrâî), Tahran 1349 hş., II, 249-250; Maʿsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 322; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 183-187; Abdul Majid Mattoo, “The Nurbakhshis of Kashmir”, Islam in India: Studies and Commentaries (ed. C. W. Troll), New Delhi 1985, II, 98-113; Shahzad Bashir, Messianic Hopes and Mystical Visions: The Nūrbakhshīya Between Medieval and Modern Islam, Columbia 2003; a.mlf., “After the Messiah: The Nūrbakhshiyyeh in Late Timurid and Early Safavid Times”, Society and Culture in the Early Modern Middle East (ed. A. J. Newman), Leiden 2003, s. 295-313; M. Molé, “Professions de Foi de Deux Kubrawis: Ali-i Hamadānī et Muhammad Nūrbaḫš”, BEO, XVII (1961-62), s. 133-201; Muhammad Riaz, “Mir Sayyid Muhammad Nur Bukhsh”, JPHS, XVII (1969), s. 177-190; D. DeWeese, “The Eclipse of the Kubravīyah in Central Asia”, Ir.S,

XXI/1-2 (1988), s. 59-62; A. Rieck, “The Nurbakhshis of Baltistan-Crisis and Revival of a Five Centuries Old Community”, WI, XXXV/2 (1995), s. 159-188; J. J. Elias, “A Second Ali: The Making of Sayyid Ali Hamadani in Popular Imigination”, MW, XC/3-4 (2000), s. 395-420; D. S. Margoliouth, “Nûrbahşiye”, İA, IX, 355-356; a.mlf., “Nûrbaḫşiyye”, UDMİ, XXII, 491-493; Hamid Algar, “Nūrbakhshiyya”, EI^2 (İng.), VIII, 134-136.

Necdet Tosun

NURBÂKİ, Halûk

(1924-1997)

İslâm ve bilim alanındaki çalışmalarıyla tanınan hekim ve yazar.

2 Şubat 1924 tarihinde Nevşehir'de doğdu. Babası, tarih ve edebiyat konusunda araştırmalar yapan Fransızca öğretmeni Edib Ali'dir. Orta öğrenimini Afyon'da tamamlayan Nurbâki, İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne girdi. İstanbul'da kaldığı süre içinde Nuruosmaniye ve Beyazıt camilerindeki hadis derslerine devam etti. Özellikle Şeyh Hâdî Efendi ve Sâlih Fakîrî Efendi'den yararlandı. İlk yazılarını 1950'li yıllarda yazmaya başladı; İslâm'ın Nuru ve Büyük Doğu'da uzun süre farklı konularda makaleler yayımladı. Büyük Doğu Cemiyeti'nin kuruluşunda Necip Fazıl Kısakürek'in yardımcılığını üstlendi. Tıp öğreniminden sonra hükümet tabibi olarak pek çok yerde görev yaptı. 1956 yılında Afyonkarahisar'ın Sinanpaşa ilçesinde görevini sürdürürken Afyon Lisesi'nde fizik, kimya ve matematik dersleri verdi. Bu sırada kendisine mânevî eğitim veren Faik Saraç'la karşılaştı. 1961'de Afyonkarahisar milletvekili seçildi. 1965'te meclisteki görevinin bitmesinin ardından yayın faaliyetlerine hız verdi, radyobiyoloji ve radyoterapi alanında uzmanlık yaptı. Türk Kanser Araştırma ve Savaş Kurumu tarafından hizmete açılan Türkiye'nin ilk kanser hastahanesinde çalıştı. Hastahanenin bir süre başhekimliğini yürüten Nurbâki, daha sonra Ankara Numune Hastahanesi'nin Radyoterapi Enstitüsü şefliği görevini üstlendi ve emekli oluncaya kadar bu görevini sürdürdü. Bu arada Fransa, İsviçre ve İngiltere'de bilimsel çalışmalarda bulundu. 1992 yılında emekli olunca İstanbul'a yerleşti ve zamanının çoğunu konferans ve konuşmalara ayırdı. 2 Haziran 1997'de İstanbul'da vefat etti, cenazesi Afyon'da toprağa verildi.

Eserlerinde pozitif bilimlerle İslâmî gerçekler arasında yakın ilişki kurmaya çalışan ve bunu kendi felsefesi haline getiren Nurbâki, özellikle Kur'an âyetlerinin bilimsel gelişmeleri kuşatıcı özellikleri üzerinde durmuş, abdest, namaz, oruç gibi ibadetlerin insanın beden ve ruh sağlığına mû

cizevî etkilerini yine biyolojik ve tıbbî gerçeklere dayanarak dile getirmiştir. İlgili âyetleri bu açıdan yorumlayıp bazı zorlama izahlara gittiği yönünde eleştiriler alan Nurbâki bununla birlikte evrim teorisi, ruh göçü ve dünya dışı akıllı canlıların varlığı gibi teorilerin Kur'an'da yer aldığına dair iddiaları reddeder. Müsbet ilimler-dinî ilimler ayırımını kabul etmeyen müellif ilimlerin bir bütün halinde ele alınması gerektiğini savunur. Çalışmalarında gönül dünyasına vurgu yapan ve akıldan çok kalbi ön plana çıkaran Nurbâki'ye göre gönül imanın doğduğu ve yaşayabildiği tek iklimdir. Bu sebeple İslâm büyüklerinin yüksek ahlâk ve fazilet anlayışlarının öğrenilmesinin önemi üzerinde durur. Ayrıca ahlâkın temel konularından biri olarak İslâm'da kadının önemine dikkat çekmiş ve bu konuyu sık sık gündeme getirmiştir.

Eserleri. Nurbâki'nin çok sayıdaki eserinin başlıcaları şöylece sıralanabilir: A) Tefsir: Fatiha ve Kırk Yorumu (1982); Âyetel Kürsî Yorumu (İstanbul 1998); Bakara Sûresi Yorumu (ilk elli dört âyet, İstanbul 1988, 1997); Sûre-i Yûsuf'un Yorumu (İstanbul 1987); Yâsin Sûresi Yorumu (İstanbul 1997); Amme Cüzü Yorumu (Nebe' sûresinden Leyl sûresine

kadar olan on beş sûrenin açıklamasını içerir, İstanbul 1986, 1997, 1998); Namaz Sûreleri Yorumu (İstanbul 1986, 1997); Kur'an'ın Harika Mesajları: er-Rahmân, el-Vâkıa, en-Necm ve el-Hadîd Sûrelerinin Yorumu (İstanbul 1988, 1997); Kur'ân'ın Matematik Sırları: el-Müddessir ve Fussilet Sûrelerinin Yorumu (İstanbul 1987, 1997); Kur'an-ı Kerîm'den Âyetler ve İlmî Gerçekler (Ankara 1984, 1988, 1993; Nurbâki'nin en tanınmış eseri olup Ḳabesetün ʿilmiyye mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm adıyla Arapça'ya [trc. Enver Tâhir Rızâ, Ankara 1985]), Verses from the Glorious Koran and the Facts of Science adıyla İngilizce'ye ([trc. Metin Beynam, Ankara 1985, 1989, 1998] çevrilmiştir); Kur'an Mûcizeleri (İstanbul 1985).

B) Bilim ve Din: Evrendeki Mûcize (İstanbul 1990); Bilim Açısından İmanın Altı Şartı (İstanbul 1997); İmanla Gelen İlim (I-II, İstanbul 1997, 1998); İnsan Bilinmezi (İstanbul 1997); İnsan ve Hayat (İstanbul, ts., el-İnsân ve mu'cizetü'l-hayât adıyla Arapça'ya çevrilmiştir [trc. Orhan Muhammed Ali, Bağdad 1404/ 1984]); Namazın Sırları (İstanbul 1986); Boşluğun Sesi Ateizm (baskı yeri yok, 1994).

C) Din ve Ahlâk: Tek Nûr (İstanbul 1958); Sonsuz Nûr (İstanbul 1960); İslâm Metafiziği: İman (İstanbul 1983); Gönül Penceresinden Fahr-i Kâinat Efendimiz (İstanbul 1986); Gönüllerde Sema (İstanbul 1990); Türkistan'dan Türkiye'ye Anadolu Mûcizesi (İstanbul 1990); Kutsal Mücâdelem (Beklenen Vakit gazetesinde çıkan yazılarından oluşturulmuştur, İstanbul 1996); Peygamber Çizgisinde Yaşamak (İstanbul 1996); Nur Dolu Geceler (İstanbul 2002); Nurdan Anneler (çeşitli konferanslarından meydana gelen eser, Hz. Peygamber'in eşleri ve tanınmış akrabalarının hayat hikâyeleri ve menkıbelerini ihtiva eder, İstanbul 2005); Velîler Deryasından Katreler (radyo konuşmalarını derleyen eseridir, İstanbul 2005); Yüce İslâm Büyükleri (İstanbul 2003). Nurbâki'nin bunların dışında Kanser (İstanbul 1982), Kalb ve Ötesi (İstanbul 1984), İslâm Dininin İnsan Sağlığına Verdiği Önem (Ankara 1985), Geleceğin Dramı Aids (İstanbul 1987), Radyasyon ve AIDS (İstanbul 1998) adlı eserleri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Halûk Nurbaki, Kutsal Mücâdelem, İstanbul 1996, s. 7-53; Uğur İlyas Canbolat, Portreler, İstanbul 1998, s. 119-128; a.mlf., "Dr. Haluk Nurbaki: Gönül Gündemindeki Adam", Özgür ve Bilge, I/5, İstanbul 2002, s. 13-15; Gerçek Âlim, Gerçek Âşık Halûk Nurbaki (haz. Uğur İlyas Canbolat), İstanbul 2004; "Halûk Nurbaki ile Mülakat", Feyz, V/55, Ankara 1996, s. 12-18.

B. Babür Turna

NURBÂNÛ SULTAN

(ö. 991/1583)

III. Murad'ın annesi, vâlide sultan.

Asıl adının Cecilia olduğu, 1525-1530 yıllarında Para (Paros) adasında doğduğu, adanın Venedikli idarecisi Nicoló Venier'le Baffo ailesinden Violante'nin kızı olup 1537'de Barbaros Hayreddin Paşa'nın Adalar seferi sırasında esir alındığı ve câriye olarak saraya sunulduğu belirtilir. Bu kimliği bazı araştırmalarda yanlışlıkla oğlu III. Murad'ın hasekisi Safiye Sultan'a atfedilir. Ancak onun Venedikli Venier ve Baffo ailelerine mensup olduğu, 1559 Ekiminde Şehzade Selim'in Venedik'e gizli bir diplomatik görevle gönderdiği Hasan Çavuş'un senatoda verdiği bilgilere dayalı olup başka bir kaynakla teyit edilmemektedir. Kökeni hakkındaki bir diğer rivayette, Venedik idaresindeki Korfu adasının Assumati köyünden bir Grek ailenin kızı iken Ekim 1537'deki savaş sırasında yedi yaşında esir alındığı ve adının Kali olduğu bilgisi bulunur. Sonradan ortaya atıldığı anlaşılan bu rivayetten başka yine onun Korfu'da Venedikli zengin ve soylu bir aile olan Quartaniler'e mensup bulunduğu da belirtilir (1574'te S. Gerlach önce onun Korfu adasından esir alındığını [s. 29, 71], sonra da Para adalı bir Rum olduğunu [s. 334] yazar). Bütün bu bilgiler onun gerçek kimliğini aydınlatmada yetersiz kalmaktadır (Arbel, XXIV [1992], s. 241-259). Güzelliği ve olağan üstü zekâsıyla sarayda ön plana çıktığı anlaşılan Nurbânû, 950'de (1543) Şehzade Selim'in İstanbul'dan Konya'ya sancak beyi olarak gidişi sırasında muhtemelen onun hareminde yer aldı ve bir süre sonra burada şehzadenin ilk çocuğu olan kızı doğdu. 953'te (1546) Selim'in şehzade sıfatıyla Manisa'da bulunduğu sırada tahtın vârisi olan Murad'ı dünyaya getirdi. Ayrıca Şah, Gevherhan ve İsmihan adında üç kız çocuğu daha oldu. Selim'in, kardeşi Bayezid ile giriştiği mücadelede Venedikli kimliğini öne çıkararak Şehzade Selim'in desteklenmesi yolunda Venedikliler'le irtibat kurdu. 974'te (1566) II. Selim'in tahta çıkması üzerine taht vârisi Sultan Murad'ın (III) vâlidesi sıfatıyla haremin başı oldu. Oğlunun 982'de (1574) cülûsundan sonra saraydaki konumu daha da güçlendi ve vâlide sultan olarak anıldı. III. Murad'a izâfeten belgelerde

“vâlidetim sultan, vâlide sultan, atik vâlide sultan” şeklinde zikredilmeye başlandı. Onun döneminde harem etkili bir kurum haline geldi. Kendisi haremde önemli bir rol oynadı, hânedanın korunması, haremin günlük işleyişinde ve hayatında büyük ölçüde söz sahibi oldu.

Nurbânû’nun harem üzerindeki etkisinde oğlu III. Murad’ın ona karşı büyük saygı göstermesi de rol oynadı. Böylece vâlide sultanlık yüksek bir statüye ulaştı ve hânedanın önemli ve güçlü bir mevkii haline geldi. Nurbânû’nun hem hânedan üyeleri hem üst düzey görevlileri arasında yüksek meblağlara ulaşan harçlığı bu gücünün bir göstergesi sayılır. Vâlide sultan olarak kendisine günlük 2000 akçe tahsis edilmişti. Nurbânû Sultan’ın Venedikliler ile yakın siyasî diplomatik teması hakkında elçi raporlarında geniş bilgi bulunur. 1583’te Venedik senatosu yararlı hizmetlerinden dolayı kendisine 2000 Venedik altını değerinde hediye yollamayı kabul etmişti. Bir başka rapora göre Girit’e yönelik muhtemel Osmanlı saldırısını önlemiş

ve Venedik’e savaş açılmaması konusunda Kaptanıderya Kılıç Ali Paşa’yı uyarmıştı (Peirce, s. 296-297). Ayrıca onun Fransa ana kraliçesi Catharine de Médicis ile yazıştığı da bilinmektedir. Bu yazışmalarda Fransa sarayı ile Osmanlı sarayı arasındaki iyi ilişkilerin geliştirilmesi, ticarî anlaşmaların yenilenmesi gibi konular yer almaktaydı. Nurbânû Sultan’ın kendi şahsî işleri için yahudi asıllı Kira Ester Handali’yi kullandığı, Nakşa Dükü Joseph Nassi ile de malî ilişki içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Belki de bu ilişki ağı dolayısıyla daha döneminde yahudi asıllı olduğu söylentisi yayılmıştır. Onun yakın adamları arasında Bâbüssaâde Ağası Gazanfer Ağa, musahib Şemsi Paşa, Manisa’dan beri yanında olan haremin güçlü simaları Canfedâ Hatun ve Râziye Kadın başta gelir.

Nurbânû Sultan, Yenikapı’daki sarayında (Bahçe sarayı) 22 Zilkade 991’de (7 Aralık 1583) vefat etti. Cenaze alayında oğlu III. Murad bizzat hazır bulundu; cenazesini matem elbisesiyle Fâtih Camii’ne kadar takip ederek namazını kıldı. Cenazesi Ayasofya’da II. Selim’in türbesine defnedilen Nurbânû Sultan İstanbul’da Mercan’da, Alemdağ’da ve Langa’da yaptırdığı cami, mescid, imaret ve hamam gibi eserlerin yanında özellikle Üsküdar’da inşa ettirdiği Atik Vâlide Sultan Camii ve Külliyesi ile tanınmaktadır (bk. ATİK VÂLİDE SULTAN KÜLLİYESİ). Onun bu külliye içindeki

kütüphanesi Osmanlılar’da ilk defa bir kadın tarafından kurulan kütüphane özelliği taşır. Bu cami ve külliyenin inşası sırasında ihtiyaç duyulan taş İznik ve Gelibolu gibi İstanbul’a yakın yerlerden, tahta Sapanca ile İznik’ten temin edilmişti. Cami ve külliyeye gelir sağlamak üzere Sivas’ın güney kısmında geniş bir bölgeyi içine alan Yeniil kazasının vergi gelirleri vakfedilmişti. Bunun için önce Yeniil kazası vâlide sultana temlik edilmiş, o da bu yeri Üsküdar’daki cami ve külliyesine vakfetmişti. Yeniil kazası ahalisinin önemli bir kısmını konar göçer Türkmenler’in teşkil etmesi kazanın “Türkmân-ı Yeniil” adıyla anılmasına sebep olmuştur. Kazanın vergi gelirinin vâlide sultanın Üsküdar’daki cami ve külliyesine vakfedilmesi belgelerde buradaki Türkmenler’in zaman zaman Üsküdar Türkmenleri adıyla zikredilmesine yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 14, s. 953, hk. 1415; nr. 17, s. 6, hk. 10; nr. 21, s. 328, hk. 775; nr. 35, s. 396, hk. 1011; Saloman Schweigger, Sultanlar Kentine Yolculuk, 1578-1581 (trc. S. T. Noyan), İstanbul 2004, s. 163; S. Gerlach, Tagebuch (ed. S. Gerlach), Frankfurt 1674, s. 29, 71, 334; Selânikî, Târih (İpşirli), I-II, bk. İndeks; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 156-157, 234; Fr. Babinger, “Baffo, Cecilia”, Dizionario Biografico Degli İtaliani, Rome 1963, V, 161; S. Skilliter, “The Letters of the Venetian ‘Sultana’ Nûr Bânu and Her Kira to Venice”, Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Napoli 1982, s. 515-536; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1992, s. 40; L. P. Peirce, The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire, New York-Oxford 1993, s. 91-95, 109-121, 126-127, 132, 146-147, 208-209, 296-297; E. Spagni, “Una Sultana Veneziana”, Nuovo Archivio Veneto, XIX/1, Venezia 1900, s. 241-348; E. Rossi, “La Sultana Nūr Bānū (Cecilia Venier-Baffo) mogli di Selim II (1566-1574) e madre di Murād III (1574-1595)”, OM, XXXIII (1953), s. 433-441; B. Arbel, “Nûr Bânû (c. 1530-1583): A Venetian Sultana”, Turcica, XXIV, Paris 1992, s. 241-259; A. H. de Groot, “Nūr Bānū”, EI² (İng.), VIII, 124.

İlhan Şahin

NURCİHAN

(نور جهان)

(ö. 1055/1645)

Bâbürlü hükümdarı Cihangir Şah'ın hanımı.

985'te (1577) Kandehar'da doğdu. Asıl adı Mihrünnisâ olup İran'dan Hindistan'a göç ederek Ekber Şah'ın hizmetine giren Mirza Gıyas Bey'in kızıdır. İlk evliliğini İran asıllı Şîr Afgan Han ile yaptı. Ekber Şah'ın ölümü üzerine tahta geçen Cihangir Şah, Mirza Gıyas'ı İ'timâdüddevle unvanıyla vezir, damadı Şîr Afgan'ı Bengal'deki Burduan'a câgîrdâr tayin etti. Şir Afgan Han burada Cihangir'in sütkardeşi Vali Kutbüddin Han'ı öldürünce kendisi de valinin adamları tarafından öldürüldü (1016/1607), hanımı Mihrünnisâ ve kızı Ladilî Begüm Agra'ya gönderilerek hapsedildi. Mihrünnisâ bir süre sonra Cihangir Şah'ın üvey annesi Sultan Begüm'ün hizmetine verildi. 1020 (1611) yılında Cihangir Şah, Nevruz kutlamaları münasebetiyle hanımlar tarafından düzenlenen sergiyi gezerken gördüğü Mihrünnisâ'ya âşık oldu ve onunla evlendi. Önce Nurmahal, ardından Nurcihan ismini alan Mihrünnisâ güzelliği, zekâsı ve becerisiyle kısa zamanda kocası üzerinde etkili olmaya başladı. Babası malî işlere bakan divanın başına ve saltanat vekilliğine, diğer akrabaları da önemli mevkilere getirildi. Nurcihan'ın kardeşi Âsaf Han'ın kızı Ercümend Bânû da (Mümtaz Mahal) Şehzade Hürrem'le (Şah Cihan) evlenince ailenin Bâbürlü hânedanıyla ilgisi daha da kuvvetlendi (1021/1612). Devletin bütün işlerinin bu ailenin eline geçmesi, Nurcihan'ın kendisine yakın olan İranlı ve Hindistanlılar'ı himaye etmesi kumandanlar ve özellikle Tûrânî asilzadeler arasında rahatsızlığa sebep oldu. Cihangir'in devlet işlerini yavaş yavaş kendi eline almaya başladığı sırada Nurcihan'ın babasının vefatı (1031/1622) yönetimde önemli bir boşluk doğurdu. Bu arada veliahtlık meselesi yüzünden Şehzade Hürrem ile Nurcihan'ın arası açıldı. Nurcihan, devlet işlerini bizzat kontrol altına almak için fermanlar yayımlamaya ve emirler vermeye başladı, kendi adına para bastırdı. Cihangir Şah'ın sadece hutbelerde adı geçiyordu.

1031’de (1622) Safevîler’den Şah Abbas Kandehar’ı istilâya kalkışınca Cihangir Şah, Hürrem’i ona karşı sefer düzenlemekle görevlendirdi. Ancak Hürrem önce Pencap’ın kendisine verilmesini talep edince Cihangir diğer oğlu Şehriyâr’ın rütbesini yükselterek bu işle onu görevlendirdi. Bu arada Kandehar kırk beş günlük direnişin ardından Şah Abbas’ın eline geçti. Cihangir Şah’ın şehrin kaybından sorumlu tuttuğu Hürrem isyan ederek Agra’ya doğru yöneldi. Nurcihan’a karşı olan bazı kumandanlar da Hürrem’i destekledi. Bunun üzerine Nurcihan, Cihangir Şah’ı Agra’ya yürümesi için ikna etti. Sultanın gelmesiyle Agra’daki rahatsızlıklar ortadan kalktı. Nurcihan, sadakatinden şüphelendiği Kâbil Valisi Mehâbet Han’ı Hürrem’e karşı savaşa çağırarak kendisini sınamak istedi. Hemen Delhi’ye gelen Mehâbet Han üç yıl kadar devam eden iç savaş sonunda Hürrem’i mağlûp etti. Hürrem’in tekrar isyan etmesini önlemek için oğulları Dârâ Şükûh ve Evrengzîb rehin alındı. Mehâbet Han’ın Şehzade Pervîz ile yakınlığından rahatsız olan Nurcihan, Mehâbet Han’ı Bengal valiliğine tayin ettirip Delhi’den uzaklaştırdı. Ardından itibarını iyice kırmak için ondan ağır vergiler istedi. Bu durumdan şüphelenen Mehâbet Han, Cihangir Şah ile konuyu görüşmek için askerleriyle yola

çıktı, yolda Kâbil’e gitmekte olan Cihangir’le karşılaştı. Onun huzurunda Nurcihan’ın kendisine hakaret etmesi üzerine karargâhın etrafını sardı, kontrolü ele geçirip Nurcihan’ı teslim aldı. Ancak kısa bir süre sonra ordu üzerindeki hâkimiyetini kaybetti ve Tatta’ya kaçmak zorunda kaldı. 1036’da (1626) Şehzade Pervîz vefat edince Mehâbet Han, Nurcihan’a karşı tekrar Hürrem ile ittifak yaptı. Ertesi yıl Nurcihan, Şehzade Şehriyâr ve Âsaf Han ile birlikte Lahor’dan Keşmir’e giden Cihangir burada hastalandı, durumu ağırlaşınca Lahor’a dönmek için yola çıktı, fakat Lahor’a ulaşamadan vefat etti (1037/1627). Bu arada Nurcihan ile kardeşi Âsaf Han arasında Şehzade Şehriyâr ile Şehzade Hürrem’den hangisinin tahta çıkarılacağı konusunda ihtilâf çıktı. Nurcihan’ı etkisiz hale getiren Âsaf Han kendisini destekleyen diğer kumandanlarla birlikte Şehriyâr’ı mağlûp ederek öldürttü ve damadı Hürrem’in Şah Cihan unvanıyla tahta çıkmasını sağladı. Bu olaydan sonra gözetim altında tutulan Nurcihan öldüğünde Cihangir Şah’ın görkemli türbesi yakınlarında kendisi için yaptırdığı türbeye defnedildi. Kültürlü, eğitimli ve ihtiraslı bir kadın olan Nurcihan’ın sanat ve mimariye düşkün olduğu, sanatkârlara destek

sağladığı ve kendisine ait bir kütüphanenin bulunduğu bilinmektedir. Kendi türbesi ve Agra'da babası adına yaptırdığı türbe Hint-Türk türbe mimarisinin seçkin örnekleri arasındadır. Kaynaklarda yoksulları koruduğu, hayır işlerine önem verdiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ferîd Bakkarî, Zaḫîretü'l-ḫavânîn (nşr. Muînülhak), Karaçi 1970, II, 13, 17-18, 46-49; Cihangir, Tüzük-i Cihângîrî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Aligarh 1864, s. 9, 54-55, 132, 133, 156; Kamgâr Hüseynî, Meʿâs̱ir-i Cihângîrî (nşr. Azrâ Alevî), Aligarh 1978, s. 143-144, 386, 480, 482-483, 486; Abdülhamîd Lâhûrî, Bâdşâhnâme, Kalküta 1866-72, I, 125-126, 169; II, 475; Muʿtemid Han, İḳbâlnâme-i Cihângîrî, Leknev 1870, s. 55-57, 72; İbn Hasan, The Central Structure of the Mughal Empire and its Practical Working up to the Year 1657, London 1936; B. Prasad, History of Jahangir, Allahabad 1940; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1947, II, 166-167; C. Pant, Nurjahan and Her Family, Allahabad 1978; E. B. Findley, Nur Jahan: Empress of Mughal India, New York 1993; T. Podder, Nur Jahan's Daughter, New Delhi 2005; N. H. Abbadullah Farooqi, "Nur Jahan", Journal of Research Society of Pakistan, XII/1, Karachi 1975, s. 21-39; A. S. Bazmee Ansari, "D̲jhāngīr", EI² (İng.), II, 379-381; C. C. Davies, "Nūr D̲jahān", a.e., VIII, 124-125; Enver Konukçu, "Cihangir", DİA, VII, 538; "Nurjahan", Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Sing), New Delhi 2001, IV, 369-370.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

NURCULUK

Said Nursi'nin (ö. 1960) başlattığı dinî-fikrî akım

(bk. SAİD NURSİ).

NÛREDDİN CERRÂHÎ

(نور الدين جرّاحي)

(ö. 1133/1721)

Halvetiyye-Ramazâniyye tarikatının Cerrâhiyye kolunun kurucusu.

İstanbul'da Cerrahpaşa Camii'nin karşısındaki Yağcızâde Konağı'nda dünyaya geldi. Doğum tarihi 1071 (1660-61) veya 1083 (1672) olarak kaydedilmektedir. Babası, IV. Mehmed döneminde sarayda mîrâhurluk görevinde bulunan Abdullah Ağa'dır. Nûreddin Cerrâhî öğrenimine Cerrahpaşa Sıbyan Mektebi'nde başladı, ayrıca hocası Yûsuf Efendi'den hüsn-i hat dersleri aldı. Süleymaniye Medresesi'ndeki tahsili esnasında daha sonra şeyhülislâm olan Yenişehirli Abdullah Efendi'nin öğrencisi oldu. Bu yıllarda tanıştığı şair Nâbî'den edebî konularda istifade etti. 1101 (1689) veya 1108 (1696) yılında Mısır (Kahire) mevleviyetine tayin edildi (Hüseyin Vassâf, V, 43; İbrahim Fahreddin, I, 2). Devlet ricâlinden olan dayısı Hacı Hüseyin Efendi'ye veda ziyareti için Üsküdar Toygartepe'deki konağına gittiğinde dayısı onu konağın karşısındaki Selâmi Ali Efendi Tekkesi'ne götürdü. Tekkenin postnişini, Köstendil'de bir süre müftülük yapmış olan Halvetî-Ramazânî şeyhi Köstendilli Alâeddin Ali Efendi idi. İcra edilen âyin sırasında vecde gelen Nûreddin, şeyh efendinin gösterdiği sıcak ilgiden de etkilenerek hemen orada kendisine intisap etti ve Kahire'ye gitmekten vazgeçti.

Yedi sene boyunca, ikamet ettiği Cerrahpaşa'dan Üsküdar'a geçip şeyhinin tekkesine devam eden ve zaman zaman onun izniyle halvete giren Nûreddin Cerrâhî 1115 (1703) yılı başlarında halife tayin edildi. Şeyh Köstendilli daha sonra, müezzin İsmâil Efendi adlı birinin kendisi için Karagümrük'te Canfedâ Hatun Camii'nin sağ tarafında bir halvethâne yaptırdığını söyleyerek Süleyman Veliyyüddin ve Mehmed Hüsâmeddin adlı müridleriyle birlikte oraya gitmesini ve onların terbiyesiyle ilgilenmesini istedi. Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa ve III. Ahmed'in gördüğü rüyalar üzerine (Tomar-Halvetiyye, s. 97; Hüseyin Vassâf, V, 44; İbrahim

Fahreddin, I, 5) III. Ahmed'in emriyle Canfedâ Hatun Camii'nin yanındaki konak satın alınıp yıktırıldı ve arsası üzerine Nûreddin Cerrâhî adına bir tekke inşa edildi. 6 Receb 1115 (15 Kasım 1703) tarihinde törenle açılan tekkede on sekiz yıl irşad faaliyetinde bulunan Nûreddin Cerrâhî kırk gün süren bir hastalık döneminin ardından 9 Zilhicce 1133'te (1 Ekim 1721) vefat etti. Fâtih Camii'nde Şeyhülislâm Molla Mehmed Efendi'nin kıldırdığı cenaze namazından sonra tekkesine defnedildi.

Nûreddin Cerrâhî'nin tarikat silsilesi Köstendilli Ali Efendi, Lofçalı Ali Efendi, Debbağ Ali Rûmî, Mestçizâde İbrâhim Edirnevî, Mestçi Ali Rûmî vasıtasıyla Halvetiyye-Ramazâniyye'nin pîri Ramazan Efendi Mahfî'ye (ö. 1025/1616) ulaşır. Nûreddin Cerrâhî ve tarikatla ilgili kaynaklarda, dört büyük kutubdan biri olan İbrâhim ed-Desûkī'nin halifesi Ahmed b. Osman eş-Şernûbî'nin (ö. 994/1586) sözlerinden Muhammed el-Bulkīnî tarafından derlenen el-Keşfü'l-ġuyûbî fî ṭabaḳāti'ş-Şernûbî adlı eserde 1000 (1592) yılından sonra gelecek büyük velîler anlatılırken Nûreddin Cerrâhî'nin de adının zikredilip 1115'te (1703) İstanbul'da zuhur edeceği ve kırk dört yıl yaşayacağının belirtildiği özellikle vurgulanır (Abdüllatif Fazlî, vr. 1b; Harîrîzâde, el-Kavlü'l-mübîn, vr. 30a; İbrahim Fahreddin, I, 5). Harîrîzâde, Nûreddin Cerrâhî'ye

dair kaleme aldığı birkaç sayfalık risâlesinde eserin matbu nüshalarında da yer alan bu bilgiyi zikrettikten sonra Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin bunu kabul etmediğini söyler ve bu sebeple onu eleştirir. Nûreddin Cerrâhî'ye dair ifadelerin esere sonradan ilâve edildiği ileri sürülmüştür (Gölpınarlı, s. 211). Ancak eserin 1115 (1703) tarihinde istinsah edilmiş nüshasının bulunması (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2126) bu iddiayı tartışılır kılmaktadır. Öte yandan Süleyman Fâik Efendi, Nûreddin Cerrâhî'nin Kocamustafa Paşa Sünbülî Dergâhı şeyhi Nûreddinzâde ile arasının açık olduğunu, ölümü için "yâ kahhâr" zikri tertiplediğini, ancak kendisinin ölüverdiğini söylüyorsa da (Mecmûa, vr. 4b) bu doğru olmamalıdır. Çünkü Nûreddin Cerrâhî'nin vefat ettiği tarihte adı geçen dergâhta Nûreddinzâde'nin değil Nûreddin Efendi'nin olduğu ve Nûreddin Cerrâhî'nin cenâze merasiminde tezkiyesini yaptığı bilinmektedir. Nûreddin Cerrâhî Süleyman Veliyyüddin, Mehmed Hüsâmeddin, Sertarikzâde Mehmed Emin, Moralı Yahyâ Şerafeddin, Musullu Yûnus, Tekirdağlı Mustafa, Bursalı Mehmed Çelebi adlı yedi halife yetiştirmiş,

Cerrâhiyye tarikatı bu halifelerin faaliyetleri ve açtıkları tekkeler vasıtasıyla XVIII ve XIX. yüzyıllarda yaygın tarikatlardan biri haline gelmiştir (bk. CERRÂHİYYE). Fındıklılı İsmet Efendi, Ahmed adlı bir halifesi daha olduğunu kaydetmektedir. Nûreddin Cerrâhî'nin, tarikatın âdâb ve erkânına dair on iki bölümden meydana gelen Mürşid-i Dervîşân adlı bir risâlesi (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2501), sabah ve akşam okunmak üzere tertiplediği iki evrâdı (metinleri için bk. Ozak, s. 319-348), "Dil beytini pâk eden / Dervîşi ankā eden / Âlem-i lâhûta giden / Mevlâ zikridir zikri" diye başlayan dört kıtalık bir şiiri bulunmaktadır. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (TY, nr. 9671, vr. 65a-97b) ve Kahramanmaraş Karacaoğlan İl Halk Kütüphanesi'nde (Hâfız Ali Efendi, nr. 59) bulunan Abdülahad Nûri'ye ait iki divan nüshası yanlışlıkla Nûreddin Cerrâhî adına kaydedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed el-Bulkīnî, Dört Kutbun Gizemli Dünyaları: el-Keşfü'l-guyûbî fî tabakāti'ş-Şernûbî (trc. Naim Erdoğan), İstanbul 2002, s. 46; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, s. 40; Abdüllatif Fazlî, Gülşen-i Azîzân, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 1099; a.e. (nşr. Mehmet Cemal Öztürk, Cerrâhîlik içinde), İstanbul 2004, s. 269-297; Süleyman Fâik Efendi, Mecmûa, İÜ Ktp., TY, nr. 9577, vr. 4a-b; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 212a-216b; a.mlf., el-Kavlü'l-mübîn fî ahvâli'ş-Şeyh Nûreddîn, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer'iyye, nr. 813; a.e. (nşr. Mehmet Cemal Öztürk, Cerrâhîlik içinde), İstanbul 2004, s. 251-254; Tomar-Halvetiyye, s. 36, 96-98; Osmanlı Müellifleri, I, 167-168; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, V, 43-47; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 69; Abdülbâki Gölpınarlı, 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, İstanbul 1969, s. 211; Muzaffer Ozak, Zînetü'l-kulûb, İstanbul 1977, s. 319-348; Şenay Yola, Schejch Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden, Berlin 1982, s. 38-44; Mehmet Cemal Öztürk, Cerrâhîlik, İstanbul 2004, s. 34-57; Fahreddin Dal, Fahreddin Efendi'nin Tasavvufî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 2006), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nihat Azamat, "Nureddin Mehmed Cerrahî",

TDEA, VII, 84; Ö. Tuğrul İnançer - M. Baha Tanman, “Nureddin Cerrahî”, DBİst.A, VI, 96-97.

Mehmet Cemal Öztürk

NÛREDDİN CERRÂHÎ TEKKESİ

İstanbul Karagümrük'te XVIII. yüzyılın başlarında inşa edilen Halvetîliğin Cerrâhî kolu âsitânesi ve pîr makamı.

III. Ahmed tarafından Cerrâhîliğin pîri Şeyh Nûreddin Cerrâhî adına yaptırılarak 6 Receb 1115'te (15 Kasım 1703) açılmıştır. İstanbul'un önde gelen tarikat merkezlerinden olan tekke zaman içinde dört defa yeni baştan inşa edilmiş, ayrıca çeşitli onarımlara, değişikliklere ve ilâvelere sahne olmuştur. Tekke mensuplarından Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa 1180'de (1766-67) yapıyı eski düzenini koruyarak yeniden yaptırmıştır. 1196 (1782) yılında çıkan Balat yangınında ortadan kalkmış olan tekkeyi bu defa Galata Voyvodası Seyyid Halil Efendi inşa ettirmiştir. 1200'de (1786) tamamlanan bu yenileme sırasında tekkenin yerleşim düzeninde gerçekleştirilen değişikliğin bugüne kadar ana hatları ile korunduğu anlaşılmaktadır. Tekke günümüzdeki biçimine XIX. yüzyılda kavuşmuştur. II. Mahmud 1234'te (1818-19) tekkeyi eskisinden daha geniş biçimde yeniden inşa ettirmiş, 1835-1836 yıllarında ikinci defa yaptırmış, tekke arsası doğu yönünde genişletilerek bu kesime harem dairesi konmuştur. Bu sırada Köstendil âyanı Çelebiağazâde Mehmed Ağa türbeyi tamir ettirmiş ve çeşitli aksamını yeniletmiştir. Sultan Abdülmecid 1844'te tekkeyi onartmış, bir şadırvan yaptırmış, 1274'te (1857-58) tevhidhâne-türbe ile kadınlar mahfilini kısmen yeniletmiş, derviş hücreleri yıktırılıp yeniden inşa ettirilmiştir. II. Abdülhamid döneminde 1300'de (1882-83) tekrar onarım gören tekke, 1311 Muharreminde (Temmuz-Ağustos 1893) masrafları bizzat padişah tarafından karşılanarak tevhidhâne-türbenin çatısı elden geçirilmiş, boyası yenilenmiş, harem dairesi yıktırılıp bugünkü şekline getirilmiştir. Ayrıca II. Abdülhamid'in başkadını Bedrifelek Kadın Efendi 1909'da tevhidhâne-türbede bazı tamirler yaptırmıştır. Tekke Osmanlı döneminin sonlarında da bazı onarımlar görmüştür.

Tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra kullanılmayan tevhidhâne-türbe binası, harem dairesinde ikamet eden Fahreddin Efendi'nin gayretleri sayesinde ayakta kalabilmiştir. 1940'ta Vakıflar İdaresi tevhidhâne-türbeyi atölye olarak kiraya vermeye kalkışınca şeyh efendi, akrabasından

Abdülvehhab Subhi Tanrıöver'in aracılığıyla söz konusu bölümün mülkiyetinin Müzeler Genel Müdürlüğü'ne devrini talep etmiş, bu arzusu ancak 1945'te gerçekleşmiştir. İstanbul'u Sevenler Cemiyeti'nin desteğiyle 1945'te İtalyan asıllı mimar Pisikast'ın denetiminde tevhidhâne-türbenin sokak üzerindeki güney duvarı ile Canfedâ Hatun Camii'ne bakan batı duvarı kâgir olarak yenilenmiş, bu arada barok üslûbundaki pencere kemerleri klasik Osmanlı tarzına uygun sivri kemere

dönüştürülmüş, söz konusu bölümün yıkılmaya yüz tutan çatısı yeniden yapılmıştır. Türbenin kuzey cephesine sonradan eklenmiş olan ve "küçük türbe" olarak adlandırılan bölümün kâgir malzeme ile yenilenmesi, Fahreddin Efendi için tevhidhânenin kuzeydoğu köşesinde "cennet oda" tabir edilen türbe biriminin yapılması ve selâmlığın içinde gerçekleşen tâdilât Cumhuriyet dönemindeki diğer inşaat faaliyetleridir. Nûreddin Cerrâhî Tekkesi, gerek zamanında gerekse tekkelerin kapatılmasından sonraki yıllarda İstanbul'un tasavvuf kültürü ve mûsikisi açısından en önemli merkezlerden biri olmuş, pazartesi günleri icra edilen âyinler mûsiki tarihinde önemli yerleri olan zâkirbaşılar tarafından yönetilmiştir.

Tekkenin ilk postnişini Nûreddin Cerrâhî'den sonra (ö. 1133/1721) irşad görevinde bulunan şeyhler şunlardır: Süleyman Veliyyüddin Efendi, Mehmed Hüsâmeddin Türâbî, Sertarikzâde Mehmed Emin Efendi, Abdülaziz Efendi, Moravî Yahyâ Efendi, Abdüşşekûr Efendi, el-Hac İbrâhim Efendi, Moravî Mehmed Efendi, Abdurrahman Hilmi Efendi, Mehmed Sâdık Efendi, Makarnacı Mustafa Efendi, Mehmed Emin Efendi, Mehmed Ârif Dede Efendi, Abdülaziz Zihni Efendi, Yahyâ Galib Efendi, Mehmed Rızâeddin Efendi, İbrahim Fahreddin Erenden, Muzaffer Ozak ve Sefer Dal (ö. 1999). Günümüzde tekkenin tevhidhâne-türbe bölümü özgün dekoru ile muhafaza edilmekte, harem dairesi mesken olarak kullanılmakta, selâmlık bölümünde Fahreddin Efendi'nin öğrencileri tarafından kurulan Türk Tasavvuf Mûsikisi ve Folkloru Araştırma ve Yaşatma Vakfı çeşitli kültür faaliyetlerini yürütmektedir.

Tekkenin arsası güneyde Nurettin Tekkesi sokağı, batıda Canfedâ Hatun Camii'nin arsası, diğer yönlerde komşu parsellerle kuşatılmıştır. Canfedâ Hatun Camii'nin güneybatı köşesinde 1115'te (1703) müezzin İsmâil Efendi tarafından tesis edilen halvethâne tekkenin çekirdeği kabul edilebilir.

İlk tekke binalarının -bugünkü harem bölümü hariç- aynı arazi parçası üzerinde kurulduğu anlaşılmaktadır. Nûreddin Cerrâhî'nin, Tahtabaşı Bekir Efendi Konağı'nın hamamından artakalan külhanda ya da su haznesinde halvete girdiği bilinmektedir. Onun ve kendisinden sonra vefat eden postnişinlerle bunların aile efradının, ayrıca tekkenin bazı imtiyazlı mensuplarının bu halvethâneye defnedilmeleri sonucunda burası türbeye dönüşmüştür. Aslında tevhidhânenin arsanın doğu kesiminde bulunduğu, bu bölümü türbeden soyutlayan ve sokak üzerindeki cümle kapısından başlayıp kuzeye doğru uzanarak şadırvan avlusuna bağlanan bir geçidin mevcut olduğu, derviş hücreleri, harem, mutfak ve diğer bölümlerin de kuzeyde şadırvan avlusu çevresinde sıralandığı anlaşılmaktadır. Bu düzen 1200'deki (1786) yenileme sırasında değiştirilmiş, tevhidhâne ile türbe arasındaki geçit arsanın doğu sınırına (bugünkü yerine) kaydırılarak söz konusu bölümler aynı çatı altında toplanmıştır. Günümüzde tevhidhâne-türbe ile harem arsanın güney sınırını oluşturan Nurettin Tekkesi sokağı üzerinde yer alır. Tevhidhâne-türbenin arkasında (kuzeyde) şerbethâne ile şadırvan avlusu, haremin arkasında bir duvarla bu avludan ayrılmış olan harem bahçesi bulunur. Tevhidhâne-türbeyi haremden ayıran geçit cümle kapısı ile şadırvan avlusu arasındaki ulaşımı sağlar. Kuzeydeki selâmlık kitlesinin ötesinde tekkeye ait genişçe bir bahçe mevcuttur. Selâmlığın batısında mutfağın yer aldığı bilinmektedir.

Basık kemerli cümle kapısının iç yüzünde yer alan ta'lik hatlı manzum kitâbe 1945'te Fahreddin Efendi'nin gerçekleştirdiği onarıma aittir. Solda tevhidhânenin doğu duvarındaki, metni Abdurrahman Sâmi Paşa'ya ait kitâbe ise tekkenin Sultan Abdülmecid tarafından 1274'te (1857-58) tamir edildiğini ve kısmen yenilendiğini belgeler. Girişte sağdaki köşede ilk tevhidhânenin post makamı bulunmaktadır. Söz konusu makam bir seki ile yükseltilmiş, çevresi demir parmaklıklarla donatılmış ve önemi bir Halvetî-Cerrâhî tacı kabartması ile belirtilmiştir. Cümle kapısının karşısında fevkanî hünkâr mahfilinin duvarına son yıllarda başka bir yerden getirilmiş, üzerinde sülüs hatlı kelime-i tevhid yazılı mermer bir levha yerleştirilmiştir.

Tevhidhâne-türbe aslında 18,5 × 14 × 16 m. boyutlarında yamuk planlı bir alana yayılmıştır. Buna sonradan eklenen "küçük türbe" 6,5 × 5,25 m., "cennet oda" 3 × 3 m. boyutlarındadır. Aslında ahşap karkaslı, içeriden bağdâdî sıvalı, dışarıdan ahşap kaplamalı olan duvarlar 1945 onarımında

betonarmeye dönüştürülmüştür.

Yapının doğu kesimi (16 × 7,5 m.) tevhidhâneye, batı kesimi (18,5 × 6,5 m.) türbeye ayrılmış, bu iki bölümün sınırına ahşap çatıyı destekleyen altı adet kare kesitli ahşap dikme konmuştur. Dikmelerin arasında düşey çubuklardan oluşan demir parmaklıklar uzanır. Nurettin Tekkesi sokağı boyunca devam eden güney duvarı kuzey duvarına paralel olmadığından tevhidhânenin güneydoğu köşesi geniş açılı, türbenin güneybatı köşesi dar açılıdır. Tevhidhâne mihrabı geniş açılı olan güneydoğu köşesine pahlı bir dolgunun içine yerleştirilmiştir. Tevhidhânenin doğu duvarında geçide açılan dikdörtgen açıklıklı iki pencere, güney duvarında sokağa bakan sivri kemerli üç pencere sıralanır. Barok üslûbunda güney duvarının önünde zemini bir seki ile yükseltilmiş olan zâkirler maksûresi uzanır. Maksûrenin sınırında iki adet kare kesitli dikme, bunların arasında da ahşap parmaklıklar vardır. Cümle kapısını izleyen geçidin üstünü işgal eden ve bu geçidin doğu duvarındaki iki kapıdan merdiven aracılığı ile ulaşılan fevkanî hünkâr mahfili de sonradan kâgire dönüştürülmüştür. Tevhidhânenin doğu duvarındaki iki pencerenin arasından hünkâr mahfilinin kavisli çıkması uzanır.

Şadırvan avlusuna açılan girişin yer aldığı kuzey duvarı boyunca 2,75 m. derinliğinde iki katlı mahfiller bulunmaktadır. Zemindekiler girişin hizasında kesintiye uğrar. Doğudaki parçanın arka (kuzey) duvarında Fahreddin Efendi’nin türbesine geçit veren açıklık, batıdaki parçanın arka duvarında küçük türbeye açılan bir pencere vardır. Her iki mahfil katının sınırında, tevhidhâne ile türbenin sınır çizgisindeki dikmelerden en kuzeydeki ile aynı hizada yükselen daire kesitli iki tane ahşap dikme mevcuttur. Dikmelerin arası erkeklere mahsus olan zemin kat mahfillerinde ahşap korkuluklar, kadınlara mahsus olan fevkanî mahfillerde de ahşap kafeslerle

donatılmıştır. Kadınlar mahfiline harem bahçesinden merdivenli bir geçitle ulaşılır.

Türbede, altlarındaki kabirlerde birden fazla kişinin gömülü olduğu toplam otuz kadar ahşap sanduka mevcuttur. Pîr Nûreddin Cerrâhî’nin sandukası diğerlerinden çok daha yüksek tutulmuş, kıymetli pûşîdeler ve şallarla

donatılmış, yaldızlı demir parmaklıklarla kuşatılmıştır. Türbenin güney duvarında sokağa açılan geniş bir niyaz penceresi yer almaktadır. Niyaz penceresinin Osmanlı barokuna has bir bileşik kemerle taçlandırılmış olan açıklığı sokak cephesinde mermer sövelerle çerçevelenmiş ve iki yandan ince sütunçelerle donatılmıştır. Kemerin üstünde uzanan yatay kartuşta sülüsle Pîr Nûreddin Cerrâhî'nin adı ve 3 Şevval 1211 (1 Nisan 1797) tarihi yazılıdır. Türbenin Canfedâ Hatun Camii yönündeki batı duvarında dört adet sivri kemerli, alçı revzenli tepe penceresi sıralanır. Kuzey duvarının hemen tamamını kaplayan açıklıktan küçük türbe denilen kesime geçilir.

Sultan Abdülmecid tarafından yaptırılmış ve Cumhuriyet dönemindeki onarımlarda şerbethânenin arkasından bugünkü yerine taşınmış olan şadırvan mermerden kübik bir hazneye sahiptir. Haznenin her yüzünde birer musluk vardır. Muslukların üzerinde kabartma ışın demetleri görülür. Şadırvan avlusunun batı kenarında, küçük türbe ile şerbethânenin köşesinde Fahreddin Efendi'nin amcazadesi olan İsmâil Nimetullah Efendi, güneydoğu köşesinde geçitten avluya girildiğinde hemen sağda II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) yaşamış bir saraylı hanım gömülüdür. Aslında ahşap olup sonradan kâgire dönüştürülmüş bulunan iki katlı şerbethâne ufak ve basit bir yapıdır. Küçük türbeye komşu olan güney duvarında zamanında bir servis kapısının bulunduğu bilinir.

İki katlı ahşap selâmlık binası, Cumhuriyet döneminde avlu (güney) cephesi aynen korunarak ve iç düzeni büyük ölçüde aslına uygun olarak restore edilmiştir. Her iki katın ortasında birer zülvecheyn sofa yer alır. Zemin kat sofasının güneyinde avluya açılan esas selâmlık girişi, kuzeyinde (arka bahçe yönünde) üst kata çıkan merdivenle bunun altından geçilerek ulaşılan helâlar ve abdest teknesi, batısında meydan odası, kahve ocağı ve bunların arkasında mutfak, doğusunda "mihman odası" olarak kullanılan iki adet derviş hücresi, üst kat sofasının batısında şeyh odası ile küçük oda tabir edilen diğer bir mekân, doğusunda sertarik odası ile zâkirbaşı odası, kuzeyinde merdivenin arkasında bir helâ-abdestlik birimi vardı.

II. Abdülhamid tarafından bugünkü şekliyle tekrar inşa ettirilen iki katlı ahşap harem dairesi 11 × 8 metrelik bir alanı kaplar. Nurettin Tekkesi sokağına açılan girişi izleyen sofa güney-kuzey doğrultusunda olup doğusunda iki oda, batısında bir oda ile harem mutfağı, kuzeyinde üst kata

çıkan merdivenle bunun altından geçilen bir helâ ve harem bahçesine açılan kapı bulunmaktadır. Üst katta merdivenin ulaştığı sofanın güney kesimi bir duvarla ayrılarak haremin baş odası halinde düzenlenmiştir. Söz konusu mekân güney (sokak) cephesinde 1 metrelik çıkma yapar. Üst kat sofasının yanlarında simetrik konumda ikişer oda, kuzeyde merdivenin yanında bir helâ-abdestlik bulunur.

Nûreddin Cerrâhî Tekkesi'ni oluşturan bölümlerin cephelerinde niyaz penceresini kuşatan sütunçeler dışında herhangi bir süsleme görülmez. Duvarın iç yüzlerinde bulunduğu bilinen II. Abdülhamid dönemi kalem işleri ortadan kalkmıştır. Selâmlıkta ve haremde yer alan mekânların, ayrıca türbenin, zâkirler maksûresinin ve mahfillerin tavanı çubukludur. Tekkenin yegâne dikkat çeken süsleme unsuru tevhidhâne tavanında görülen ve muhtemelen 1835-1836 tarihli II. Mahmud tamirinden kalmış olan çıtalı tezyinattır. Enli çıtalar (pasalar) yardımıyla tavanın dikdörtgen çerçevesine teğet olan beyzî bir çerçeve teşkil edilmiş, bunun ortasına yine beyzî biçimde, ahşaptan oyma, yaldızlı bir göbek oturtulmuş, göbekle beyzî çerçeve arasında kalan yüzey ise daha ince çıtalarla "Sultan Mahmud güneşi" tabir edilen, merkezden dağılan ışınlarla tezyin edilmiştir. Ayrıca dikdörtgen dış çerçeve ile beyzî çerçeve arasında kalan köşeliklere de yine çıtalarla Halvetî-Cerrâhî tacı tepeliğinin dörtte biri resmedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Evkaf, nr. 19861 (Şâban 1233/ 1818); BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 15837 (14 Rebîülevvel 1273 / 14 Kasım 1856); nr. 16602 (2 Rebîülevvel 1274 / 21 Ekim 1857); BA, İrade-Evkaf, nr. 1657/5 (12 Receb 1325 / 21 Ağustos 1907); İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi, Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter (E. H. Ayverdi'nin kısmen istinsah etmiş olduğu nüsha), 1341/1925, nr. 305; İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333 (1805-1826 arası); İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825; İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 3b; Melekpaşazâde Kadri Beyefendi, Hankahname (İstanbul Tekkeleri Listesi), Süleymaniye Ktp.,

Nuri Arlasez, nr. 36 (1833-1846 arası), vr. 5b, nr. 125; Bandırmalızade, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 10; Mecmûa-i Cevâmi‘, I, 7108-7109; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi‘, I, 183-184; Âsitâne Tekkeleri, s. 9; Bâb-ı Âlî, Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye, Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyesi, Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 51; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 20; İbrahim Fahreddin (Erenden), Envâr-ı Hazreti Nûreddîn-i Cerrâhî, İSAM Ktp. nr. 3893, I-II (daktilo edilmiş nüsha); Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 69-70; Şenay Yola, Schejch Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden, Berlin 1982, s. 40-44; Tahsin Öz,

İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 142; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehnâme", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 234; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 289, 358; M. Baha Tanman, "Settings for the Veneration of Saints", The Dervish Lodge: Architecture Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 154-155; a.mlf., "Nureddin Cerrahî Tekkesi", DBİst.A, VI, 97-99; a.mlf. - Ö. Tuğrul İnançer, "Cerrahîlik", a.e., II, 414-416; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 98-99; Safer Baba, Istılâhât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye: Tasavvuf Terimleri, İstanbul 1998, s. 37-38; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 87-88; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 186-191; Mehmet Cemal Öztürk, Cerrâhîlik: Hz. Pîr Nûreddîn Cerrâhî ve Cerrâhî Tarîkatı, İstanbul 2004, s. 126-149; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zaviye ve Hankâhlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 585; Nihat Azamat, "Fahreddin Efendi", DİA, XII, 84.

M. Baha Tanman

NÛREDDİN el-HALEBÎ

(bk. HALEBÎ, Nûreddin).

NÛREDDİN el-HEYSEMÎ

(bk. HEYSEMÎ).

NÛREDDİN er-RÂNÎRÎ

(نور الدين الرانيري)

Nûruddîn Muhammed b. Alî el-Hamîdî eş-Şâfiî el-Eş‘arî el-Ayderûsî er-Rânîrî (ö. 1068/1658)

Hindistan kökenli Açeli mutasavvıf.

Hindistan'ın Gucerât bölgesinde bir ticaret merkezi olan Rânîr'de (bugünkü Rander) doğdu. Hadramut kökenli bir ailenin çocuğudur. İlk dinî eğitimini, aslen Hadramutlu olup Rânîr'de yaşayan Ayderûsiyye tarikatı şeyhlerinden Seyyid Ömer b. Abdullah Bâ Şeybân el-Ayderûs'tan aldı. Hadramut'a gidip tahsilini bölgenin en önemli dinî eğitim merkezlerinden olan Terîm'de sürdürdü. Tekrar Hindistan'a döndü. Hac farîzasını eda etmek üzere 1029 (1620) yılında Hicaz'a gitti. Hacdan sonra iki yıl kadar Mekke ve Medine'de kalan Nûreddin Rânîrî, Mekke'deki Malay toplumuyla iyi ilişkiler kurdu. Bu sırada Hadramut'u da ziyaret etti.

Rânîrî'nin hayatının bundan sonraki on beş yıllık dönemi hakkında kesin bilgi yoktur. Bazı araştırmacılar, eserlerindeki çeşitli bilgileri dikkate alarak onun bu dönemi Pahang dahil Malay yarımadasının çeşitli yerlerinde geçirdiğini ileri sürmüşlerdir. Rânîrî'nin Malay-Endonezya dünyasıyla olan bağı üzerinde de çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Malayca'yı gençliğinde Gucerât'ta yaşayan Malaylı göçmenlerden öğrendiği, annesinin Malaylı bir kadın olduğu, Açe'ye gitmeden önce Malay yarımadasında bulunduğu, 1637'den önce Sultan İskender Muda devrinde dinî ilimleri öğretmek maksadıyla Açe'de bulunan amcası Şeyh Muhammed Ceylânî b. Hasan b. Muhammed Hâmid'i takip ederek Açe'yi ziyaret ettiği, ancak tasavvufa karşı olumsuz yaklaşımdan hoşnut kalmadığı için oradan ayrıldığı bu görüşler arasında zikredilebilir. En önemli eseri olan Bustânü's-selâṭîn'deki bilgiler ışığında Açe'ye ilk defa İskender Muda'nın ölümünün ardından 6 Muharrem 1047 (31 Mayıs 1637) tarihinde gittiği söylenebilirse de diğer eserlerinden amcası ile birlikte daha önce de Açe'ye uğradığı anlaşılmaktadır.

Açe'ye gidişinden kısa bir süre sonra Sultan II. İskender'in himayesine giren Rânîrî, 1637'den 1644 yılına kadar sultanlığın en yüksek dinî yetkilisi olarak görev yaptı. Sultan II. İskender'in ölümünün (1641) ardından tahta oturan eşi Sultâne Tâcülâlem Safiyyüddin'in ilk yıllarında da saraydaki itibarını korudu ve resmî görevine devam etti. 1054'te (1644) Rânîr'e döndü. Onun Açe'den ayrılışı hakkında çeşitli rivayetler vardır. Sultan II. İskender'in ölümünden sonra tahta bir kadının geçmesinden hoşnut olmadığı için ayrıldığını söyleyenler yanında Minangkabaulu âlim Seyfürricâl'in Şemseddin Sumatrânî'nin taraftarlarıyla birlikte kendisine karşı tavır alması sebebiyle Açe'yi terkettiğini ileri sürenler de vardır. Bu ikinci rivayete göre Rânîrî ile Seyfürricâl arasındaki çatışma sırasında Tâcülâlem kesin bir tavır takınmayıp konuyu Açeli reislere bırakmış, onların ve diğer ricâlin huzurunda yerine Seyfürricâl'in tayin edilmesinin ardından kendisi Açe'den ayrılmak zorunda kalmış ve 22 Zilhicce 1068'de (20 Eylül 1658) Rânîr'de vefat etmiştir.

Nûreddin Rânîrî'nin Açe sultanlığının en yüksek dinî yetkilisi, aynı zamanda bir tarikat şeyhi olarak Açe'deki dinî tasavvufî hayata katkısı olduğu gibi birçok Malayca eseriyle Malay-Endonezya edebiyatı üzerinde de büyük etkisi olmuştur. Cevâhirü'l-ʿulûm adlı eserinde Rifâiyye silsilesini veren Rânîrî ayrıca Kādiriyye ve Ayderûsiyye tarikatlarına da intisap etmiştir. Açe'de Hamza Fansûrî ve Şemseddin Sumatrânî tarafından savunulan vahdet-i vücûd düşüncesine şiddetle karşı çıkmış, bu anlayışı eleştiren, mensuplarını sapıklık ve zındıklıkla suçlayan birçok kitap ve risâle yazmıştır. Onun Açe sultanından aldığı güçle kendisinden önceki mutasavvıfları acımasız bir şekilde eleştirdiği ve kitaplarını yaktırdığı belirtilir. Arapça ve Malayca'ya hâkim olan Rânîrî bu dillerde birçok kitap ve risâle kaleme almıştır. Banda Açe'deki yüksek dinî tahsil kurumu olan Rânîrî Devlet İslâm Enstitüsü (Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry) onun adını taşımaktadır.

Eserleri. 1. Bustânü's-selâṭîn. Tam adı Bustânü's-selâṭîn fî ẕikri'l-evvelîn ve'l-âḫirîn olup Sultan II. İskender'in emri üzerine yazılmaya başlanmıştır. Rânîrî'nin Malayca yazdığı dördüncü kitabı olan eser onun Malayca'ya hâkimiyetini ve Malay edebiyatına katkısını göstermesi bakımından önemlidir. Yeryüzünün ve cennetin yaratılışı, eski peygamberler ve

hükümdarlar, Hz. Muhammed, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Hindistan sultanları ve Malay sultanlarıyla ilgili konuları içeren kitapta Rânîrî çeşitli örnekler vererek hükümdar ve yöneticilere tavsiyelerde bulunur. Yedi bölümden oluşan eserin ilk iki bölümüyle (nşr. İskandar, Kuala Lumpur 1996) dördüncü bölümü (nşr. R. Jones, Kuala Lumpur 1974) neşredilmiş, üçüncü bölüm daha sonra bulunmuştur. Eser üzerinde C. A. Grinter ve J. Harun tarafından iki ayrı doktora tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). 2. et-Tibyân fî maʿrifeti'l-edyân. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî'nin Kitâbü't-Temhîd fî beyâni't-tevḥîd'inden faydalanılarak hazırlanan bu eserde Sultan II. İskender'in huzurunda Rânîrî ile Şemseddin Sumatrânî'nin takipçileri arasında birkaç gün devam eden tartışma da nakledilir. 3. Ḥüccetü'ṣ-ṣıddîḳ li-defʿi'z-zındîḳ. Müellifin zındık saydığı Açeli mutasavvıflara yönelttiği eleştirileri içeren risâle Voorhoeve, Tudjimah ve Nagīb el-Attâs tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır. Daudy, Rânîrî'nin savunduğu görüşlerle Ehl-i sünnet dışına çıktığını ileri sürerken Nagīb el-Attâs onun Hazma Fansûrî ve Şemseddin Sumatrânî'nin görüşlerini yanlış anladığını

belirtir. 4. Ṣırâṭü'l-müstaḳīm. Açe'de 350 yıl boyunca dinî okullarda ilmihal kitabı olarak okutulan eseri Abdullah b. Muhammed Erşed Sebîlü'l-mühtedîn li't-tefeḳḳuh fî emri'd-dîn adlı eseriyle birlikte yayımlamış (Mekke 1310), daha sonra da birkaç defa basılmıştır. 5. Esrârü'l-insân fî maʿrifeti'r-rûḥ ve'r-raḥmân. Vahdet-i vücûd anlayışını eleştiren bu eser üzerinde Tudjimah tarafından hazırlanan doktora tezi basılmıştır (Jakarta 1961). 6. Hidâyetü'l-ḥabîb fi't-terġīb ve't-terhîb. Dâvûd el-Fetânî'nin Cemʿu'l-fevâʾid adlı eseriyle birlikte el-Fevâʾidü'l-behiyye adıyla basılmıştır (Mekke 1311). 7. Ḥallü'ẓ-ẓıl. Van Nieuwenhuijze tarafından Şemseddin Sumatrânî hakkındaki tez çalışmasının (1948) sonunda kısa bir özeti verildikten sonra Şifâʾü'l-ḳulûb ile birlikte tıpkıbasım olarak neşredilmiştir. Nûreddin er-Rânîri'nin diğer eserlerinden bazıları şunlardır: Şifâʾü'l-ḳulûb, Aḫbârü'l-âḫire fî aḥvâli'l-ḳıyâme, Dürretü'l-ferâʾiż bi-şerḥi'l-ʿaḳāʾid, Cevâhirü'l-ʿulûm fî keşfi'l-maʿlûm, el-Lemeʿân fî tekfîri men ḳāle bi-ḫalḳı'l-Ḳurʾân, Raḥîḳu'l-Muḥammediyye fî ṭarîḳi'ṣ-ṣûfiyye, ʿAkāʾidü'ṣ-ṣûfiyyetü'l-muvaḥḥidîn, el-Fetḥu'l-mübîn ʿale'l-mülḥidîn, Fetḥu'l-vedûd fî beyâni vaḥdeti'l-vücûd, Bedeʾe ḫalḳu's-semâvât ve'l-arż, ʿAynü'l-cevâd fî beyâni vaḥdeti'l-vücûd.

BİBLİYOGRAFYA

Syed Muhammad Naguib al-Attas, Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th Century Acheh, Singapore 1966; a.mlf., A Commentary on the Hujjat al-Siddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī, Kuala Lumpur 1986; A. Daudy, Syeikh Nūruddīn ar-Rānīry, Jakarta 1978; a.mlf., Memahami Karya-Karya Nūruddīn Arrānīrī, Jakarta 1982; a.mlf., Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nūruddīn ar-Rānīrī, Jakarta 1983; C. A. Grinter, Book IV of the Bustān us-Salātīn: A Study from the Manuscripts of a 17th Century Malay Work Written in North Sumatra (doktora tezi, 1979), University of London; K. A. Steenbrink, "On Structure and Sources of the Bustānus Salātīn", Text from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World (ed. W. Marschall), Berne 1989, s. 183-203; J. Harun, Nūruddīn al-Rānīrī's Bustān al-Salātīn: A Universal History and Adab Work from Seventeenth Century Aceh (doktora tezi, 1999), University of London; P. G. Riddell, Islam and the Malay-Indonesian World, London 2001, s. 116-125; N. Heer, A Concise Handlist of Jawi Authors and Their Works, Seattle 2006, s. 38-41; A. Vakily, "Sufism, Power, Politics and Reform: Al-Rânîrî's Opposition to Hamzah al-Fansûrî's Teachings Reconsidered", Studia Islamika, IV/1, Jakarta 1997, s. 113-135; "Nūruddīn ar-Rānīrī", Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, IV, 48-49.

İsmail Hakkı Göksoy

NÛREDDİN b. SENTİMUR TÜRBESİ

Tokat'ta İlhanlı devrine ait türbe.

Tokat il merkezinde Sivas caddesinin batısında yer alan yapının hâcet penceresi üzerinde bulunan iki satırlık mermer kitâbesinden, 713 (1314) yılında vefat eden Moğol emîrlerinden Nûreddin b. Sentimur için yapıldığı anlaşılmaktadır. Türbe, kare bir gövde üzerine oturtulan sekizgen bir kasnakla bunun üzerinde yükselen içten kubbe, dıştan yıldız külâhlıdır. Oldukça geniş tutulan külâha geçiş Türk üçgenleriyle sağlanmaktadır. Yapının gövdesinde kesme taş kullanılırken kasnak ve külâh tuğla ile örülmüştür. Türbe bu özelliğiyle Anadolu'daki aynı döneme ait diğer yapılardan ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra üst örtüyü oluşturan yıldız külâh Anadolu'da yaygın uygulama alanı bulamamıştır. Yapı Karahanlılar'a ait Talas'taki Balacı Hatun Türbesi (XII. yüzyıl başı), Musul'daki Irak Zengîleri'ne ait İmam Avnüddin Kümbeti (646/1248) ve Amasya'daki Seyfeddin Torumtay Türbesi'yle (677/1278-79) benzerlikler göstermektedir.

Mütevazi bir ölçekte inşa edilen türbeye güneydeki basık kemerli oldukça sade bir açıklıkla giriş sağlanmıştır. Basık kemeri oluşturan kesme taşlar anahtar deliği şeklinde biçimlendirilmiş, taş aralarına da günümüze ulaşmayan dolgular yerleştirilmiştir. Gerek mevcut izlerden, gerekse Niksar Çöreğibüyük Tekkesi'nin giriş açıklığındaki kemerle aynı özelliklere sahip olması bakımından yapının yok olan kemer dolgusunun eşkenar dörtgen şeklinde pişmiş topraktan yapıldığı anlaşılmaktadır. Giriş açıklığının hemen üstündeki tek satırlık mermer kitâbede, "Her nefis ölümü tadacaktır" meâlindeki âyet (Âl-i İmrân 3/ 185) yazılmıştır.

Yapının içi oldukça sade olup doğu-batı doğrultusunda Selçuklu tarzında bir sanduka yerleştirilmiştir. Kademeli şekilde oluşturulan ve yaklaşık 1 m. yüksekliğindeki bir kaideye sahip olan sandukanın üzerinde yer alan "Vefât-ı Sitti Nefîse bint Derviş Mehmed" ibaresinden sandukanın Nûreddin b. Sentimur'a ait olmadığı anlaşılmaktadır. Yakın tarihte geçirdiği onarımla

yapının bilhassa tuğla kısımları yenilenmiş ve içi sıvayla kaplanmıştır.

Türbe doğu, batı ve kuzeyindeki üç pencere ile aydınlanmaktadır. Kuzeydeki pencere basit bir açıklık şeklindeyken batıdaki pencere oldukça sade sütunçelerle sınırlandırılarak biraz daha bezemeli hale getirilmiştir. Biçim ve süsleme bakımından diğerlerinden ayrılan yapının doğusundaki gösterişli pencere ise hâcet penceresi olarak tasarlanmıştır. Kaz ayağı şeklinde bir bordürün çevrelediği sivri kemerli ve sütunçeli bir niş içine alınan hâcet penceresi anıtsal bir görünüm kazanmıştır. Sivri kemerin bütünlüğünü sağlayan sütunçelerin başlıkları ile kaideleri zamanımıza ulaşmıştır. Kaidede halat motifiyle bir sıra palmet dizisi, başlıkta halat motifiyle iki sıra palmet dizisi görülmektedir. Kaz ayağı bordürle sivri kemer arasında kalan köşelere pişmiş topraktan (terrakota) yapılmış dekoratif iki blok yerleştirilmiştir. Günümüze oldukça yıpranmış vaziyette ulaşan bu bloklardan kuzeydekinin üzerinde yüksek kabartma şeklinde yapılmış yaprak motifi (palmet) seçilmektedir. Sivri kemerin içinde üstleri palmet dizileriyle bezeli başka bir sivri kemer daha bulunmaktadır. Bu kemerin alınlığında, iki satır halinde yapının bânisi ve inşa yılı hakkındaki bilgileri içeren mermer bir kitâbe yerleştirilmiştir. Kitâbenin altında zincir geçmelerden oluşan ince bir bordür uzanmaktadır. Bu kısmın ardından dikdörtgen bir blok halinde pişmiş topraktan oluşturulan ve iki zarif sütunçe üzerine oturtulan yapının en orijinal süslemesi gelir. Dikdörtgen biçimindeki bu blokun içine kemer şeklinde bir düzenleme yapılmış ve bunun üzerine Firdevsî'nin Farsça bir dörtlüğü Selçuklu neshiyle kabartma biçiminde yazılmıştır. Dörtlüğün üst kısmında kalan köşeler rûmî ve palmetlerden oluşan kompozisyonlarla doldurulmuş, kemerin ayna kısmı ise içe doğru derinleştirilerek oldukça yüksek kabartma rûmî ve palmetler işlenmiştir.

Hâcet penceresinde yer alan ve dekoratif yönüyle ön plana çıkan pişmiş toprak bloklar Anadolu mimarisinde çok ender kullanılmıştır. Bu işçiliğin kökünü tıpkı yapının mimari formu gibi İran ve çevresinde

bulmak mümkündür. Nûreddin b. Sentimur Türbesi'nin mimari kuruluşu ile süsleme detayları, yapıda çalışan kişilerin XIII. yüzyılda gelişen Anadolu'ya yönelik göç dalgasıyla Tokat yöresine gelmiş ustalar olabileceğini göstermektedir.

Tokat yöresinde bulunan Nûreddin b. Sentimur dönemine ait pek çok yapıda yalın halde bırakılmış pişmiş toprak bloklara rastlanmaktadır. Nitekim Tokat Sultan Halef Hankahı'nın (691/1292) taçkapısında, Ebû Şems Hankahı'nda (687/1288) tabhâne odasından türbeye açılan pencerede ve Niksar Çöreğibüyük Tekkesi'nin giriş açıklığındaki yuvarlak kemerin ara dolgularında yapıya hareket vermek amacıyla pişmiş toprak kullanılmıştır.

Niksar Çöreğibüyük Tekkesi ile Nûreddin b. Sentimur Türbesi arasında daha sıkı bağ kurmak mümkündür. Her iki yapının giriş açıklığındaki kemer gerek biçim gerekse boyut olarak aynı şekilde düzenlenmiş, iki yapıda da Firdevsî'nin aynı dörtlüğü kullanılmıştır. Bu benzerlikler kesin tarihi bilinmeyen, ancak süsleme detaylarından XIV. yüzyılın başına tarihlendirilen Niksar Çöreğibüyük Tekkesi'nin öne sürülen dönemde yapılmış olması ihtimalini güçlendirirken her iki yapıda aynı ustaların çalışmış olabileceğini de düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1345/1927, s. 17; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 104-105; Selçuk Mülayim, "Anadolu'da Hayvan Üslubunun Bir Örneği", Folklor ve Etnografya Araştırmaları, İstanbul 1984, s. 325-346; Ersal Yavi, Tokat, İstanbul 1986, s. 57; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara 1986, tür.yer.; a.mlf., Anadolu Kümbetleri: II Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, III, 193-198; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996, s. 300-304; Işık Aksulu, "Bir Selçuklu Mimari Mirası Beşiği-Tokat Kenti", I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi: Bildiriler (haz. Osman Eravşar), Konya 2001, II, 1-17; Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı (nşr. Doğan Kuban), İstanbul 2002, tür.yer.; Zeynep Demircan, Orta Anadolu'daki İlhanlı Dönemi Mimari Eserleri (yüksek lisans tezi, 2003), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 124-136; Mehmet Mercan - Mehmet Emin Ulu, Tokat Kitabeleri, Ankara 2003, s. 34-35.

Zeynep Demircan

NÛREDDİN ZENGÎ, Arslanşah

(نور الدين آرسلانشاه زنگي)

Ebü'l-Hâris el-Melikü'l-Âdil (el-Melikü's-Saîd) Nûruddîn Arslanşâh b. İzziddîn Mes'ûd b. Kutbiddîn Mevdûd Zengî (ö. 607/1211)

Musul atabegi (1193-1211).

569'da (1173) doğdu. Musul Atabegi İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd'un oğludur. Babası, hastalığı ağırlaşınca Düneysir'de (Koçhisar) Atabeg Mücâhidüddin Kaymaz'ı yanına çağırarak kendisinden sonra yerine oğlu Nûreddin Arslanşah'ın getirilmesini vasiyet etti. Hasta haliyle Musul'a ulaştığında kardeşi Şerefeddin, atabeglik kendisine verilmediği takdirde Eyyûbî Hükümdarı I. el-Melikü'l-Âdil ile iş birliği yapacağını söyleyip İzzeddin'i tehdit etti. Ancak Mücâhidüddin Kaymaz'ın çabaları sonucu bu niyetinden vazgeçti. Mücâhidüddin Kaymaz vasiyetnâmeye uygun olarak Nûreddin Arslanşah'a biat edilmesini sağladı. Biat töreninden iki gün sonra İzzeddin Mes'ûd vefat etti. Nûreddin Arslanşah kendisine yaptığı büyük hizmetten dolayı Kaymaz'ı vezirlik makamına getirdi.

Nûreddin Arslanşah'ın hükümdarlığının ilk yıllarında yönetim Mücâhidüddin Kaymaz'ın eline geçti. Amcası Nusaybin ve Sincar atabegi II. İmâdüddin Zengî'ye bağlı kumandanlar Musul'a tâbi bazı yerleri zaptedince Nûreddin Arslanşah buraların iadesini istedi, fakat İmâdüddin bu teklifi reddetti. İmâdüddin'in halefi el-Melikü'l-Mansûr Kutbüddin Muhammed de babasının kararında ısrar edince Nûreddin Nusaybin'i istilâya karar verdi ve kısa süren bir savaşın ardından Nusaybin'i ele geçirdi. Ancak savaştan sonra ortaya çıkan bir salgın hastalık yüzünden çok sayıda askerini yitirdi. Mücâhidüddin Kaymaz da bu sırada hayatını kaybetti. Askerinin bir kısmının ölmesi, bir kısmının da Musul'a geri dönmesi Nûreddin'i güçsüz duruma düşürdü. Eyyûbî Hükümdarı I. el-Melikü'l-Âdil, Kutbüddin Muhammed'e yardım için el-Cezîre bölgesine gelince Nûreddin Arslanşah, Nusaybin'i boşaltarak Ramazan 594'te (Temmuz 1198) Musul'a geri dönmek zorunda kaldı. Onun ayrılmasıyla

Kutbüddin Muhammed yeniden Nusaybin'e sahip oldu. Aynı yıl I. el-Melikü'l-Âdil, Artuklu Hükümdarı Hüsâmeddin Yavlak Arslan'a ait Mardin'i kuşattı. Nûreddin Arslanşah, 595 yılının Ramazan ayında (Temmuz 1199) Eyyûbî ordusunu Mardin'den uzaklaştırmak için harekete geçti. Bu sırada el-Melikü'l-Efdal kendisine elçi gönderip amcası el-Melikü'l-Âdil'e karşı yanında yer almasını istedi. Nûreddin Arslanşah onun bu arzusunu kabul etti. el-Melikü'l-Efdal, Dımaşk'ı amcası Âdil'in elinden almak için Mısır'dan yola çıkınca Âdil, şehrin kuşatmasını oğlu el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'e bırakarak Dımaşk'ın yeğeninin eline geçmesini önlemek için çok az sayıda bir orduyla Mardin'den ayrıldı. Bunun üzerine Nûreddin Arslanşah, Kutbüddin Muhammed ile Cezîre-i İbn Ömer Hükümdarı II. Seyfeddin Gazi'nin oğlu Muizzüddin Sencerşah'ı da yanına alıp Mardin'e doğru yola çıktı. Müttefikler Şevval 594'te (Ağustos 1198) Mardin civarında karargâh kurup şehri kuşattılar. Bir süre sonra şehri kurtarmak için gelen el-Melikü'l-Kâmil, Nûreddin Arslanşah ve müttefikleriyle savaşa tutuştu. Ancak ağır bir yenilgiye uğradı ve Mardin'den ayrılıp Meyyâfârikīn'e gitmek zorunda kaldı (7 Şevval 595 / 2 Ağustos 1199). Bu olaydan sonra Artuklu Hükümdarı Hüsâmeddin Yavlak Arslan'a Mardin'i ve bütün mülkünü geri veren Nûreddin Arslanşah, Harran'ı ele geçirmek için geldiği Re'sül'ayn'da hastalanıp Musul'a döndü.

Öte yandan Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'in Kahire'ye girip kendisini büyük sultan ilan etmesi (595/1199) bölge hükümdarlarını endişeye düşürdü. Eyyûbîler'in Halep Meliki el-Melikü'z-Zâhir ve Mardin Artuklu Hükümdarı Yavlak Arslan gibi hükümdarlar ülkelerine yapılacak bir saldırıya karşı Nûreddin Arslanşah ile iş birliği yapmaya karar verdiler. Onların teklifi

üzerine Nûreddin Arslanşah 597 Şâbanında (Mayıs 1201) el-Melikü'l-Âdil'in elinde bulunan el-Cezîre'ye yürüdü. Sincar hükümdarı ve amcasının oğlu Kutbüddin Muhammed ile Mardin Hükümdarı Yavlak Arslan da kendisiyle birlikte bulunuyordu. Nûreddin Arslanşah ordusuyla beraber Re'sül'ayn'a geldiğinde, Harran'da olan el-Melikü'l-Âdil'in oğlu el-Melikü'l-Fâiz'in elçileri yanlarındaki barış yanlısı büyük emîrlerle birlikte Nûreddin'in huzuruna çıktılar. Nûreddin, aşırı derecedeki sıcakların etkisiyle ordusunda hastalık çıkması yüzünden onlarla o sırada sahip oldukları yerlerin yine kendilerinde kalması şartıyla antlaşma yaptı. Daha

sonra el-Melikü'l-Âdil de söz konusu antlaşmaya bağlı kalacağına dair söz verince geçici bir zaman için hükümdarların sahip olduğu bölgeler güvenliğe kavuştu.

Nûreddin Arslanşah ile amcasının oğlu el-Melikü'l-Mansûr Kutbüddin Muhammed arasındaki düşmanlık sona ermiş ve bir dayanışma sağlanmıştı. Muizzüddin Sencerşah'ın da bu dayanışmada yer alması el-Melikü'l-Âdil'i rahatsız etti ve bu üçlü cepheyi bozmanın yollarını aramaya başladı. Hutbeyi kendi adına okumalarını sağlayarak Kutbüddin ve Muizzüddin'i yanına çekmeyi başardı. Bunun üzerine Nûreddin Arslanşah, Kutbüddin'in elinde olan Nusaybin'e yürüyüp şehri zaptetti (Şâban 600 / Nisan 1204). Kaleyi de ele geçirmekte iken Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri'nin Musul bölgesine saldırdığını, Ninevâ'yı yağmaladığını öğrendi. Kuşatmayı kaldırıp hemen Musul'a dönmek için yola çıkan Nûreddin Arslanşah, Beled şehrine geldiğinde Kökböri'nin geri döndüğünü, ülkesinde yaptığı yıkımın abartılarak kendisine anlatılmış olduğunu gördü. Ardından Sincar Atabegliği'ne ait Tel A'fer'e yürüyerek şehri kuşatıp ele geçirdi.

Bu sırada Meyyâfârikīn hükümdarı ve el-Melikü'l-Âdil'in oğlu el-Melikü'l-Eşref Mûsâ, Kökböri, Artuklu Hükümdarı Nâsırüddin Mahmûd ve Muizzüddin Sencerşah'ın kendisine karşı Kutbüddin Muhammed'in yanında yer aldıklarını öğrenen Nûreddin, Tel A'fer'den yola çıkıp Bûşerâ'da karargâh kurdu. Askerlerinin pek çoğunun, ihtiyaçlarını karşılamak için çevre köylere dağıldıkları sırada saldırıya mâruz kaldı ve ağır bir yenilgiye uğrayarak sadece dört kişiyle Musul'a dönebildi. el-Melikü'l-Eşref ve müttefikleri başta Beled şehri olmak üzere çevreyi vahşice yağmaladılar. Arslanşah, Tel A'fer'i geri verip onlarla barış antlaşması imzalamak zorunda kaldı (601/1204). 605'te (1208-1209) el-Melikü'l-Âdil'in oğullarından birinin Nûreddin Arslanşah'ın kızıyla evlenmesinin ardından Arslanşah ile Âdil arasında bir antlaşma sağlandı. Buna göre Âdil, Kutbüddin Muhammed'in, Arslanşah da Sencerşah'ın topraklarına sahip olacaktı.

Atabegliğin başşehri Sincar'ın da elinden çıkacağını düşünen Kutbüddin Muhammed, Âdil'e karşı hem Nûreddin Arsanşah'tan hem de Muzafferüddin Kökböri'den yardım istemeye karar verdi. Bu amaçla oğlunu önce Musul'a, ardından Erbil'e gitmek üzere yola çıkardı.

Kutbüddin'in oğlu, Musul'a gidip Nûreddin Arslanşah'a babasının arzusunu bildirdikten sonra Erbil'e geçerek Kökböri'ye durumu açıkladı. Kökböri yanında büyük bir itibarı olduğunu düşünerek Âdil'e bir elçi gönderdi ve Sincar'ın Kutbüddin'e bırakılması için ricada bulundu. Ancak el-Melikü'l-Âdil kararından vazgeçmedi. Bu haber üzerine Kökböri, Arslanşah'a yanaşarak onunla bu konuda bir anlaşma zemini bulmaya çalıştı. Bu sırada Âdil, Arslanşah'ın kendisine yardımcı bir ordu göndereceğini beklerken Kökböri ile Arslanşah aralarında anlaşarak Kutbüddin'in yanında yer aldılar. Kökböri askerlerini toplayıp Musul'a geldi, Arslanşah da ordusunu hazır bir duruma getirdi. Musul'da bir araya gelen iki hükümdar Sincar'a yürüyüp Âdil ile hesaplaşmaya karar verdi. Kökböri, Nûreddin Arslanşah ile anlaşma yaptıktan sonra iki kızını onun oğullarıyla evlendirdi (605/ 1208-1209). Ancak Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın aracılığıyla taraflar arasında barış sağlandı. Yapılan antlaşmaya göre Sincar yine Kutbüddin Muhammed'e bırakılacak ve el-Melikü'l-Âdil'in ele geçirdiği bölgeler kendisinde kalacaktı (606/1209-10).

Nûreddin Arslanşah, hastalığı esnasında artık hayatından ümidini kestiğinden kendisinden sonra atabegliğin o sırada on yaşında bulunan oğlu el-Melikü'l-Kāhir II. İzzeddin Mes'ûd'a verilmesini vasiyet etti. Devlet adamlarına, askerlere ve halkın ileri gelenlerine ona bağlı kalacaklarına dair yemin ettirdi. Küçük oğlu III. İmâdüddin Zengî'ye de Musul yakınlarındaki Akr ve Şûş kalelerini ve bu şehirlere bağlı beldeleri verdi. İki kardeş büyüyüp idareyi ele alıncaya kadar devlet işlerini yürütme görevini babasının kölesi ve üstâdüddârı Bedreddin Lü'lü'ün üstlenmesini istedi. 29 Receb 607'de (16 Ocak 1211) Musul yakınlarında vefat eden Nûreddin Arslanşah, Şâfiîler için sarayının karşısında yaptırdığı medresenin hazîresinde defnedildi.

İzzeddin İbnü'l-Esîr, Arslanşah'ın el-Melikü'l-Kâmil'in Mardin'den ayrılmasından sonra hiçbir engel yokken şehri kendi hâkimiyeti altına almayıp eski sahiplerine iade ettiğini kaydederek erdemli bir hükümdar olduğunu söyler; hayır işlerine koştuğundan, halkına iyiliklerde bulunduğundan ve atabeklik ailesine yeniden saygınlık kazandırdığından söz eder. Dönemin büyük sultanı olan Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'in yalnız Nûreddin'den çekindiği anlaşılmaktadır. Nûreddin Arslanşah'ın geriye bıraktığı önemli mimari eser hazîresine defnedildiği

Şâfiî Medresesi olup bu medrese dönemin en güzel eserlerinden biridir. Zengî ailesi Hanefî mezhebine mensup olduğu halde Nûreddin Arslanşah'ın Şâfiî mezhebine geçtiği rivayet edilir (İbn Hallikân, I, 193).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 45; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 101, 133-134, 148-150, 167-168, 192-194, 284-287, 291-294; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 189-201; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), II, 226-227; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 68, 70, 76; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 193-194; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, Beyrut, ts. (Dârü'l-maʻrife), III, 113; Zehebî, el-ʿİber fî ḫaberi men ġaber (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Küveyt 1960, s. 128, 144; Zeynüddin İbnü'l-Verdî, Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Ahmed Rifʻat el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, II, 168-169, 172, 190; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 57; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, s. 303-305; Coşkun Alptekin, "Musul Atabegliği", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, VII, 566-568; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil'de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000, s. 100-105; K. V. Zetterstéen, "Nur ed-Din", İA, IX, 357-358; C. E. Bosworth, "Nūr al-Dīn Arslān S̲h̲āh", EI² (İng.), VIII, 127; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Zengî", DMBİ, II, 9-10.

Bahattin Kök

NÛREDDİN ZENGÎ, Mahmud

(نور الدين محمود زنگي)

Ebü'l-Kāsım (Ebü'l-Muzaffer) el-Melikü'l-Âdil eş-Şehîd Nûruddîn Mahmûd Zengî b. İmâdiddîn Zengî b. Kasîmiddevle Aksungur (ö. 569/1174)

Dımaşk ve Halep atabegi (1146-1174).

17 Şevval 511'de (11 Şubat 1118) Halep'te doğdu. Yazısının güzel olması, çok okuması, hadis ezberleyip rivayet etmesi ve fıkıh bilgisiyle ilgili rivayetler onun iyi bir eğitim aldığını gösterir. Gençlik döneminde askerî bakımdan temayüz ettiği ve babası İmâdüddin Zengî'nin yanında zaman

zaman savaşlara katıldığı bilinmektedir. İmâdüddin Zengî, Ca'ber Kalesi'ni kuşattığı sırada kölesi tarafından öldürülünce (5 Rebîülâhir 541 / 14 Eylül 1146) Nûreddin bazı emîrlerle Halep'e gelip şehre hâkim oldu. Büyük kardeşi I. Seyfeddin Gazi başşehir Musul ve dolaylarına hâkim olunca (1146-1149) İmâdüddin Zengî'nin devleti bir bakıma ikiye bölünmüş oldu. Bu sırada Kuzey Suriye ile Güneydoğu Anadolu'nun bazı şehirleri Nûreddin'in eline geçti. Hükümdarlığının ilk yıllarında Vezir Mücâhidüddin Kaymaz'dan yardım gördü.

İmâdüddin Zengî'nin ölümünün ardından Ba'lebek şehri Dımaşk Atabegliği'ne geçti, şehrin yöneticisi Necmeddin Eyyûb da Dımaşk Atabegliği'nin hizmetine girdi. Kardeşi Şîrkûh ise Nûreddin Mahmud'un yanında yer aldı. Nûreddin Mahmud, hükümdarlığının ikinci yılında Artah ve Keferlâsa gibi şehirleri Haçlılar'ın elinden almayı başardı.

II. Joscelin, İmâdüddin Zengî'nin ölüm haberini alınca Urfa'nın iç kale dışındaki kesimlerini zaptetti. İç kalede direnişlerini sürdüren İslâm askerleri Nûreddin Zengî'den yardım istedi. Nûreddin'in yaklaşması üzerine II. Joscelin kaçtı ve Urfa yeniden müslümanların eline geçti. Bu durum Avrupa'da büyük yankı yaptı. Papa III. Eugenius, Fransa Kralı VII.

Louis'ye ve bazı şövalyelere mektup göndererek onları yeni bir Haçlı seferine yönlendirdi. Böylece II. Haçlı Seferi'ne katılan ordular 543 (1148) yılının ilkbaharında Filistin'de yerli Haçlılar'la birleşerek Dımaşk'ı kuşattılar. Dımaşk'taki idareciler I. Seyfeddin Gazi'den yardım isteyince kardeşi Nûreddin Mahmud'u yanına alan Seyfeddin Gazi yardıma gitti. Haçlılar daha sonra Halep üzerine saldırıya geçmek istedilerse de Nûreddin daha hızlı davranarak onları Yağra'da ağır bir yenilgiye uğrattı ve ele geçen büyük ganimet ve esirleri Seyfeddin Gazi, Abbâsî Halifesi Muktefî-Liemrillâh ve Irak Selçuklu Sultanı I. Mesud arasında paylaştırdı.

Musul Atabegi I. Seyfeddin Gazi ölünce (544/1149) yerine kardeşi Kutbüddin Mevdûd getirildi. Bu sırada Sincar'ı ele geçiren Nûreddin Mahmud ile Mevdûd bir savaşın eşiğine geldiler. Vezir Cemâleddin el-İsfahânî'nin çabaları sonunda Sincar'ın Kutbüddin Mevdûd'a, Humus ve Rahbe'nin Nûreddin Mahmud'a bırakılmasıyla barış sağlandı. Bu antlaşmayla Sincar hazinesi de Nûreddin Mahmud'un eline geçmiş oldu. Nûreddin aynı yıl Antakya ve çevresinde geniş çaplı akınlarda bulundu. Bu sırada karşısına çıkan çok sayıda Haçlı askeri öldürüldü, bir kısmı esir alındı. Geri dönülürken Hama yakınlarındaki Efâmiye Kalesi kendiliğinden teslim oldu.

II. Joscelin'in elinde bulunan bölgeleri almak için sefere çıkan Nûreddin Mahmud ağır bir yenilgiye uğradı. Yenilginin ardından II. Joscelin'i yakalayıp kendisine teslim etmeleri konusunda bölgedeki Türkmenler'le anlaştı. Nûreddin bu amacına ulaştı ve teslim aldığı (Muharrem 545 / Mayıs 1150) Joscelin'i bir rivayete göre ölünceye kadar Halep Kalesi'nde tuttu. Onun sahip olduğu Antep, Tel Bâşir, Azâz, Tel Hâlid, Râvendân, Burcu'r-rasas, Bâre Hisarı, Kefersûd, Keferlâsa, Dülûk ve Maraş gibi şehir ve kaleler Nûreddin Mahmud, Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud ve Artuklu Beyi Timurtaş tarafından zaptedildi (546/1151). Nûreddin, 548 yılının Safer ayında (Mayıs 1153) Haçlılar tarafından kuşatılmış bulunan Askalân'ı kurtarmak için Banyas önlerine geldi, ancak yapılan savaştan bir sonuç alınamadı. Sekiz ay boyunca direnen Askalân neticede Haçlılar'ın eline geçti. Haçlılar bu defa Dımaşk'a göz dikmeye başladılar. Haçlılar'a karşı daha üstün duruma gelebilmek ve Mısır yolunu açabilmek için Dımaşk'ın ele geçirilmesini zorunlu gören Nûreddin, Dımaşk Emîri Mücîrüddin'i kumandanları hakkında kuşkuya düşürmeyi başardı. Mücîrüddin birçok

kumandanını yanından uzaklaştırınca Nûreddin Mahmud şehri kolaylıkla ele geçirdi (549/1154).

Nûreddin Mahmud daha sonra Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. Kılıcarslan'ın Dânişmendliler'le mücadelesini fırsat bilerek onun hâkimiyeti altındaki Antep ile Ra'bân'ı ve diğer bazı şehir ve kaleleri zaptetti (Ramazan 550 / Kasım 1155). II. Kılıcarslan, Nûreddin'e bir mektup gönderip babasının belirlediği sınırlara tecavüz ettiğini ve ele geçirdiği toprakları geri vermesini istediyse de sonuç alamadı. 552'de (1157) Kudüs kralı ile Antakya prinkepsi iş birliği yaparak Nûreddin'in topraklarına saldırınca Nûreddin işgal ettiği toprakları Kılıcarslan'a iade etti ve Halep'e çekildi.

Hama, Şeyzer, Kefertâb, Maarretünnu'mân, Efâmiye, Humus, Hısnülekrâd, Lazkiye, Trablus, Antakya ve Ba'rîn gibi şehirlerde büyük can ve mal kaybına sebep olan depremin (552/1157) ardından Nûreddin, Haçlılar'ın saldırısına fırsat vermeden bu şehirlerdeki kaleleri kısa süre içinde tekrar yaptırdı. Bir müddet sonra Halep'te ağır biçimde hastalanınca küçük kardeşi Nusretüddin durumdan yararlanıp yönetimi ele geçirmeye çalıştı. Ancak onun bu teşebbüsü Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin amcası Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr'un gayretiyle neticesiz kaldı. Haçlılar, Nûreddin'in hastalığı sırasında Ba'lebek ve Şeyzer'e karşı saldırıya geçtilerse de başarı elde edemediler. Nûreddin iyileşince Harran'ı elinden almak suretiyle Nusretüddin'i cezalandırdı (554/1159). Ardından Haçlılar'ın elindeki Hârim Kalesi'ni kuşattı, fakat bir sonuç alamadı. 558 (1163) yılında Trablus kontluğuna karşı bir sefere çıkmaya karar verip karargâhını Hısnülekrâd önünde kuran Nûreddin, kalenin önünde ordusunun dinlenmeye geçtiği bir sırada Haçlılar'ın baskınına uğrayarak çok büyük kayıplar verdi, kendisi de yakalanmaktan kıl payı kurtulabildi.

Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh'ın veziri Şâver b. Mücîr vezirlikten azledilince Suriye'ye gelip Nûreddin'den yardım istedi (558/1163). Yeniden vezir tayin edildiği takdirde ülkesine gidecek askerlerin bütün masraflarını karşılamaya ve Mısır gelirinin üçte birini Nûreddin'e göndermeye söz verdi. Nûreddin, Esedüddin Şîrkûh kumandasında bir orduyu Mısır'a göndererek Şâver'in makamına tekrar oturmasını sağladı. Ancak Şâver sözünde durmadı ve Haçlılar'dan yardım istedi. Bunun üzerine Nûreddin,

Şâver'in yardım çağrısına koşan Haçlılar'a engel olmak amacıyla Hârim üzerine yürüyüp kaleyi ele geçirdi (Ramazan 559 / Ağustos 1164) ve 543 (1148-49) yılından beri Haçlılar'ın elinde bulunan Banyas'ı da fethetti (Zilhicce 559 / Ekim-Kasım 1164).

Esedüddin Şîrkûh, Nil nehrinin batı yakasında Haçlı ordusuyla Fâtımî ordusunu az sayıdaki bir askerî birlikle Bâbeyn denilen yerde ağır bir yenilgiye uğrattı. Bir süre sonra da İskenderiye şehrini ele geçirdi ve yeğeni Selâhaddin'i orada nâib olarak bırakıp kendisi Saîd bölgesine geçti. Fâtımîler ve Haçlılar toparlanıp İskenderiye üzerine yürüyünce yardıma koşan Şîrkûh bir antlaşma imzalayarak Suriye'ye geri döndü. Ancak Haçlılar, Fâtımîler'le Nûreddin'in Mısır'a asker sokmasına engel olacak yeni bir antlaşma yaptıklarından Nûreddin'in Mısır'ı ele geçirme planı gerçekleştirilemedi (562/1167).

Nûreddin Mahmud, 564 (1169) yılında Ca'ber Kalesi'ni ele geçirerek en önemli hedeflerinden birini gerçekleştirmiş oldu. Mısır'ı işgal için harekete geçip Bilbîs'i alan Haçlılar Kahire önlerine gelip karargâh kurunca Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh ile Şâver, Nûreddin'e mektup göndererek

âcil yardım isteğinde bulundular. Şâver bir yandan da Haçlılar'la iyi ilişkiler kurup onları uzaklaştırmaya çalışıyordu. Yapılan görüşmeler sonunda Haçlılar, 100.000 dinarı peşin olmak üzere 1 milyon dinar karşılığında geri çekilmeyi kabul ettiler ve Mısır'ın Nûreddin'e teslim edilmesinden korktukları için 100.000 dinarın gelmesini beklemek üzere yakın bir yere çekildiler. Ancak Şâver Mısır halkından sadece 5000 dinar toplayabildi. Bu sırada Nûreddin Mahmud, Şîrkûh kumandasında Mısır'a üçüncü defa 7000 kişilik süvari birliği gönderince Haçlı ordusu Mısır'dan eli boş olarak geri dönmek zorunda kaldı. Kahire'ye giren Şîrkûh Mısır'da idareyi ele geçirdi (7 Rebîülâhir 564 / 8 Ocak 1169). Halife Âdıd-Lidînillâh, Şâver'i idam ettirip yerine Şîrkûh'u vezir tayin etti, Şîrkûh iki ay beş gün sonra ölünce de yerine yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî getirildi (25 Cemâziyelâhir 564 / 26 Mart 1169).

Mısır'ın Türkler'in eline geçmesinden büyük bir korkuya kapılan Haçlılar, Avrupa'dan yardım alarak 565 yılının Safer-Rebîülevvel aylarında (Kasım-Aralık 1169) Dimyat'ı elli gün boyunca kuşattılar. Nûreddin Mahmûd, bir

yandan Mısır'a asker göndermeye devam ederken bir yandan da Haçlılar'ın Suriye kesimindeki bölgelerine etkili akınlar yapmaya başlayınca Haçlılar kuşatmaya son vermek zorunda kaldılar. Nûreddin, Musul Atabegi Kutbüddin Mevdûd'un ölümünün ardından yeğeni ve damadı II. İmâdüddin Zengî'nin yardım isteği üzerine Rahbe, Habur ve Nusaybin bölgelerini ele geçirdi, daha sonra Musul'u da hâkimiyeti altına aldı (566/1170).

Nûreddin 567 (1171) yılında başkumandanı ve nâibi Selâhaddîn-i Eyyûbî'den Mısır'da hutbenin artık Abbâsî halifesi adına okutulmasını istedi. Selâhaddin, ülkede karışıklık çıkacağını öne sürerek bunun ertelenmesini talep ettiyse de Nûreddin'in kesin emri üzerine Fâtımîler adına okunan hutbeye son vererek hutbeyi Abbâsî halifesi adına okutmaya başladı (7 Muharrem 567 / 10 Eylül 1171). Birkaç gün sonra Âdıd-Lidînillâh'ın ölümüyle Fâtımî Devleti yıkıldı ve bütün Mısır Nûreddin Mahmud'un hâkimiyeti altına girmiş oldu. Fâtımî Devleti'nin yıkılması üzerine Abbâsî halifesi Müstazî-Biemrillâh, Nûreddin'e saltanat alâmetleriyle bir temliknâme gönderdi. Böylece Kuzey Irak, Güneydoğu Anadolu'nun birçok kesimi, kıyı şeridi dışında bütün Suriye, Mısır, Trablusgarp'a kadar Kuzey Afrika, Sudan'ın kuzey kısmı, Yemen ve Hicaz Nûreddin Mahmud'un hâkimiyet alanına girmiş oluyordu.

Nûreddin Mahmud ile Selâhaddîn-i Eyyûbî güçlerini birleştirip Haçlılar'a karşı savaşmaya karar verdiler. Ancak Selâhaddin'in kararlaştırılan yerde Nûreddin'le buluşmadan Mısır'a geri dönmesi aralarına bir soğukluğun girmesine sebep oldu. Bu olayın bir benzeri ertesi yıl tekrar yaşandı. Nûreddin'in öldüğü sıralarda Selâhaddin Mısır, Libya, Yemen ve Sudan'ın bir kısmını onun adına âdeta bağımsız bir hükümdar gibi idare ediyordu. Ancak Nûreddin'le ilişkilerini kesmemişti ve Nûbe, Libya, Yemen seferlerine onun izniyle girişmişti.

567'de (1172) müslümanların iki ticaret gemisine el koyan Haçlılar, Nûreddin'in karşı saldırıya geçtiğini görünce ele geçirdikleri şeyleri geri vermek zorunda kaldılar. Nûreddin ertesi yıl Ermeni Kralı Leon'un oğlu Mleh'i hizmetine alarak onu sınır boylarında kendi dindaşlarına karşı kullandı. Bizans ordusuna karşı Mleh'e ordusuyla destek sağlayan Nûreddin Mahmud, Rumlar'ı büyük bir yenilgiye uğrattı. Bu sayede Mleh Adana, Misis ve Tarsus'u zaptettiği gibi çok miktarda ganimet ele geçirdi,

Nûreddin de bu ganimetten pay aldı.

Nûreddin Mahmud 568 (1173) yılında Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan ile karşı karşıya geldi. Kılıcarslan'ın kardeşi Şâhinşah, Malatya hâkimi Feridun ve Dânişmendli Zünnûn, Nûreddin'e sığındılar. Bir süre sonra Dânişmendli emîrleri, Şâhinşah, Mardin ve Harput Artuklu emîrleri ve Ermeni Mleh'in bir araya gelmesiyle oluşturulan birleşik güçler II. Kılıcarslan'a karşı Sivas'ta toplandı. Nûreddin'in barış çabaları bir yarar sağlamadı. Bu sırada Sivas Dânişmendli meliki İsmâil öldürülünce tahta çağrılan Zünnûn, Nûreddin'in yardımıyla Sivas'ta yönetimi eline geçirdi. Bunun üzerine Kılıcarslan Kayseri yakınlarında Nûreddin'in karşısına çıktı. Ancak iki müslüman devletin savaşmasının sadece Haçlılar'ın işine yarayacağını söyleyen âlimlerin ve din adamlarının araya girmesiyle anlaşma sağlandı (Zilkade 568 / Haziran-Temmuz 1173). Buna göre Nûreddin ele geçirdiği topraklardan çekilecek, II. Kılıcarslan da Zünnûn'u Sivas hükümdarı olarak tanıyacaktı. Bu sefer sırasında Abbâsî halifesi, Kemâleddin Şehrezûrî'yi bir menşurla elçi olarak Nûreddin'e gönderip onun Musul, el-Cezîre, Erbil, Ahlat, Suriye, Mısır ve Konya sultanı olduğunu bildirdi.

Nûreddin, Mısır'a gitmek üzere hazırlık yaptığı sırada Dımaşk Kalesi'nde vefat etti (11 Şevval 569 / 15 Mayıs 1174). Önce iç kaledeki bir odaya gömüldü, daha sonra Havvâsin denilen çarşının girişinde Hanefîler için yaptırdığı en-Nûriyyetü'l-kübrâ adını taşıyan medresesinin girişindeki türbesine nakledildi (bk. NÛREDDİN ZENGÎ KÜLLİYESİ). Yerine on bir yaşındaki oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil geçti. Nûreddin Mahmud adaleti ve dindarlığından dolayı "el-Melikü'l-âdil" lakabıyla anıldığı gibi Haçlılar'la yapılan savaşlarda şehid olmayı çok arzu ettiğinden "Şehîd" lakabıyla da anılmıştır (diğer unvan ve lakapları için bk. Elisséef, BEO, XIV [1952-54], s. 155-196). Hanefî fıkhını iyi bildiği, ancak kendisinde mezhep taassubu bulunmadığı, hadisle de meşgul olduğu, geceleri zikir yaptığı, zikre kalkmak isteyenleri uyandırmak amacıyla Dımaşk Kalesi'nde belli saatlerde davul çaldırdığı kaydedilmektedir. İbnü'l-Esîr, Hulefâ-yi Râşidîn ile Ömer b. Abdülazîz'den sonra Nûreddin'den daha iyisini, daha adaletli ve merhametlisini görmediğini söyler (el-Kâmil, XI, 403).

Nûreddin Mahmud bir İslâm mücahidi, dindar ve adaletli bir önder olmanın

yanında üstün nitelikli bir devlet adamıdır. Siyaset açısından büyük başarılar elde ederken bir yandan da devleti ayakta tutan kurumlar tesis etmiştir. Bu sebeple onun İslâm kurumları tarihinde apayrı bir yeri vardır. Depremler dolayısıyla büyük yıkımlara sahne olan Dımaşk, Humus, Hama, Halep, Şeyzer ve Ba‘lebek gibi şehirlerin kale ve burçlarını yeniden yaptırmış veya tamir ettirmiştir. Yine yangın ve depremler yüzünden yıkılan Halep Ulucamii'ni yeniden inşa ettirmiş, Urfa Ulucamii'ni hükümdarlığının ilk yıllarında yaptırmıştır. Hama'da Âsi ırmağının kıyısındaki cami de onun eserlerindendir. Dımaşk'ta kendi adını taşıyan cami halen ayaktadır. Nûreddin'in en büyük ve en güzel eseri 568 (1172-73) yılında tamamlanan Musul Ulucamii'dir (Câmiu'n-Nûrî). İbn Şeddâd

sultanın Dımaşk'ta yaptırdığı diğer camilerin de adlarını vermektedir. Nûreddin Mahmud aynı zamanda Nizâmülmülk'ten sonra çok sayıda medreseyi hizmete açan devlet adamıdır. Dımaşk, Humus, Hama, Ba‘lebek, Halep ve Urfa medreselerinin zengin vakıfları vardı. Dımaşk'taki en-Nûriyyetü'l-kübrâ ve en-Nûriyyetü'l-Hanefiyyetü's-suğrâ onun yaptırdığı medreselerin en güzel örnekleridir. Yetimleri devletin koruması altına alıp onlar için okullar yaptırmış, dul kadınları ve düşkün kimseleri korumuş, toplumun hemen her kesimine hayat güvencesi sağlamıştır. Ayrıca çok sayıda han, ribât, hankah ve sebil inşa ettirmiştir. Dımaşk'ta yaptırdığı Dârülhadis Medresesi (Nûriyye Dârülhadisi) Osmanlılar'a kadar uzanan güzel bir örnek oluşturur. Ancak medrese, 1893'te geçirdiği yangın sonucunda kuzey ve güney cephesindeki birkaç duvar dışında tamamen yıkılmıştır. Onun en değerli eserlerinden biri de günümüzde Dımaşk'ta müze olarak kullanılan bîmâristandır (bk. NÛREDDİN ZENGÎ BÎMÂRİSTANI). Nûreddin Mahmud bunun bir benzerini Halep'te yaptırmıştır.

Haftanın belli günlerinde baş kadısı ve diğer kadılarla birlikte Dımaşk'ta yaptırdığı dârüladlde oturup davalara bakan sultan ülkesinin hiçbir yerinde İslâm'a aykırı davranışlara izin vermemiştir. Ayrıca inşa ettirdiği bütün bu eserleri zengin vakıflarla desteklemiş, uyguladığı ekonomik ve sosyal politikalarla halkın refah düzeyini yükseltmiştir. Tarihçiler onun gayri şer‘î vergileri (mükûs) kaldırdığını ve adaletli bir vergi politikası takip ettiğini söyler. Dımaşk'ta ve diğer şehirlerde gerçekleştirdiği imar faaliyetleriyle ekonomik hayata canlılık kazandırmıştır. Kaynaklarda vakıflara tahsis ettiği

arazi ve dükkân gelirlerinin yıllık 30.000 dinarı bulduğu, vakıflara yardım ve sadaka olarak 200.000 dinar dağıttığı belirtilmektedir. Nûreddin Mahmud müderrislere ve fukahaya, hac yolcularına, fakir ve kimsesizlere, Ali evlâdına, gazi ve mücahidlere, müslüman esirlere, zâviye ve ribâtlara, hastahane, cami ve mescidlere yardım ederek toplumun sevgisini kazanmıştır. Onun döneminde başta Dımaşk olmak üzere Halep, Musul, Humus ve Hama gibi şehirler sosyal ve ekonomik açıdan büyük bir gelişme göstermiştir.

Nûreddin Mahmud Zengî'nin siyasî açıdan üç hedefi vardı. Bunlar, Suriye kıyılarına ve Sînâ yarımadasına sıkıştırmış olduğu Haçlı devletlerini ortadan kaldırmak, Mısır'daki Fâtımî Devleti'ne son verip İslâm dünyasını Abbâsî halifesinin şahsında birleştirmek ve İstanbul'u fethetmekti. Abbâsî halifesine yazdığı bir mektupta ortaya koyduğu bu üç hedeften ikincisini gerçekleştirmiş, Haçlı devletlerini bütünüyle ortadan kaldıramamışsa da Kudüs'ün kurtarılmasına zemin hazırlamıştır. Kudüs'ün fethedileceğine inandığından Mescidi Aksâ'ya konulmak üzere Halep'te sanat değeri çok yüksek bir ağaç minber yaptırmıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethettiğinde Mescidi Aksâ'ya koydurduğu bu minber 1969'da bir yahudi tarafından çıkarılan yangında yanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîẖu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 511, ayrıca bk. İndeks; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ, XVI, 294-296; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 248-249; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1384/1964, s. 255-257, 265, 280; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 69-551; a.mlf., et-Târîẖu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 1-174; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), bk. İndeks; a.mlf., Zübdetü'l-ḥaleb, II, 289-340; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), I, 1-279; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 184-189, ayrıca bk. İndeks; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ẖaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956, II, 85-229; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 531-539; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 98-333; İbn

Kādî Şühbe, ed-Dürrü'ṡ-ṡemîn fî sîreti Nûriddîn: el-Kevâkibü'd-dürriyye fî sîreti'n-Nûriyye (nşr. Mahmûd Zâyid), Beyrut 1971; Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne, ed-Dürrü'l-münteḫab fî târîḫi memleketi Ḥaleb (nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Dımaşk 1404/1984, s. 33, 50, 64, 76, 87, 106-107, 110-112, 115-116, 230-231; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, Kahire 1321, II, 29-31; a.mlf., Târîḫu'l-ḫulefâ᾽ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 143-144, 445-447; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 99-100, 606-649; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 319; Corcî Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1328, III, 396-397, 401, 444; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I-III; a.mlf., "Les monuments de Nūr ad-Dīn, inventaire, notes archéologiques et bibliographiques", BEO, XIII (1949-51), s. 5-43; a.mlf., "La titulature de Nūr ad-Dīn de' après ses inscriptions", a.e., XIV (1952-54), s. 155-196; a.mlf., "Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Zankī", EI² (İng.), VIII, 127-133; Ahmed Çelebi, İslâm'da Eğitim-Öğretim Târihi (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayınevi), s. 108-110, 112, 114, 121-130, 364-367; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, tür.yer.; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 197-334; Mahmûd Fâyiz İbrâhim es-Sertâvî, Nûreddîn Zengî fi'l-edebi'l-ʿArabî fî ʿaṣri'l-ḥurûbi'ṣ-ṣalîbiyye, Amman 1990; Bahattin Kök, Nureddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri, İstanbul 1992; a.mlf., "Mısır'ın Alınmasından Sonra Nûreddin Mahmûd'la Selahuddin Eyyûbî Arasında Ortaya Çıkan Soğukluğun Sebepleri", TTK Belleten, LVII/ 219 (1993), s. 413-446; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil'de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000, bk. İndeks; Ebru Altan, İkinci Haçlı Seferi (1147-1148), Ankara 2003, s. 50-53, 98-99, 104-106, 111, 117-124, 126; M. K. Setton, "Nureddin'in Faaliyetleri" (trc. K. Yaşar Kopraman), TAD, IV/6-7 (1968), s. 505-520; İmâdüddin Halîl, "el-Cânibü'l-idârî fî memleketi Nûriddîn", Âdâbü'r-Râfideyn, VIII, Musul 1977, s. 41-81; a.mlf., "en-Neş᾽etü'l-ʿilmî fî devleti Nûriddîn Maḥmûd Zengî", el-Mevrid, IX, Bağdad 1980, s. 97-112; İbrâhim b. Muhammed b. Hamed, "Simâtü'l-ḥükmi'z-Zengî fî ʿahdi Nûriddîn Maḥmûd (541-569 h./1146-1174 m.)", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 22, Riyad 1419/1998, s. 415-464; Selami Bakırcı, "Arap Şiirinde Nureddin Mahmûd b. Zengî (D. 521/ 1118 - Ö. 569/1174)", Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 2, İstanbul 1999, s. 141-158; Y. Lev,

“The Social and Economic Policies of Nūr al-Dīn (1146-1174): The Sultan of Syria”, Isl., LXXXI/2 (2004), s. 218-242; Osman Turan, “Kılıç Arslan II.”, İA, VI, 690-692; K. V. Zetterstéen, “Nûr-ed-Din”, a.e., IX, 358-361; Abdülkerim Özaydın, “Kılıcarslan II”, DİA, XXV, 399-400.

Bahattin Kök

NÛREDDİN ZENGÎ BÎMÂRİSTANI

Dımaşk’ta XII. yüzyılın ortalarında inşa edilen dârüşşifâ.

Dımaşk’ta (Şam) Antakya Kapısı ardında yer alan yapı, doğu eyvanı üzerindeki mermer kitâbesine göre 549’da (1154) Nûreddin Zengî tarafından yaptırılmıştır. Dımaşk’ın fethini takip eden süreç içinde tamamlanmış olan binanın daha sonra benzer kuruluşlara örnek teşkil edecek vakfiyesi de bu sırada tanzim edilmiştir. Zaman içinde yapıda önemli tamir ve tâdilâtlar yapılmıştır. Binanın içinde yer alan ikinci bir kitâbeden, yapının 682’de (1283) Memlüklü Sultanı el-Melikü’l-Mansûr Seyfeddin Kalavun tarafından önemli ölçüde tamir ve tâdil ettirildiği, vakfiyesinin de yeniden düzenlendiği anlaşılmaktadır. Binanın süslemelerinin büyük çoğunluğu bu tamir ve tâdilâttan kalmıştır. Yapının orta avlusunun güneybatı köşesindeki kapısı üstünde yer alan stuko şebekenin binanın ilk süslemesinden kaldığı tahmin edilmektedir.

Merkezî bir avluya göre tanzim edilmiş dört eyvanlı plan şemasına sahip yapının köşelerinde dört büyük oda ve yanlarda ikişer küçük mekân yer almaktadır. Köşelerdeki odalar çapraz tonoz örtülüdür. İç avluya batı tarafından, görkemli görünüşü olan dış kapıdan geçilen bir giriş bölümünden doğrudan ulaşılmaktadır. Üzeri mukarnaslı sivri ve yüksek bir kubbe ile örtülü olan bu bölümün hemen bitişiğinde helâları ve abdest alma yerlerini ihtiva eden ortası havuzlu bir bölüm mevcuttur. Bu bölümün üstü de kubbeli olup ortasında

bir açıklık yer almaktadır. Bu mekânla irtibatlandırılması mümkün olan ana binaya bağlı bir başka binanın da mevcudiyeti kuvvetle muhtemeldir.

Yapının dışarıya açılan cephesi sokağın durumuna uygun biçimde düzenlenmiştir. Mukarnaslı bir üst bölümle nihayetlenen taç kapı dikkat çekici bir görünüşe sahiptir. Geçmeli geometrik süsleme biçimi sergileyen taçkapının giriş bölümü göz alıcı bir girinti yapacak şekilde tanzim edilmiştir. Bu özellikleriyle kapının yeni etkilerle farklı kılınmış olağan üstü bir görüntüsü vardır. Taçkapıdan geçilerek ulaşılan giriş bölümünün üzerini

örten mukarnaslı kubbe ve bu kubbeye geçişi sağlayan mimari düzenleme de Zengî mimarisi içinde yakın benzerleri bulunan bir uygulama olup farklı ve şaşırtıcı bir atmosferin meydana gelmesini sağlamaktadır.

Çok sayıda devşirme malzemenin de kullanıldığı binanın ana eyvanı Suriye'ye has kemerli ve at nalı biçimi profiliyle ilginç bir görüntü verirken batı eyvanının yan duvarında yer alan iki küçük kemerli kapıda hemen hemen aynı görüntü söz konusudur. Batı eyvanındaki mukarnas teşkilâtı da binanın orijinal süsleme anlayışının bir parçası olmalıdır. Yapı bugün Arap Tıp ve Bilimler Müzesi (Methafü't-tıb ve'l-ulûm inde'l-Arab) olarak hizmet vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

K. Wulzinger - C. Watzinger, Damaskus: Die Islamische Stadt, Berlin 1924, tür.yer.; R. Dussaud, la Syrie antique et médiévale illustrée, Paris 1931, tür.yer.; J. Sauvaget, Monuments historiques de Damas, Beyrouth 1932, tür.yer.; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damascus 1966, tür.yer.; a.mlf., "Les monuments de Nūr ad-Dīn: Inventaire, notes archéologiques et bibliographiques", BEO, XIII (1951), s. 5-43; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1972, I, 108-109; D. Sack, Damaskus, Mainz 1983, tür.yer.; M. Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350; Cambridge 1994; E. Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture-I", AI, sy. 9 (1942), tür.yer.; Arslan Terzioğlu, "Selçuklu Türklerinin Ünlü Tıbbiyesi. Şamdaki Nureddin Hastanesi", Bifaskop, sy. 3 (7), İstanbul 1982, s. 20-28.

A. Engin Beksaç

NÛREDDİN ZENGÎ KÜLLİYESİ

Dımaşk’ta XII. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Nûreddin Mahmud Zengî’nin Dımaşk’ta (Şam) yaptırdığı önemli eserlerden biri olup medrese, mescid ve bâninin türbesinden meydana gelmiştir. Nûriyye Medresesi (en-Nûriyyetü’l-kübrâ) adıyla da tanınan yapının taçkapısı üzerindeki altı satırlık kitâbede Şâban 567’de (Nisan 1172) tamamlandığı belirtilmiştir. Kitâbede bâninin Hanefî oluşuna işaret edilirken ikinci kapının üstündeki kitâbede Şâfiî mezhebiyle ilgili derslerin de okutulduğu kaydedilmiştir.

Bina, ortasında büyük bir havuz bulunan yaklaşık 16 × 20 m. ebadında merkezî bir avluya göre tanzim edilmiş üç eyvanlı bir plana sahip olup avlunun kıble yönünde enine dikdörtgen planlı mescid yer almaktadır. Ortada geniş, yanlarda daha dar üçlü açıklıkla kuzeydeki avluya bağlanan yapıda yarım daire şeklindeki mihrap nişi oldukça derin tutulmuş ve dıştan çıkıntı halinde belirtilmiştir. Mescidin batı tarafında ana ibadet mekânı ile irtibatlı dikdörtgen bir mekânla doğu tarafında birbiriyle ve ana ibadet mekânıyla irtibatı olan iki dörtgen mekân bulunmaktadır. Bunlardan doğudakinin iç kısmında olanın daha doğudaki başka bir mekânla irtibatlı olarak inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Avlunun ortasındaki havuz yaklaşık 6,5 × 7,8 m. ebadında olup batı tarafında bulunan yaklaşık 4,5 × 3,9 m. ebadındaki beşik tonoz örtüye sahip eyvanda mukarnaslı bir niş içinde yer alan çeşmeden gelen bir kanaldan su almaktadır. Eyvanın sağında ve solunda dikdörtgen planlı ikişer oda vardır. Avlunun kuzeyinde yer alan ve oldukça geniş olan eyvana iki yandan birkaç basamakla çıkılmaktadır. Bu eyvanın yanlarında uzun dikdörtgen odalar mevcuttur.

Avlunun doğu tarafındaki eyvan da batıdaki gibi üzeri beşik tonoz örtülü olup yanlarında dikdörtgen planlı ikişer oda bulunmaktadır. Burası geniş bir kapıyla medresenin giriş holüne bağlanmaktadır. Medresenin doğusunda yer alan giriş kapısına açılan bu hol çapraz tonoz örtüye sahiptir, kıble

tarafında ise Nûreddin Zengî Türbesi'ne açılan bir kapı vardır. Kuzey tarafında medresenin üst katına odaların bulunduğu kısma ulaşan merdivenin kapısı bulunmaktadır. Dışarıya açılan kapı âbidevî bir taçkapı olarak tanzim edilmiştir; geniş bir girinti yapan bölümün üstü köşelerde yer alan pandantiflerle ulaşılan ilginç ve gösterişli bir tonoz örtüsüne sahiptir.

Giriş holünün kıble yönünde bulunan Nûreddin Zengî Türbesi 6,6 × 6,6 m. ebadında olup üzeri mukarnaslı bir kubbe ile örtülmüştür. Oldukça yüksek tutulmuş olan beden duvarları medresenin kütlesini aşmaktadır. Kubbenin mukarnas dolgusu medrese üst hizasında yer alan üçlü pencerelerin seviyesinden başlayarak yükselmektedir. Üstteki birkaç sıra mukarnas dıştan belirgin bir biçim göstermekle etkili bir görünüm sağlanmaktadır. Türbenin içinde kıble tarafında iki devşirme sütunçenin yer aldığı göz alıcı bir mihrap mevcuttur. Tam ortasında 1,30 × 2,60 m. ebadında ve 45 cm. yüksekliğindeki taş lahit üzerinde kitâbe bulunmaktadır. Ayrıca türbenin dört duvarına geniş bir kuşak halinde yazılmış Âyetü'l-kürsî mevcuttur. Girişin kuzey tarafında yer alan diğer türbe, Memlüklü Hükümdarı I. Baybars devrinin Dımaşk nâibi Cemâleddin Akkuş en-Necîbî es-Sâlihî'nin türbesidir. Yapı bir Memlüklü devri eseri olan Necibiye Medresesi'nin parçasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, IX, 323-324; K. Wulzinger - C. Watzinger, Damaskus-Die İslamische Stadt, Berlin 1924, tür.yer.; R. Dussaud, La Syrie antique et médiévale illustrée, Paris 1931; J. Sauvaget, Les monuments historiques de Damas, Beyrouth 1932; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1972, s. 108-109; D. Sack, Damaskus, Mainz 1983; M. Chamberlain, Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus: 1190-1350, New York 1994; E. Herzfeld, "Damascus: Studies in Architecture-I", AI, sy. 9 (1942), s. 1-53; N. Elisséeff, "Les monuments de Nūr ad-Dīn: Inventaire, notes archéologiques et bibliographiques", BEO, XIII (1951), s. 24-26.

A. Engin Beksaç

NÛRİ

(bk. HALİL NÛRİ).

NÛRÎ

(bk. EBÜ’l-HÜSEYİN en-NÛRÎ).

NÛRİ BEY, Bolâhenk

(1834-1910)

Son dönem neyzen, hânende ve bestekârlarından.

İstanbul Eyüp'te doğdu. Babası Moralı Bekir Paşa'nın oğlu Mültezim Hacı Mehmed Ali Bey'dir. Hoşsohbet olması ve genellikle neyin bir çeşidi olan bolâhenk ney üflemesi dolayısıyla "Bolâhenk" lakabıyla tanınmıştır. Ayrıca sesinin fazla güzel olmaması sebebiyle bu lakapla anıldığı da ifade edilmektedir (Aksüt, s. 227). Efendi yerine Bey denilmesi dedesinin paşa olması dolayısıyladır (bk. Öztuna, II, 148). Orta öğreniminden sonra Bâb-ı Zabtiyye İstintak Dairesi'nde kâtip yardımcısı olarak göreve başladı (1848). Çeşitli memuriyetlerde bulundu ve Tophâne-i Âmire İstihkâm ve Muayene Dairesi mümeyyizi iken emekliye ayrıldı (1908). Vefatında Fâtih Türbesi Kabristanı'na defnedildi.

İlk mûsiki hocası, Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin kızı ve bestekâr Rifat Bey'in annesi Hatice Hanım'dır. Din dışı mûsikiyi Dellâlzâde İsmâil Efendi ve Rifat Bey'den, dinî mûsikiyi Eyüp'te bulunan Hatuniye Dergâhı şeyhi Mehmed Rızâ Efendi'den tahsil etti. Mevlevî tarikatına intisap etti ve bu arada ney öğrendi. Mevlevîliğe intisabı sayesinde dinî mûsikideki bilgilerini daha da geliştirdi. Türk mûsikisinde hocalığı, bestekârlığı, hânendeliği ve neyzenliğiyle tanınan Bolâhenk Nûri Bey çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Eğrikapı yakınlarında açtığı meşkhânede yetişen öğrencileri arasında tanburî ve hânende Hacı Kirâmî Efendi, zâkir ve hakkâk Mehmed Efendi, Hâfız Hayreddin (Bilgen), Rauf Yektâ Bey, Lemi (Atlı), Neyzen Emin Efendi (Yazıcı) ve Hâfız Sâmi en tanınmışlarıdır. Sadi Yaver Ataman hâtıralarında Atatürk'ün Harbiye'de öğrenci iken Bolâhenk Nûri Bey'den meşkettiğini Nuri Conker'den naklen anlatır (Atatürk ve Türk Musikisi, s. 64).

Dinî ve din dışı eserler besteleyen Nûri Bey'in yeni tarz besteleri pek beğenmediği ve meselâ Şevki Bey'in eserleri için, "Harem ağaları gibi hepsi birbirine benziyor" dediği söylenir. Onun eserleri klasik üslûbun

devamı niteliğindedir. Sağlam bir teknikle duygu ve zarafetin sentezi olan eserlerinden birçoğu halen canlılığını korumaktadır. Çok sayıda beste-semâi, şarkı ve kârı vardır. Dinî mûsikide de hayli başarılı besteler ortaya koymuştur. Bûselik ve karcığar makamlarında bestelediği iki âyin-i şerif bunların en meşhurlarıdır (notaları için bk. Heper, s. 387-411; bûselik âyini için ayrıca bk. Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri, XVII, 872-881). Yılmaz Öztuna çeşitli makamlardan iki âyin, iki ilâhi, iki dinî peşrev, bir sirto, dört kâr, on bir beste, on dört semâi ve otuz sekiz şarkı olmak üzere toplam yetmiş dört eserinin listesini vermektedir (BTMA, II, 148-149; ayrıca bk. Aksüt, s. 228-231). Eserlerinin çoğu, öğrencisi Neyzen Emin Yazıcı tarafından notaya alınması sayesinde günümüze aktarılmıştır. Duyduğu eserleri en doğru biçimde öğrenmeye gayret eden Nûri Bey'in seksen kadar makamdan zamanında bilinen hemen hemen bütün eserleri ezberden okuyabildiği bildirilmektedir (Özalp, II, 26; Öztuna, II, 148). Repertuvarının bu kadar zengin oluşu her gün Sarıgüzel'deki evinden işe gidiş gelişlerinde vasıtaya binmeyerek yürümesi esnasında elleriyle usul vurarak ezberden iki fasıl okumasına bağlanmaktadır (Özalp, II, 26). Diğer bestekârların eserlerini öğretmekten zevk alan Nûri Bey kendi besteleri söz konusu olduğunda âdeta kıskanır ve kimseye öğretmek istemezdi. Kaynaklarda onun son derece tertipli, titiz ve sinirli bir zat olduğu bildirilmektedir. Nûri Bey'in Mehmed Nûri imzasıyla yayımlanmış Mecmûa-i Kârhâ ve Nakşhâ Beste ve Semâi ve Şarkıyyât adlı on sekiz makamdan oluşan bir güfte mecmuası vardır (İstanbul 1280). Üsküdar'da İnadiye semtinde Nuhkuyusu ve Gündoğumu caddeleri arasında kalan Aşçıbaşı Mektebi sokağındaki bir çıkmaza Bolâhenk Nûri çıkmazı adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1939, XVII, 872-881; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 235-236; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974, s. 387-411; Sadi Yaver Ataman, Atatürk ve Türk Musikisi, Ankara 1991, s. 64-65; Sadun Aksüt, Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 227-231; Özalp, Türk

Mûsikîsi Tarihi, II, 26-27; “Bolâhenk Nûri Beyin Meşkhânesi”, İst.A, VI, 2948-2949; Hakkı Göktürk, “Bolâhenk Nûri Çıkmazı”, a.e., VI, 2949; Öztuna, BTMA, II, 148-149; Mehmet Güntekin, “Nuri Bey (Bolahenk)”, DBİst.A., VI, 99-100.

Hasan Aksoy

NÛRİYYE

(النوريّة)

Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî'ye (ö. 295/908) nisbet edilen tasavvuf akımı

(bk. EBÜ'l-HÜSEYİN en-NÛRÎ).

NÛRİYYE

(النوريّة)

Nakşibendiyye tarikatının Muhammed Nûrü'l-Arabî'ye (ö. 1305/1888) nisbet edilen kolu

(bk. MELÂMİYYE; MUHAMMED NÛRÜ'l-ARABÎ).

NÛRULLAH et-TÜSTERÎ

(bk. ŞÜŞTERÎ).

NURUOSMANİYE KÜLLİYESİ

İstanbul’da XVIII. yüzyılın ilk yarısında I. Mahmud tarafından yaptırılan külliye.

Külliye, şehrin merkezî bir kesiminde ve ticaret bölgesinin hemen hemen içinde Büyük Çarşı’ya (Kapalı Çarşı) komşu olarak I. Mahmud tarafından 29 Muharrem 1162’de (19 Ocak 1749) temeli atılarak inşasına başlanmışsa da onun ölümü üzerine kardeşi III. Osman tarafından bitirilmiş ve açılışı 1 Rebîülevvel 1169’da (5 Aralık 1755) yapılmıştır. III. Osman camiye Nûr-ı Osmânî (Nuruosmaniye) adını vermekle görünüşte hânedanın ismini, gerçekte ise kendi adını ölümsüz kılmıştır. Kitâbede de kurucu olarak III. Osman’ın adı geçmektedir. Yerinde önceleri Hoca Sâdeddin Efendi’nin zevcesinin adını taşıyan Fatma Hanım Mescidi’nin bulunduğu Nuruosmaniye Camii ile etrafındaki ek yapılar, Târîh-i Câmi-i Şerîf-i Nûr-i Osmâniyye başlıklı bir risâle kaleme alan bina emini Ahmed Efendi’nin idaresinde Simeon (Simon) Kalfa tarafından yeni bir sanat akımına uygun biçimde inşa edilmiştir. Caminin müştemilâtı ile birlikte düzenlemesi klasik dönem selâtin külliyelerinden çok farklı olarak düşünülmüştür. R. Walsh, İstanbul hakkındaki kitabında bu camiyi yaptırmadan önce bânisinin Avrupa’ya bir mimar gönderdiğini, oradaki katedralleri incelettiğini, daha sonra caminin projelendirildiğini bildirirse

de bu iddianın doğruluğu tesbit edilememiştir.

Nuruosmaniye Külliyesi cami, hünkâr kasrı, medrese, kütüphane, türbe, sebil, çeşme, aşhane-imaret ve dükkânlardan meydana gelmiştir. Cami meyilli bir arazide kurulduğundan cami ile avlunun teşkil ettiği terasın altında bulunan ve belki de çarşı olarak düşünülmüş olan mahzen bugüne kadar hiç kullanılmamıştır. Cami, doğu ve batı yönünde yuvarlak kemerli iki kapısı bulunan dış avlunun kuzeybatı yönünde yer almıştır. Dış avludan merdivenlerle çıkılan revaklı avlu Türk sanatında ilk defa yarım yuvarlak biçimde yapılmıştır. Genel estetiği tamamlayan bir süs unsuru gibi düşünülen bu avlu kullanışsız ve sapa kalmıştır. Ortasında şadırvanı da olmadığı için abdest muslukları dış avluda caminin yan duvarlarında

bulunmaktadır.

Caminin kare biçimindeki harimi, ağırlığı dört büyük kemere dağılan 25,50 m. çapındaki tek ve büyük bir kubbe örter. Caminin inşa edildiği yıllarda İstanbul'da bulunan Fransız mimarı Le Roy bu kubbenin tuğlalarının örtülüş metodunu görmüş ve anlatmıştır. Mermer mihrap, dışarıya çıkıntı teşkil eden üstü yarım kubbe ile örtülmüş küçük bir mekân içindedir. Ayrıca mihrap duvarında iki köşede kıble duvarına bitişik iki küçük kanat bulunmaktadır. İkişer şerefeli iki kesme taş minare yivli gövdelere sahiptir. Aslında kurşun külâhlı olan bu minarelere XIX. yüzyılın sonlarında bugün görülen taş külâhlar yapılmıştır. Nuruosmaniye Camii'nde XVIII. yüzyıl içinde Türk sanatına sızan Avrupa'nın barok üslûbu kuvvetle kendini belli eder. O sırada inşa edilen başka eserlerde Türk mimari geleneklerinin az da olsa yaşamasına karşılık burada mekân şekli istisna edilecek olursa her şey tamamen barok sanatının izlerini taşır. Avlunun yarım yuvarlak biçimi, pencere ve kapıların kemer profilleri, büyük kapıların nişlerinin üst bölümleri ve içerideki süsleme Türk barok sanatı anlayışına göre yapılmıştır. Pencerelerdeki renkli camlı (revzen) alçı pencerelerin desenleri ve mermer mihrapla minber de barok motifleriyle tezyin edilmiştir. Camide Türk sanat geleneklerini sürdüren tek unsur, içeride ve dışarıda çeşitli yerlerde görülen devrin en iyi hattatları tarafından yazılmış kitâbeler ve yazılardır.

Nuruosmaniye Camii'nin doğu tarafında yan cepheleri pencereli, hünkâr kasrına çıkışı sağlayan büyük bir rampa bulunmaktadır. Yuvarlak kemerli bir kapıdan sonra başlayan rampalı yol üstte sola dönüp camiye bağlanarak mahfile ulaşmaktadır. Rampalı yolun sonundaki mekânlardan doğu yönündeki dükkânlar, batı yönündeki sütunlar üzerine oturtulmuştur. Medrese ile imaret dış avluda kıble istikametinde yer almaktadır. Kitâbeleri bunların 1755'te yapıldığını bildirir. Bunlarda da barok üslûbu daha az gösterişli olarak hâkimdir. Medrese kare planlı, revaklı avlu etrafında farklı boyutlarda on iki talebe odası ve bir dershaneden oluşmuştur. Odaların üstü kubbeli olan yapıda kuzeyde cephe ortasında kapı, kapının karşısında dershane yer almıştır. Vakfiyesinde yazı öğretimi şartı bulunan Nuruosmaniye Medresesi'nin meşk odasında Hattat Abdullah Zühdü ve Filibeli Ârif efendiler yıllarca hat meşketmişlerdir. Medresenin batısında yapıya bitişik olarak yer alan imarete de kuzeyde cephe ortasında yer alan

kapıdan geçilir. Dikdörtgen planlı avlunun güneyinde iki köşe hafif pahlanarak şekillenmiş olup birer kapı ile solda medreseye, sağda mutfak mekânına geçiş sağlanmıştır. Batıda ise ince uzun aşhane mekânı ile bunun kuzeyinde küçük servis mekânı vardır.

Caminin kuzeydoğu yönünde yer alan kütüphane, alt katı bodrum olan ve birkaç basamakla yükseltilmiş bulunan bir platform üzerinde inşa edilmiştir. Barok anlayışına uygun özgün bir plan arzeden yapının okuma salonunda dört serbest sütuna oturan orta kubbe, iki yönde düz dilimli yarım kubbe, bir yönde de tonozla genişlemiştir. Etrafı sütunlara oturan

kemerli bir diziyle ayrıca çevrelenerek ilginç bir iç mekân oluşturulmuştur. Batı yönünde yer alan kitapların konulduğu oda yuvarlak kemerli bir kapı ile oturma salonuna bağlanmaktadır. İki yanda mevcut pahlı iç köşelerden kütüphaneye geçiş sağlanmaktadır (bk. NURUOSMANİYE KÜTÜPHANESİ).

Kütüphane ile hünkâr kasrı arasında yer alan türbe kare planlı olup üzeri kubbe ile örtülmüştür. Önünde yer alan üç birimli revak ortada kubbe, yanlarda aynalı tonoz örtüye sahiptir. İçeride II. Mustafa'nın zevcelerinden ve III. Osman'ın annesi Şehsuvar Vâlide Sultan yatmaktadır. Ayrıca türbe ile hünkâr kasrı arasındaki bölümde Hibetullah Sultan'dan başka II. Mahmud'un 1809-1824 yılları arasında ölen bir kızı ile dokuz oğlu gömülüdür. Büyük Çarşı'ya açılan avlu kapısının dışında bulunan sebille çeşme Türk barok sanatının güzel ve zarif örnekleridir. Bunların mermer işlemelerinde ve sebilin tunç şebekelerinde barok süsleme motifleri çok bilinçli şekilde kullanılmıştır. Yıllardır saçağı kaldırılmış olduğundan sebil gerçek güzelliğini belli edemez durumdadır. Taşları oldukça yıpranmış olan çeşme ise çok haraptır. Külliyenin su ihtiyacı Halkalı sularından Nuruosmaniye su yolu ile sağlanmaktaydı. Selâtin camileri arasında Nuruosmaniye Camii yepyeni bir mimari anlayışın örneği olarak şehre damgasını vurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 22-23; a.e.: İstanbul Camileri ve Diğer Dinî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 63-64; R. Walsh - Th. Allom, Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, London 1838, III, 12-13 (caminin avlusunu gösteren bir gravür); H. Saladin, Manuel d'art musulman, Paris 1907, s. 537, rs. 395; Târîh-i Câmi-i Şerîf-i Nûr-i Osmânî (TOEM ilâvesi), VII-XI/49-62 (1335-37); Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 94-96; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 41; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 77-78; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 188; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954, s. 27; a.mlf., Türk İslam Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul 1995, s. 135, 141-161; a.mlf., İstanbul Yazıları (haz. Gülçin İpek), İstanbul 1998, s. 151-156; a.mlf., "Nuruosmaniye Külliyesi", DBİst.A, VI, 100-103; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), II, 412-415, 747-752; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 111-112; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 64-65; Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 248; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 390-393; Eminönü Camileri (Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 154-156; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 382-387; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 215-219; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 667; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 68-69; Semra Ögel, "III. Mustafa Devri Yapılarında Yeni İfade Yolları ve Bir Değişim Başlangıcı Olarak Nuruosmaniye Camii", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, III, 1-10; a.mlf., "Nuruosmani Külliyesi Dekorundaki Sütunlar", Sanat Tarihi Defterleri, I, İstanbul 1996, s. 35-76; C. Gurlitt, İstanbul'un Mimari Sanatı (trc. Rezan Kızıltan), Ankara 1999, s. 88; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 106-107; Betül Bakır, Mimaride Rönesans ve Barok, Ankara 2003, s. 62; K. Pamukciyan, Zamanlar, Mekanlar, İnsanlar (haz. Osman Köker), İstanbul 2003, III, 152-155; A. Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", Syria, VIII, Paris 1926, s. 372; Ali Öngül, "Nuruosmaniye Kütüphanesi", MÜTAD, sy. 6 (1990), s. 141-150; a.mlf., "Tarih-i Cami-i Nuruosmani", VD, sy. 24 (1994),

s. 127-146; Aras Neftçi, “Nuruosmaniye Külliyesindeki Yazılar”, Sanat Tarihi Defterleri, I (1996), s. 7-34.

Semavi Eyice

NURUOSMANİYE KÜTÜPHANESİ

III. Osman'ın Nuruosmaniye Külliyesi'nde kurduğu kütüphane.

I. Mahmud, saltanatının son yıllarında İstanbul'da yaptırmaya başladığı külliyesinde büyük bir kütüphane kurmayı planladığından buraya konulacak koleksiyonun bazı kitaplarını da hazırlatmıştı. Fakat külliye tamamlanmadan 1754 yılında ölünce yerine geçen kardeşi III. Osman bu hayır eserini tamamlatarak kendi adına izâfeten Nûr-ı Osmânî adını koymuş, kütüphanesini de kendi ismiyle açmıştır. Hatta I. Mahmud'un vakfettiği kitapların üzerindeki vakıf kayıtlarını ve mühürleri kazıtarak kendi mührünü koydurmuştur (meselâ bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 622, 1134, 2697, 3873). 1169 Rebîülevveli başlarında (5 Aralık 1755) külliyenin camisinde gerçekleşen açılış dolayısıyla yapılan merasime padişah ve devlet adamlarıyla ulemâ katılmıştır.

III. Osman, Nuruosmaniye Kütüphanesi'ne koydurduğu kitaplarla Tanzimat'a kadar sayı bakımından geçilemeyen XVIII. yüzyılın en zengin kütüphanesini tesis etmiştir. Açılışında 5031 ciltlik bir koleksiyona sahip olan kütüphanede (Nuruosmaniye Ktp., Fihrist, nr. 4, vr. 161a) sonraki yıllarda yapılan sayımlarda bu sayının pek artmadığı görülmektedir (1299/1881-82 yılında 5103 adet). 1323 (1905) sayımında 152 kitabın kaybolduğu anlaşılmıştır. Bugün Nuruosmaniye koleksiyonunda III. Osman'a ait bölümde 4875 kitabın mevcut oluşu daha sonraki yıllarda da bazı kayıpların olduğunu göstermektedir. XX. yüzyılın başlarında Nuruosmaniye Kütüphanesi'ne nakledilen Bayram Paşa Medresesi Kütüphanesi'nde de seksen cilt kitap bulunmaktaydı. Muhtelif şahıslarca bağışlanan

doksan üç eserle birlikte kütüphane koleksiyonunda mevcut yazma eserlerin sayısı bugün 5048'e ulaşmıştır (Öngül, sy. 6 [1990], s. 148). Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde tarihi eski, sanat değeri yüksek birçok eser bulunmaktadır. Kütüphanede mevcut kıymetli eserlerden otuz dördü 1923 yılında Türk ve

İslâm Eserleri Müzesi’ne, ceylan derisi üzerine kûfî hatla yazılmış iki mushafla bir amme cüzü ise 1933 yılında Topkapı Sarayı Müzesi’ne gönderilmiştir (a.g.e., sy. 6 [1990], s. 148).

Kütüphanenin bir kütüphane nâzırı, altı müstahfız, altı hâfız-ı kütüb, üç bevvâb, bir ferrâş ve bir mücellitten oluşan geniş bir personel kadrosu vardı (VGMA, nr. 98, s. 10-12; TSMA, nr. D 3311, vr. 5b). Hâfız-ı kütüblerin günlük ücretleri 30-60 akçe arasındadır (VGMA, nr. 87, s. 9; nr. 98, s. 10-12; TSMA, nr. D 3311; nr. E 1767). Kadrosunda bulunan mücellit aynı zamanda kütüphane müzehhibi olarak da görevlendirilmişti ve her iki göreve karşılık günde 10 akçe ücret alıyordu (VGMA, nr. 98, s. 10-12; VGMA, Dolap nr. 49, s. 23). III. Osman, kütüphane personelinin tayininde yeni şartlar koymayıp ağabeyinin Ayasofya ve Fâtih kütüphaneleri için koyduğu şartlara uyulmasını istemiştir. Toderini’nin naklinden (De la littérature, II, 95-96) anlaşıldığına göre kütüphane vakfiyesinde yer alan hafız-ı kütüblerin nöbetleri konusundaki şartlara (VGMA, nr. 52, s. 46; VGMA, Dolap nr. 49, s. 21-22) riayet edilmekteydi.

Nuruosmaniye Kütüphanesi’nin baş hâfız-ı kütübü 1190 (1776) yılında öldüğünde vakıf şartlarına aykırı olarak dışarıya ödünç kitap verdiği ve terekesinden kütüphaneye ait bazı kitaplar çıktığı anlaşılınca kütüphane nâzırının nezâretinde yapılan yeni bir sayım sonucu hemen hemen hepsini ders kitaplarının oluşturduğu on dokuz eserin bulunmadığı tesbit edilmiştir. Ayrıca bu sayım sırasında kütüphanede padişahın mührüyle mühürlenmiş, fakat deftere kaydedilmemiş on beş kitapla on dört parça değerli levha bulunmuştur (Nuruosmaniye Ktp., Fihrist, nr. 6, vr. 206a). Kütüphanede vakfedenin şartlarına aykırı olan bu uygulama bir müddet daha devam etmiş olmalı ki vakfın nâzırı 1211 Zilhiccesinde (Haziran 1797) kütüphanenin birinci hâfız-ı kütübünü uyarmak için bir yazı göndermiştir (Nuruosmaniye Ktp., Defter, nr. 2, vr. 51b). 1236 Saferinde (Kasım 1820) “bir müddetten beri tahrir olunmadığından keyfiyeti nâma‘lûm olan” kütüphanenin sayımı yapılmış ve yeni katalogları düzenlenmiştir (Nuruosmaniye Ktp., Fihrist, nr. 3, vr. 1b). Kütüphanenin yazma katalogları yanında matbu bir katalogu da mevcuttur (Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde Mahfuz Kütüb-i Mevcûdenin Defteridir, İstanbul, ts.).

XX. yüzyılın başlarında, İstanbul’da bulunan küçük kütüphanelerin

koleksiyonlarını bir araya toplama ve ihtisas kütüphaneleri oluşturma kararı doğrultusunda bir faaliyet başlayınca bazı kütüphane binaları tamir edilmiş ve bunlardan her birinin farklı konularda kitapları ihtiva eden ihtisas kütüphaneleri haline getirilmesine çalışılmıştır. Bu planlamaya göre Râgıb Paşa Kütüphanesi edebiyata, Nuruosmaniye Kütüphanesi tarihe, Köprülü Kütüphanesi riyaziye ve tabiiyeye, Hekimoğlu Ali Paşa, Murad Molla, Fâtih kütüphaneleri tefsir, hadis ve fıkıh ve diğer şer'î ilimlere tahsis edilmiştir (İbnülemin Mahmud Kemal - Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], s. 238-239). Ne dereceye kadar gerçekleştirildiği bilinmeyen bu planlama hakkında Türk Yurdu dergisindeki bir haberden, İstanbul'daki yirmi bir kütüphaneden toplanan tarih ve coğrafyaya ait 4000 kadar eserin Nuruosmaniye Kütüphanesi'ne konulduğu anlaşılmaktadır. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Kütüphanesi ile Rüstem Paşa ve Mahmud Paşa kütüphaneleri gibi küçük koleksiyonlar da binalarının tamiri dolayısıyla belli sürelerde Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde koruma altına alınmıştır (BOA, MF. KTV, Dosya nr. 6, Evr. nr. 25, Dosya nr. 8, Evr. nr. 10).

Nuruosmaniye Kütüphanesi geleneksel Osmanlı kütüphane binaları özelliğine göre altta bir bodrum üzerine kurulmuş olup üstte okuma salonu ve kitap deposu bulunmaktadır. Kütüphanenin okuyuculara mahsus kapısı dışında padişahın kullanımı için bir kapısı daha vardır. Okuma salonundan girilen kitap deposunun kapısı üzerinde kütüphanenin açılış tarihini veren bir kitâbe mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MF. KTV, Dosya nr. 6, Evr. nr. 25; Dosya nr. 8, Evr. nr. 10; VGMA, nr. 52, s. 46; nr. 87, s. 9; nr. 98, s. 10-12; TSMA, nr. D 3311, vr. 5b; nr. E 1767; III. Osman'ın 1169/1755-56 Tarihli Nuruosmaniye Külliyesi Vakfiyesi, VGMA, Dolap nr. 49, s. 12-24; TSMK, Hazine, nr. 1811; Nuruosmaniye Ktp., Fihrist, nr. 3, vr. 1b; Fihrist, nr. 4, vr. 161a; Fihrist, nr. 6, vr. 205b-206a; Nuruosmaniye Ktp., Defter, nr. 2, vr. 51b; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/A, s. 5-6; M. l'Abbe Toderini, De la littérature des turcs (trc. M. l'Abbe de Cournand), Paris 1789, II, 95-96; İbnülemin Mahmud

Kemal - Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 238-239; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, tür.yer.; Nimet Bayraktar - Mihin Lugal, Bibliography on Manuscript Libraries in Turkey and the Publications on the Manuscripts Located in these Libraries, İstanbul 1995, s. 38-39; TY, IX/94 (1331), s. 46-47 (neşri için bk. İsmail E. Erünsal, Kütüphanecilikle İlgili Osmanlıca Metinler ve Belgeler II, İstanbul 1990, s. 504-505); Esad Serezli, "Nuru Osmaniye Kütüphanesi (Bibliothèque de la mosquée de Nour-ou-Osmaniye)", TTOK Belleteni, sy. 76 (1948), s. 19-20; Ali Öngül, "Nuruosmaniye Kütüphanesi", MÜTAD, sy. 6 (1990), s. 141-149.

İsmail E. Erünsal

NÛRÜ'l-ÎZÂH

(نور الإيضاح)

Hanefî fakihi Şürünbülâlî'nin (ö. 1069/1659) temel ibadetleri konu edinen muhtasar eseri

(bk. ŞÜRÜNBÜLÂLÎ).

NUSAYB b. REBÂH

(نصيب بن رباح)

Ebû Mihcen Nusayb b. Rebâh (ö. 108/726)

Methiyeleriyle tanınan Arap şairi.

I. (VII.) yüzyılın ortalarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Doğum yeri, kabilesi, anne ve babasının kimliği hakkında nakledilen çelişkili rivayetler hayatının ilk dönemine dair sağlam bilgi edinilmesine imkân vermemektedir. Medine yakınındaki Vâdilkurâ'nın Veddân yöresinde ikamet eden Kinâne kabilesinin Benî Kâ'b b. Damre koluna mensup Râşid b. Abdüluzzâ'nın veya Kallâs b. Muhriz'in siyahî kölesi olup hayatının ilk yıllarında deve çobanlığı yaptığı, Nûbe (Sudan) asıllı anne ve babasının Kudâa kabilesinin köleleri arasında yer aldığı rivayet edilir. Önceleri adı Nasîb iken samimiyeti, dürüstlüğü, iffeti, dindarlığı, cömertliği, güzel şiirleri ve kimseyi hicvetmemesi sebebiyle çöl halkı arasında sevilen bir kimse olmuş, "Nasîb" yerine küçültme ismi "Nusayb" bir sevgi sözü olarak onun için söylenir olmuş ve zamanla ismi haline gelmiştir. Kendisi gibi siyahî bir köle ve aynı zamanda şair olan Yemâmeli Nusayb'ın künyesi (Ebü'l-Hacnâ) ile onun künyesi (Ebû Mihcen) zaman zaman birbiriyle karıştırıldığından Yemâmeli'ye Nusayb el-Asgar, diğerine Nusayb el-Ekber denilmiş, ayrıca Yemâmeli, Mehdî'nin mevlâsı (âzatlısı), diğeri ise Benî Mervân'ın (Abdülazîz b. Mervân) mevlâsı diye anılmak suretiyle ayırıma gidilmiştir. Kölelikten kurtulma şekliyle ilgili farklı rivayetler bulunan Nusayb bir rivayete göre şiir söylemeye başlayınca hürriyetine kavuşmak için efendisi ile bir bedel karşılığında sözleşme yapmış, kendilerini hicvetmesinden veya kadınları için gazel yazmasından çekinen kabile ileri gelenlerinin başvurusu üzerine efendisi onu satmak zorunda kalmış, Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân'a sunduğu methiyeyi çok beğenen vali kendisine 1000 dinar ödül verdiği gibi bütün aile fertlerini satın alıp hepsini âzat etmiştir. Bu sebeple Abdülazîz b. Mervân'ın mevlâsı ve Benî Mervân'ın mevlâsı diye anılmıştır. Abdülazîz'in Hulvân'daki sarayında bir süre kalan Nusayb hayatının çoğunu geçirdiği Medine'ye gitmiş, bir şükran

ve minnet borcu olarak yaptığı ziyaretlerden her yıl ihsanlarla dönmüş, valinin 86 (705) yılındaki veba salgınında ölümü üzerine onun için mersiyeler yazmıştır (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, I, 360-362). Emevî halife ve valilerine methiyeler sunmak üzere zaman zaman Dımaşk'a giden Nusayb tercih edilen görüşe göre 108 (726) yılında orada vefat etmiştir. Kendisi gibi siyahî kızlarının bulunduğu, onların mevâlî ile evlenmelerini istemediği, Araplar'ın da kızlarına tâlip olmadığı, bu sebeple Ebû Temmâm gibi şairlerin şiirlerinde istenmeyen, arzu edilmeyen ve ilgi görmeyen bir şey veya kimse hakkında "Nusayb'ın kızları" sözünün darbımesel haline geldiği kaydedilir.

Asıl şöhretini İshak el-Mevsılî'nin bazı beyit ve kıtalarını bestelemesi, onun ve Zübeyr b. Bekkâr'ın Aḫbâru Nuṣayb adıyla birer monografi yazmalarına borçlu olan Nusayb, gençlik döneminde söylediği ve platonik aşk duygularını dile getirdiği iffetli gazelleriyle şair Cemîl'in Uzrî ekolüne mensup olmuş, hayatının ilerleyen yıllarında şiirlerine konu olan Zeyneb bint Safvân el-Kiyâniyye ile evlenmesinin bu mensubiyete gölge düşürmediği kaydedilmiştir. Daha sonra gazeli bırakıp methiye ve mersiyeye yönelen Nusayb başta hâmisi Abdülazîz b. Mervân olmak üzere Halife Abdülmelik b. Mervân, Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülazîz, Hişâm b. Abdülmelik ve Bişr b. Mervân gibi Emevî halife ve valileriyle Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib ve İbn Ebû Atîk gibi Medine'nin soylularına methiye ve mersiyeler yazmıştır (İbn Abdürabbih, I, 317-318; II, 265; V, 292; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, I, 343, 364-365).

Şiirini Cerîr b. Atıyye ve Asmaî gibi otoritelerin beğendiği Nusayb Ferezdak, Cerîr, Ahvas ve Ömer b. Ebû Rebîa ile şiir yarışlarına katılmış, Zürrumme ve Kümeyt el-Esedî'ye karşı başarılı bulunmuş, fakat hiçbir zaman hiciv yazmaya yönelmemiştir. Nitekim kendisini renginden dolayı hicveden Küseyyir'e cevap vermemiş, rengi konusunda söylediklerinin doğru olduğunu ifade etmiştir. İslâmî dönem şairlerinin altıncı tabakasında yer alan Nusayb'ın kısa nesîb girişli methiyeleri genellikle beğenilirse de bunlar geleneksel çizgide bulunmuştur. Ancak onun nesîblerinde hüzünlü beyaz güvercin motifini dile getiren ilk şair olduğu kaydedilir. Şiirleri umumiyetle sosyal içerikli olan şair, toplumdaki ahlâkî çözülmelerle yapılan yanlışlıklar karşısında duyduğu üzüntüleri dile getirmiştir. Siyah rengi yüzünden ve ırkçı davranışlardan çok sıkıntı çekmiş, kendisi gibi

siyahî şairlere “ağribetü’l-Arab” (Araplar’ın kargaları) denilmiş, fakat bu sıkıntılar şair ruhunu kamçılamış, soyu ve rengiyle övündüğü, siyah-beyaz mukayeselerine yer verdiği birçok şiirine ilham kaynağı olmuştur. Onun bu tür fahriyeleri şuûbî izleri taşımaktadır. Hikemiyâta dair kıtaları ve recez vezninde şiirleri de mevcuttur.

Zencilerin savunucusu olan Câhiz, Faḫrü’s-Sûdân ʿale’l-bîdân’ında Nusayb’dan söz etmemiş, yalnız el-Beyân ve’t-tebyîn’i ile (I, 82-83, 216, 219; III, 225) Kitâbü’l-Ḥayevân’ında (I, 34; III, 206) bazı beyit ve kıtalarını kaydetmiştir. el-Eġānî’de yer alan haber ve şiirleri ayrı bir eser teşkil edecek hacimdedir. Bu kısmı Kerem el-Bustânî Ebü’l-Ferec el-İṣbahânî-Nuṣayb b. Rebâḥ adıyla açıklamalı olarak yayımlamıştır (Beyrut 1950). Ayrıca bazı şiirlerinin Mecnûn’a nisbet edildiği belirtilmektedir (bk. MECNÛN). Şiirleri ve hayatıyla ilgili ilk çalışmalar Rizzitano-Umberto tarafından gerçekleştirilmiştir (“La Poesia di Abū Miḥğan Nuṣayb b. Rabāḥ”, Actes du XXème congrès internationale des orientalistes, Roma 1938, s. 316-318; La Poesia di Abū Miḥğan Nuṣayb b. Rabāḥ, Roma 1940; “Abū Miḥğan Nuṣayb b. Rabāḥ”, RSO, XX [1943], s. 421-471; “Alcuni frammenti Poetici di Abū Mihğan Nuṣayb b. Rabāḥ”, a.g.e., XXII [1947], s. 23-35). Daha sonra da şu çalışmalar yapılmıştır: Şefîk Cebrî, Şâʿiru Benî Mervân Nuṣayb b. Rebâḥ (Kahire 1944); Hamed Abdullah el-Kādî, eş-Şâʿir Nuṣayb b. Rebâḥ: Ḥayâtühû ve şiʿruh (yüksek lisans tezi, 1368/1949, Ezher Üniversitesi), Süleyman Hasan Mahcûb, Nuṣayb b. Rebâḥ: Ḥayâtühû ve şiʿruh (Dımaşk 1958); Dâvûd Sellûm, Şiʿru Nuṣayb b. Rebâḥ Ebî Mihcen Mevlâ ʿAbdilʿazîz b. Mervân (Bağdat 1967); İbrâhim el-Müslim, Nuṣayb b. Rebâḥ (Riyad 1407/1987).

BİBLİYOGRAFYA

Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ, II, 648, 675, 676; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 34; III, 206; a.mlf., el-Beyân ve’t-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1975, I, 82-83, 216, 219; III, 225; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, s. 322-324; Müberred, el-Kâmil (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1999, I, 282, 283; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, I, 317-318; II,

86, 91, 131, 265; III, 458; V, 292, 299, 372; VI, 339; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, Mecâlisü’l-ʿulemâʾ (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 139-140; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, I, 324-377; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 132, 133, 170, 517; II, 766, 1014; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VII, 125-130; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 228-234; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 127, 266, 267; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 101-120, s. 490-491; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, IV, 197-201; Blachère, Târîḫu’l-edeb, s. 716-720; Sezgin, GAS, II, 410-411; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, I, 621-623; Ch. Pellat, “Nuṣayb al-Akbar b. Rabāḥ”, EI[2] (Fr.), VIII, 147-148.

M. Reşit Özbalıkçı

NUSAYBİN

Güneydoğu Anadolu bölgesinde Mardin iline bağlı ilçe merkezi.

Mardin-Midyat eşiği adı verilen dağlık kütleden (eski coğrafyacıların verdiği isimle Tur Abdin) inen Çağçağa suyunun (Eskiçağ'daki adı Mygdonios olan Çağçağa suyu Fırat'ın kolu olan Habur çayına Suriye topraklarında kavuşur) Türkiye sınırını terkettiği kesimde deniz seviyesinden 500 m. yüksekte düz bir alanda kurulmuştur. Şehrin adının Asurlular döneminde Nasibina şeklinde olduğu bilinmektedir. Büyük bir ihtimalle Sâmî diline ait olan bu isim eski sikkeler üzerinde NE IBI şeklini korumuş olduğu gibi çeşitli kaynaklarda Nitibin, Nitibeni, Nizzibi, Nsepi, Nsebin, Nisibis, Nesebis vb. şekillerde geçer. Arap kaynaklarındaki Nasîbîn imlâsı Türkçe'de Nusaybin'e dönmüştür. Bazı yayınlarda, daha kuzeybatıda bulunan başka bir Nusaybin (Fırat nehri kenarında günümüz idarî taksimatında Şanlıurfa ili sınırları içinde Siverek ilçesine bağlı Nisibin / Azıklı köyü) ile burasının birbirine karıştırıldığı dikkati çeker. Bundan dolayı eski kaynaklarda bu ikincisi Nasîbînü'r-Rûm (Nasîbînü's-sagīr) adıyla anılarak Nusaybin'den ayırt edilmiştir.

Adına ilk defa Asur krallarından II. Adad Nirari döneminde (m.ö. 912-889) rastlanan Nusaybin, Basra körfezi üzerinden gelen yolların hiçbir doğal engelle karşılaşmadan ulaştığı, buradan itibaren ikiye ayrılıp Mezopotamya'yı Batı Anadolu'ya, Suriye limanlarına ve Diyarbakır havzasıyla Anadolu'nun başka noktalarına bağlayan bir mevkide yer alıyordu. Asur'un merkezi Ninevâ'yı Anadolu ticaret merkezlerine ulaştıran bu önemli ticaret yolu üzerinde konaklama merkezi olarak gelişme gösteren Nusaybin milâttan önce 852-715 yılları arasında Asurlular'a bağlı bir eyaletin merkeziydi. Milâttan önce 612'de Asurlular'ın Bâbilliler ve Medler'e karşı yaptıkları savaşlardan sonra Med, Bâbil ve ardından Pers egemenlikleri altında yaşadı. Milâttan önce 331'de Büyük İskender'in Anadolu'da Pers hâkimiyetine son vermesi üzerine Makedonyalılar'ın eline geçti. İskender'in kumandanlarından ve haleflerinden olan Selevkos buraya bir Makedon kolonisi yerleştirdi. Selevkoslar'ın daha sonraki krallarından IV. Antiochos zamanında (m.ö. 175-164) burada sikke darbedildi. Ardından

Partlar'ın eline geçen şehir Partlar'la Ermeniler ve Partlar'la Romalılar arasında birkaç defa el değiştirdi. Bu el değiştirmelerden biri Roma İmparatoru Traianus döneminde (98-117) imparatorun bizzat katıldığı seferler esnasında gerçekleşti. Fakat Nusaybin'in kesin olarak Roma topraklarına katılması 195 yılında oldu. Septimius Severus burasını Roma'nın yeni bir sınır eyaletinin merkezi yaptı (Septimia Nesibi Colonia Metropolis). Şehir ülkenin doğu sınırının güçlü bir askerî istihkâmı haline geldi. Ardından önemli bir Hıristiyanlık merkezi oldu (300'de piskoposluk, 410'da başpiskoposluk). 338, 346 ve 350 yıllarında Sâsânîler tarafından kuşatılan şehir 363'te zaptedildi ve halkının bir kısmı Âmid'e (Diyarbakır), bir kısmı da Nasîbînü's-sagīr'e göç etmek zorunda kaldı. 489'da Edessa'da (Urfa) bulunan Nestûrî metropolitliği Nusaybin'e nakledildi ve Nusaybin Nestûrîliğin merkezi olma özelliği kazandı.

Nusaybin'in İslâm topraklarına katılması, Hz. Ömer devrinde İyâz b. Ganm kumandasındaki seferler sonunda mukavemetsiz bir şekilde gerçekleşti (18 [639] veya 19 [640]). İslâm idaresi altında Nusaybin, el-Cezîre vilâyetinin Diyârırebîa âmilliğinin merkeziydi. Bu dönemde şehrin hayatındaki önemli olaylardan biri, 98'de (717) meydana gelen ve şehre zarar veren depremle 315'te (927) çevredeki başka yerlerle birlikte buraya da yönelen Karmatî akınlarıdır. Şehir 331'de (942) Bizanslılar'ın eline geçti, ancak ardından Hamdânîler'in idaresine girdi. 362'de (972) bir defa daha Bizans saldırısına uğradı. Hamdânîler'den sonra Mervânî ve Ukaylî egemenliğinde kalan Nusaybin'e XI. yüzyılın ortalarına doğru Türk akınları başladı. 435'te (1043) Tuğrul Bey burayı hasara uğrattı. Zaman zaman da Urfa Haçlı Kontluğu'nun tehdidinde kalan Nusaybin bu dönemlerde de önemli bir ticaret ve konaklama merkezi olma durumunu korudu.

514'te (1120) Artuklu Necmeddin İlgazi'nin, daha sonra Musul Atabegi İmâdüddin Zengî ve Eyyûbîler'den Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hâkimiyetinde kaldı. Bu dönemlerde Nusaybin'den söz eden Arap tarihçi ve coğrafyacıları zengin bahçeler arasında bulunan şehrin güzel evlerinden, görkemli hamamlarından ve günümüzde kalıntıları görülmeyen 6500 adım uzunluğundaki surlarından bahseder. Şehrin içinden geçen Hirmas suyu (günümüzdeki Çağçağa suyu) üzerindeki köprüden, hastahanesinden (Artuklu Veziri Cemâleddin'in yaptırdığı hastahane, Turan, s. 13), çeşitli okullar yanında akreplerinin çokluğu, sağlığa zararlı rutubeti gibi olumsuz

yanlarından da söz edilir. 1230 yılında ilk Moğol istilâsına uğrayan, yüzyılın ortalarında Hülâgû tarafından işgal edilen şehir ardından Akkoyunlu, Karakoyunlu ve Safevî hâkimiyetine girdi. Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran seferi sonunda girişilen Doğu Anadolu harekâtı sırasında muhtemelen İdrîs-i Bitlisî'nin bölgedeki faaliyetleri neticesinde 921 (1515) yılı sonlarında Osmanlı topraklarına katıldı.

XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı idarî teşkilâtında Diyarbekir beylerbeyiliği sınırları içinde bir nahiye merkezi olarak yer alan Nusaybin bu yüzyılın ortalarına doğru kaza merkezi, daha sonra sancak merkezi oldu. 927'de (1521) burada 114'ü müslüman, 98'i hıristiyan 212 hâne mevcuttu. 932'de (1526) bu sayı 183'ü müslüman, 151'i hıristiyan olmak üzere 334 hâneye yükseldi (toplam 1500 kişi). 947'de (1540) iki mahalleli bir yerleşme iken (Zeynelâbidin ve Doğan mahalleleri) 975'te (1567) mahalle sayısı yediye yükseldi, nüfusu da artış gösterdi. Bu yüzyılda Mardin sancağı sınırları içinde bulunan üç

kaleden biri Nusaybin'deydi. Nusaybin XVII. yüzyılın başlarında Diyarbekir eyaletine bağlı voyvodalık olarak yönetiliyordu. Nitekim bu yüzyılın ortalarında Evliya Çelebi, Nâsibîn-i Irâkeyn diye andığı şehre halkın Nîsibîn dediğini, ayrıca buraya Hamîd-i Nâsibîn adının da verildiğini, içinde muhafızların yer aldığı kalesinin düz yerde eskimiş surlarla çevrili olduğunu, içinde 700 ev bulunduğunu yazar (Seyahatnâme, IV, 331-332). Bugün izlerine rastlanmayan kalesinden XVIII. yüzyılda ancak birkaç taş kaldığını seyyah Niebuhr belirtir. 1830'larda Mısır isyanı sırasında inşa edilmiş olan kışladan da günümüze hiçbir iz kalmamıştır. Kışlanın adı günümüzde Nusaybin'in mahallelerinden birinin adında yaşamaktadır (Kışla mahallesi). XVI. yüzyılda 2000'e ulaşmayan şehrin nüfusu XIX. yüzyılın sonlarında 10.000 civarında idi.

Nusaybin XX. yüzyılın başlarında demiryoluna kavuşmuştur. I. Dünya Savaşı'nın ardından tamamlanabilen Haydarpaşa-Bağdat demiryolu 1917'de Nusaybin'e ulaşmıştı. Mütareke döneminde önce İngiliz, ardından Fransız kuvvetleri tarafından işgal edilen şehir 21 Ekim 1921'de imzalanan Ankara Muahedesi ile Türkiye'ye iade edildi. Mütareke yıllarında şehri etkileyen bir olay da Ali Batî isimli bir aşiret reisinin ayaklanarak (11 Mayıs 1919) Nusaybin'de hapishaneyi ve hükümet konağını ele

geçirmesidir. Üç ay kadar süren bu isyan 18 Ağustos 1919'da bastırılabildi.

Cumhuriyet dönemine Mardin vilâyeti içinde bir kaza merkezi olarak giren Nusaybin'in nüfusu ilk nüfus sayımında (1927) henüz 3000'i bulmuyordu (2851 nüfus). Ardından gerileyen nüfus (1935'te 1931) 1940'ta 2000'i (2074), 1955'te 3000'i (3161) aşmış, daha sonraki yıllarda nüfus artışı hızlanarak 1980'de 30.000'i geçmiş (30.981), 2000 yılındaki sayımda 74.110'a ulaşmıştır. Nusaybin'in eski mahalleleri demiryolu ile Türkiye-Suriye sınırı arasında kalmıştır. Arkeolojik buluntular ve az sayıda geleneksel mimariyi yansıtan evlerle sokaklar bu kesimdedir (Zeynelâbidîn Camii ve Mor Yâkub Kilisesi gibi eserler).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 251, 252, 256; İbn Cübeyr, Endülüsten Kutsal Topraklara (trc. İsmail Güler), İstanbul 2003, s. 175, 176; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 288, 289; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmet Ağırakça - Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XII, 463; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. Andreasyan), Ankara 1962, s. 181, 286; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IV, 331-332; J.-B. Tavernier, Tavernier Seyahatnamesi (trc. Teoman Tunçdoğan), İstanbul 2006, s. 203, 204, 205; G. A. Olivier, Voyage dans l'Empire Othoman, l'Egypte et la Perse, Paris 1804, II, 344-346; Helmuth von Moltke, Türkiye Mektupları (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 166, 174; Cuinet, II, 508, 509, 510; İbrahim Artuk, Artuk Oğulları Tarihi, İstanbul 1944, s. 29, 36, 70; M. Halil Yınanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 24, 41; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, s. 2, 9, 22, 24-25, 53, 112; L. Dillemann, Haute Mésopotamie Orientale et Pays Adjacents, Paris 1962, s. 65, 191, 297, 322; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, İstanbul 1969, s. 49, 58-59; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Güneydoğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu", Türkiye İktisat Tarihi Semineri (haz. Osman Okyar - Ünal Nalbantoğlu), Ankara 1975, s. 92, 97; a.mlf. - W.-D. Hütteroth, Land an der Grenze, Istanbul 1997, s. 61-64; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu

Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 140; a.mlf. - [B. Darkot], “Nasîbin”, İA, IX, 99-103; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “Naṣībīn”, EI² (Fr.), VII, 983-985; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 13, 98, 146, 177, 179, 181-182; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098’den 1118’e Kadar, İstanbul 1974, s. 102, 109, 148; a.mlf., “Ortaçağ’da Mardin”, Taşın Belleği Mardin (haz. Filiz Özdem), İstanbul 2005, s. 78, 79, 86, 87; Oktay Akşit, Roma İmparatorluk Tarihi (M.Ö. 27-M.S. 192), İstanbul 1976, s. 187; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 49, 201, 214, 219, 221; Utkan Kocatürk, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi: 1918-1938, Ankara 1983, s. 35-36; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil’de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000, s. 56, 59, 63, 73, 100, 105; Ahmet Mümtaz Maden, Olivier’ye Göre Anadolu: Birecik, Şanlıurfa, Mardin, Nusaybin (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 32-38; Suavi Aydın v.dğr., Mardin, İstanbul 2001, s. 10, 26, 44, 45; Nevin Soyukaya, “Nusaybin, Mazıdağı, Ömerli, Yeşilli”, Taşın Belleği Mardin, s. 265-282; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4580-4581.

Metin Tuncel

NUSAYRÎLİK

(النصيريّة)

Hz. Ali'ye ilâhlık isnat eden bâtınî bir fırka.

Bâtınî karakteri dolayısıyla ismi, tarihi ve inanç yapısı hakkında önemli bilgi eksiklikleri bulunan ve çelişkili görüşlere konu olan Nusayrîlik, mensuplarınca yayımlanan eserler ve akademik araştırmalar sayesinde bir dereceye kadar aydınlatılabilmiştir. Fırkanın Hz. Ali'nin hizmetçisi Nusayr'a yahut fırka mensuplarının yoğun olarak bulunduğu Lazkiye bölgesindeki Nusayriye dağlarına nisbetle bu ismi aldığı iddiası isabetli görünmemektedir. Zira Hz. Ali'nin bu adla anılan bir hizmetçisi olmadığı gibi söz konusu dağların eski dönemlerde bu şekilde isimlendirildiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Nusayrîlik ile Hıristiyanlık arasındaki bazı benzerlikleri öne çıkararak kelimenin "nasrânî"nin küçültmeli ismi olduğunu ileri süren görüş de İslâm coğrafyasındaki bazı grupları yitik hıristiyanlar olarak görme eğilimine sahip oryantalist bakış açısının ürünü niteliğinde değerlendirilmiştir (krş. İA, IX, 365; Hâşim Osman, Heli'l-ʿAleviyyûn Şîʿa?, s. 10-18). Büyük bir ihtimalle fırka adını kurucusu Ebû Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî'den (ö. 270/883) almıştır. Nitekim fırkanın kutsal metni Kitâbü'l-Mecmûʿun daha ilk bölümünde bu kişinin görüşleri nakledildiği gibi çeşitli bölümlerinde de Nusayrî ve Nemîrî nisbelerine yer verilmiştir (s. 400, 408). Ayrıca ilk dönem Şiî tarihçileri Sa'd b. Abdullah el-Kummî ve Nevbahtî, İbnü'n-Nusayr'ın görüşlerinden söz ederek taraftarlarının ona nisbetle Nemîriyye diye anıldığını kaydetmektedir (el-Maḳālat ve'l-fıraḳ, s. 100-101; Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 94). Eş'arî'nin de Râfıza içinde zikrettiği fırkayı Nemîriyye olarak anmasından (Maḳālât, I, 86) ilk dönemlerdeki yaygın isimlendirmenin Nemîriyye olduğu anlaşılmaktadır. Fırkayı bu adla ananların ilki veya ilklerinden biri Dürzî

âlimlerinden, er-Risâletü'd-dâmiġa fi'r-red ʿale'n-Nuṣayrî adlı eserin müellifi Hamza b. Ali'dir (ö. 411/1021'den sonra). Aynı asırda Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Nusayrîlik'ten bir fırka olarak bahsetmiş (Risâletü'l-ġufrân, s.

459), İbn Hazm da fırkayı bu adla anmıştır (el-Faṣl, IV, 188). Tarih boyunca bu isimle anılan fırka I. Dünya Savaşı'nın ardından bölgeyi ele geçiren Fransızlar'ın talebi, mensuplarının da uygun görmesiyle Alevî adıyla anılmaya başlanmıştır. Günümüzde bu adla bilinen fırka bazan diğer Alevî kesimlerinden ayrılması için Nusayrî Alevîliği, Arap Alevîliği, Suriye Alevîliği, Çukurova Alevîliği, Akdeniz Alevîliği, bazan da mahallî olarak Fellah (çiftçi) şeklinde zikredilmektedir.

Tarihçe. Nusayrîlik III. (IX.) yüzyılda muhtemelen Basra'da doğmuş, İsnâaşeriyye'nin onuncu imamı Ali el-Hâdî en-Nakī ile on birinci imam Hasan el-Askerî zamanında Kûfe ve Sâmerrâ'da yaşamış olan Muhammed b. Nusayr tarafından kurulmuştur. İbnü'n-Nusayr, Ali en-Nakī'nin ilâhlığını, kendisinin de onun peygamberi olduğunu iddia etmiş, tenâsühü benimsemiş, haramları helâl saymak gibi aşırı görüşler ileri sürmüştür (Nevbahtî, s. 94). Şiî kaynaklarında kaydedildiğine göre Hasan el-Askerî zamanında onun "bab"ı, on ikinci imam Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın gaybeti sırasında da onun sefiri olduğunu söylemiştir (Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 398).

Başta hulûl anlayışı olmak üzere İbnü'n-Nusayr hakkında verilen bilgiler Kitâbü'l-Mecmûʿun ilk bölümündeki bilgilerle (M. Ahmed el-Hatîb, s. 400-401) örtüşmektedir. Onun ölümünden sonra fırkanın başına Muhammed b. Cündeb (ö. III. yüzyılın son çeyreği), onun ardından Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cenân el-Cünbülânî geçmiştir. Cünbülânî, Irâk-ı Acem'in Cünbülâ şehrinde yaşadığı için Cünbülâniyye adıyla anılan bir tarikat kurmuş, böylece fırkaya tasavvufî bir boyut kazandırmıştır. Hareketin yayılması için bazı bölgelere seyahat eden Cünbülânî, Mısır'da bulunduğu sırada Ebû Abdullah Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî'yi etkileyerek tarikatına girmesini sağlamıştır. Cünbülânî'nin ölümü üzerine (287/900) hareketin başına geçen Hasîbî, İsmâiliyye ile birleşme teşebbüsünde bulunmuşsa da başaramamış, Şiî-Büveyhî hânedanları ile Hamdânîler'e yaklaşarak onların desteğini almıştır. Hareketin gerek dinî-mistik karakterinin geliştirilmesi gerekse yayılması için verdiği mücadele sonucunda fırkanın en önemli şahsiyetlerinden biri haline gelen ve bu sebeple "Şeyhüddin" diye anılan Hasîbî, Şiî biyografi kaynaklarında genellikle "yalancı, lânete uğramış, itikadı bozuk, fikirlerine itibar edilmemesi gereken kimse" gibi ifadelerle eleştirilmiştir (meselâ bk.

Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 490-491). Onun 346 (957) veya 358 (969) yılında Halep'te ölümünün ardından biri Bağdat'ta Seyyid Ali el-Cisrî, diğeri Halep'te Muhammed b. Ali el-Cillî'nin temsil ettiği iki hareket ortaya çıkmış, bunların ilki Hülâgû'nun saldırılarından sonra yıkılmış, ikincisi ise Cillî'den sonra başa geçen Ebû Saîd Meymûn b. Kāsım et-Taberânî döneminde Lazkiye'ye taşınmıştır (M. Emîn Gālib et-Tavîl, s. 259). Taberânî burada Ebû Ya'kūb İshak b. Muhammed el-Ahmer'e nisbet edilen ve nübüvvette Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'le ortak olduğunu söyleyen İshâkīler'le giriştiği mücadeleyi kazanmış, başta mahallî hânedan Tenûhîler olmak üzere dağlık bölgede yaşayan grupların kendisine katılmasını sağlamıştır. Onun 426 (1034) yılında ölümünden sonra aralarında Muhammed b. Hasan Müntecibüddin, Ebü'l-Feth Muhammed b. İsmetüddevle, Ahmed b. Câbir el-Gassânî ve Hasan el-Acrûd el-Aynî'nin de bulunduğu kimseler topluma rehberlik etmiştir. Fırka, Muhammed b. Yûnus el-Kilâzî zamanında (ö. 1011/ 1602) Kitâbü'l-Mecmûʿda yer alıp Hz. Muhammed ile Hz. Ali'den bahseden bazı ibarelerin yorumu konusunda ikiye ayrılmıştır. Ana yapı fırkanın IX. (XV.) yüzyıldaki reislerinden Ali el-Haydarî'ye nisbetle Haydariyye (Gaybiyye, Şemsiyye) diye anılmış, sayıca daha az olan kesim ise İbn Yûnus el-Kilâz'a nisbetle Kilâziyye (Kameriyye) adını almıştır.

Irak'ta kurulmasına rağmen V. (XI.) yüzyılın ortalarından itibaren daha çok Suriye ile Adana-Mersin yöresinde tutunabilmiş olan fırka, kabileler arası mücadeleler yanında ve bölgedeki siyasî dalgalanmalara paralel olarak varlığını sürdürmüştür. Söz konusu bölgeler XI. yüzyılın sonları ile XII. yüzyılın başlarında Haçlı seferlerine mâruz kaldığında halk göçler, ekonomik sıkıntılar ve sefaletlerle dolu bir hayat geçirmiştir. Muhammed el-Hatîb'in gelenekteki bazı ortak noktalardan yola çıkarak bu seferlerde Nusayrîler'in Haçlılar'a yardım ettiğini kaydetmesine mukabil (el-Ḥarekâtü'l-bâṭıniyye, s. 331-333) Nusayrî tarihçisi Muhammed et-Tavîl toplumun Haçlılar'a karşı büyük mücadeleler verdiğini, Haçlı seferlerinin Nusayrîler'in yaşadığı en büyük felâketlerden biri olduğunu belirtir (Târîḫu'l-ʿAleviyyîn, s. 341-349).

Lazkiye ve çevresinin Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Haçlılar'dan kurtarılmasının (584/1188) ardından bölge Eyyûbîler'in hâkimiyetine girmiştir. Bu dönemin sonunda İsmâilîler ve diğer muhalif gruplarla

mücadeleye girişen fırka, Sincar dağlarından gelen Emîr Mekzûn es-Sincârî'nin 622 (1225) yılında muhalifleri yenilgiye uğratıp bölgeyi ele geçirmesiyle belirli bir rahatlığa kavuşmuştur. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden faydalanan ve şiirlerinde derin tasavvufî duyuşları seslendiren Sincârî, Nusayrîliğin en büyük şahsiyetlerinden biri kabul edilmektedir (a.g.e., s. 361-364; Öz, s. 184). Memlükler döneminde Nusayrîler'in yaşadığı Cebeliensâriye'nin güneyindeki kaleleri İsmâilîler'den alan Sultan Baybars, halkın yaygın İslâmî anlayışa mensup zümrelere katılması için teşebbüslerde bulunmuş, Bâtınîler'e karşı sert tutumuyla tanınan Sultan Kalavun döneminde (1279-1290) fırkaya girmek yasaklanmış, mensuplarının bulunduğu yerlere cami yapma mecburiyeti getirilmiş, ancak fazla bir zaman geçmeden camiler tamamen âtıl kalmıştır (Öz, s. 184-185).

Mercidâbık Savaşı (922/1516) sonrasında Nusayrîler Osmanlı idaresine girmiş, uzun süre Halep'te mahallî şeyhlerin denetiminde serbest bir hayat yaşamıştır. Mısırlı İbrâhim Paşa'nın Osmanlı yönetimine karşı giriştiği harekâtta (1839) büyük kayıplar vermelerine rağmen devlete sadık kalan toplum, modernleşme sürecine giren Osmanlı yönetimince siyasî teşkilâtlarının kaldırılması üzerine ayaklanmış, bu isyan Tâhir Paşa tarafından bastırılmıştır (1854). II. Abdülhamid zamanında müslüman kitle arasında kabul edilerek mecburi askerliğe tâbi tutulan Nusayrîler'e bölgedeki hıristiyan misyonerlerinin propagandalarına karşı tedbir talepleri dikkate alınarak destek vaadinde bulunulmuş (arşiv malzemeleri için bk. Ortaylı, s. 41), belli yerleşim merkezlerine camiler inşa edilip imamlar tayin edilmiştir. Ancak bu tedbirler sınırlı oranda kabul görmüş, I. Dünya Savaşı'nın ardından bölgenin önce İngilizler, daha sonra Fransızlar tarafından işgal edilmesiyle tamamen etkisini yitirmiştir (Öz, s. 185). Savaşın akabinde Fransızlar'la Suriyeli yetkililer arasında gerçekleşen görüşmelerin ardından 1920'de "Alevî toprağı" adı altında idarî bir birim kurulmuş, bu isim 1922'de Alevîler Devleti olarak değiştirilmiştir. 1936'da burası Suriye Devleti'nin bir vilâyeti kabul edilmiş, 1939'da Fransa Lazkiye bölgesine müstakil bir statü vermiş, 1942 yılında Lazkiye

idaresi Suriye'ye katılmıştır (Hâşim Osman, Târîḫu'ş-Şîʿa, s. 119-121).

Tarih boyunca aile, soy, aşiret ve daha büyük aşiretler (Hayyâtiyye, Kelbiyye, Mehâlibe, Haddâdîn) şeklinde ve kapalı bir hayat yaşayan

Nusayrîler, Suriye ve Türkiye'de millî devlete adapte olmakta zorluk çekmemiştir. Ancak modern hayat karşısında diğer bâtınî topluluklarda olduğu gibi özellikle şehirlerde geleneğe bağlılık ciddi derecede zayıflamış, ayrıca yaygın İslâmî anlayışa yahut İsnâaşeriyye Şiîliği'ne belli ölçüde de olsa yaklaşanlar görülmüştür. Günümüzde Nusayrîler yaşadıkları üç ülkeden biri olan Suriye'de Lazkiye ve Cebeliensâriye bölgesi başta olmak üzere çeşitli yerlerde % 8-12 arasında tahmin edilen bir nüfus oranına sahiptir (Mason, s. 96-97). Türkiye'de Hatay, İskenderun, kısmen Adana ve Mersin'de (Aslan, s. 197-199); Lübnan'da ise daha çok kuzey kesimlerinde küçük bir grup olarak (Olsson, s. 216) yaşamaktadır.

İnanç Esasları. Nusayrîlik diğer bâtınî gruplar gibi İslâm'la birlikte, başta Sâbiîlik olmak üzere doğup geliştiği bölgelerdeki eski inanç ve anlayışların iç içe geçtiği bağdaştırmacı bir inanç yapısına sahiptir. Ayrıntıları çok iyi bilinmeyen bu inançlar III. (IX.) yüzyılda İbnü'n-Nusayr tarafından iptidaî biçimde ortaya konulmuş, aynı asırda İbn Cündeb tarafından sürdürülmüş, Cünbülânî tarafından tasavvufî karakter katılarak zenginleştirilmiş, Hasîbî ise devraldığı mirası gözden geçirerek inanç, ibadet ve uygulamaları tesbit etmiş ve yazılı hale getirmiştir. Cillî muhtemelen sınırlı katkı sağlamış, nihayet V. (XI.) yüzyılda Meymûn et-Taberânî'nin tasarrufuyla inanç esasları son şeklini almıştır. Kutsal saydıkları kitaplarında, "Allah katında din İslâm'dır" âyetine yer veren (Kitâbü'l-Mecmûʿ, s. 407) ve kendilerini müslüman olarak tanımlayan Nusayrîler, Kur'an'a saygı göstermekle birlikte inanç ve ibadet anlayışlarını geleneğe göre biçimlendirmiş, âyetleri bilinen dil ve yorum kurallarıyla bağdaşmayan biçimde te'vil etmiştir.

a) Ulûhiyyet. Fırkanın ana kitabı Hasîbî tarafından kaleme alındığı bilinen ve on altı "sûre"den meydana gelen Kitâbü'l-Mecmûʿdur. Eserin "Şehâdet" adını taşıyan on birinci sûresinde yer alan şu ifade fırkaya ait din anlayışının mahiyetini ve temel özelliğini göstermektedir: "Ben Nusayrî dininden, Cündübî görüşünden, Cünbülânî tarikatından, Hasîbî mezhebinden, Cillî görüşünden, Meymûnî fıkhından olduğuma şehâdet ederim" (s. 408). Aynı sûrede geçen (s. 407) "Ben şehâdet ederim ki Ali b. Ebû Tâlib'den başka ilâh, Muhammed Mahmûd'dan başka hicâb, Selmân-ı Fârisî'den başka bab yoktur" biçimindeki şehâdet de fırkanın temel inancını özetlemektedir. Burada Ali "ayn", Muhammed "mîm", Selmân "sîn" ile simgelenmektedir. Beşinci sûre olan "el-Aynü'l-Aleviyye" bu üç sırra tahsis

edilmiştir (s. 407). Hz. Ali'nin ilâh kabul edilmesi beşerin ilâh yerine konulmasından çok, aşkın bir ilâhın beşere hulûl etmesi anlamına gelir. Nusayrîliğe göre Tanrı daha önce altı defa beşer olarak tezahür etmiş, yedincisi Hz. Muhammed döneminde Hz. Ali'de gerçekleşmiştir. "Yedi devir" olarak tanımlanan bu devirler Âdem, Nûh, Ya'kūb, Mûsâ, Süleyman, Îsâ ve Hz. Muhammed dönemleri olup bu devirlerde sırasıyla Hâbil, Şît, Yûsuf, Yûşa', Âsaf, Bâtıra (Petrus) ve Ali isimleriyle hulûl vuku bulmuştur (Teᶜâlîmü'n-Nuṣayriyye, s. 475-476). Kitâbü'l-Mecmûᶜ, baştan sona kadar Allah'ın kendisinde hulûl ettiği bir şahsiyet olarak Ali'nin ilâhlığını dile getiren ifadelerle doludur. Ali'nin şehid edilip nâsûtî kalıptan çıkmasından sonra yerleştiği mekânla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Haydariyye'ye göre Ali göktedir, gök bir sembol olup "mâna"nın bulunduğu yerdir; o Muhammed'i temsil eden güneşte oturmaktadır. Kilâzîler'e göre ise ay Ali'nin makamı olup güneş Muhammed, gök Selmân'dır (Fığlalı, s. 183-184). Nusayrîlik, bâtınî ve bağdaştırmacı karakteri sebebiyle sistemleştirilmiş bir inanç listesi ortaya koyamamış olmakla birlikte gerek Kitâbü'l-Mecmûᶜda gerekse diğer otantik eserlerde yer alan ifadeler göz önünde bulundurularak yapılan araştırmalarda fırkanın melek, vahiy, peygamberlik, tenâsüh ve âhiret gibi alanlardaki inanç ve kabulleri tesbit edilebilmiştir.

b) Melek İnancı. Nusayrîliğe göre Allah'ın sayısı bilinemeyecek kadar meleği vardır. Arşın üstü âlemlerin rabbine aittir, arşı taşıyanlar da sekiz kutsal melektir. Melekler parlak, halis ipekten yapılmış yeşil elbiseler giyen nûrânî varlıklardır. Ayrıca vaktiyle melek olan ve her biri bir gök mertebesini temsil eden "beş yetim" vardır. Meselâ Zuhal yıldızı melek olarak Mîkâil'dir, bunun yeryüzündeki karşılığı beş yetimin ilki olan Mikdâd b. Esved'dir. Hz. Ali'nin çocukları Hasan ve Hüseyin gerçekte birer melekten başka bir şey değildir (krş. Sinanoğlu, s. 46-50).

c) Vahiy. Tanrı peygamberlere seslenerek onlara yazılı mesajlarını bildirmiştir. Bu bağlamda Nusayrîler Dâvûd'a Zebûr'un, Mûsâ'ya Tevrat'ın, Îsâ'ya İncil'in ve Hz. Muhammed'e Kur'an'ın verildiğini kabul ederler (krş. İA, IX, 366-367). Kur'ân-ı Kerîm'e büyük saygı gösteren, Kitâbü'l-Mecmûᶜda bazı sûre ve âyetlerden iktibasta bulunan, ibadetlerinde bazı sûreleri okuyan Nusayrîler Kur'an'ın bâtınî mânalarının bulunduğunu, kendilerinin bu mânalara vâkıf olduğunu ifade ederler.

d) Peygamber. Nusayrîlik'te peygamberler Tanrı'nın nâsûtî kalıba girdiği bedenler yahut bu bedenleri haber veren kimselerdir. Bunlar esas itibariyle nurdan olup semadan cesetsiz olarak iner, daha sonra bir bedene bürünürler. Gerçeklikleri açısından yemez, içmez, eşleriyle fizikî beraberlik kurmazlar. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar 100.000 peygamber gelmiş olup Hz. Muhammed bunların hepsinin temsilcisidir (krş. Süleyman Efendi, s. 24-25; Sinanoğlu, s. 52-53).

e) Tenâsüh ve Âhiret. Nusayrî sisteminde belirleyici inançlardan biri tenâsühtür. Fırkaya göre ruh ölümle birlikte bedenden ayrılınca başka bir bedene girerek yeniden dünyaya gelir. Bu yeni beden ölen kişinin önceki inanç ve yaşayışına göre değişir. Nusayrî bir mümin, sırları bilerek ve onların gerektirdiği biçimde hayat sürdüğü takdirde yedi değişim geçirip yıldızlar arasında yerini alır. İnkârı ve kötülüğü seçenler fıtratlarına göre köpek, deve, katır, koyun şeklinde doğarlar; çok çirkin davranış sergileyenler ise necis hayvanların yahut birtakım haşerelerin bedenlerine girerler. Kâfirler için hayvan olarak dünyaya gelme devirler boyu devam eder, sonunda Mehdî el-Muntazar ortaya çıkınca bunları insan şekline döndürüp öldürür (krş. Sehîr M. Ali el-Fîl, s. 76-84; Öz, s. 190). Bu inançları sebebiyle Nusayrî çevrelerinde çok sayıda yeniden doğuş öyküsüyle karşılaşılmakta, birçok insan önceki hayatından söz etmektedir. Âhiret tasavvurları oldukça müphem bir nitelik taşıyan Nusayrîler dualarında cennet ve cehennem inancına yer verirler. Ancak bu, yaygın İslâmî anlayışta ortaya konulan tablodan büyük ölçüde uzak bir nitelik taşır.

İbadetler. Nusayrîlik bâtınî ve bağdaştırmacı karakterine paralel olarak temel İslâmî ibadetleri te'vil edip ferdî ve toplu biçimde yerine getirilebilen kendine has ibadet anlayışı geliştirmiştir. Ferdî ibadetlerin başında "bâtınî namaz" adı verilen ibadet gelmektedir. Namaz Ali'ye açılan kalbin niyazı anlamında anlaşıldığından özel bir mekâna, camiye ihtiyaç duyulmadığı

gibi herhangi bir tarafa yönelme yahut özel bir duruş da söz konusu değildir. Namazın temel şartları beş seçkini (Hz. Muhammed, Fâtır-Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve Muhassin) zihninde tutmak, dua esnasında gülmemek ve konuşmamak, Abbâsî rengi olduğu için siyah takke giymemek, gizliliğe riayet etmek ve namazı, "Müminlerin emîri büyük ve yüce Ali, bize

merhamet et" diyerek bitirmektir. Bu namazın edası, Kur'ân-ı Kerîm'den Fâtiha, İhlâs ve diğer bazı kısa sûrelerle Kitâbü'l-Mecmûʿ daki sûreleri ve "kuddâs" adı verilen özel bazı duaları okumaktan ibarettir. Toplu olarak kılınan namaz ise büyük bir şeyhin ziyareti, bayramlar ve yola giriş merasimleri gibi vesilelerle yerine getirilir. Kadınların ve topluma kabul edilmemiş olanların alınmadığı bu ibadette ferdî yapılandan farklı olarak ezan okunur, kutsallığına inanılıp şeyhlerden başlanarak cemaatin her biri elde dolaşan kadehten bir yudum alır, bazı sûrelerin okunması sırasında secde edilir. Merasimin ilgili yerlerinde kuddâsü'l-buhûr, kuddâsü't-tîb, kuddâsü't-teberrî ve kuddâsü's-sîn gibi dualar okunur (meselâ teberrî duasında kendilerinin ilk üç halifeden uzak oldukları belirtilir) ve selâm verilerek ibadet tamamlanır (krş. Süleyman Efendi, s. 34-54; Keser, s. 116-122).

Namaz gibi İslâm'ın diğer temel ibadetlerinin de te'vil edildiği Nusayrîlik'te oruç Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın sessizliğini temsil eder ve diğer bâtınî mezheplerdeki gibi "sırları başkalarından gizlemek" anlamına gelir. Zekât Selmân-ı Fârisî'yi temsil eder ve "dini öğrenip başkalarına nakletme" mânasındadır. Bununla birlikte fırkanın iç işleyişinde zekât çeşitli vesilelerle icra edilen merasimlerden sonra şeyhe verilen paradır. Kendine özgü davranışları ile fırkaca kutsal sayılan kişileri sembolize eden haccın bilinen ibadetle ilgisi yoktur (Sehîr M. Ali el-Fîl, s. 87-90; Fığlalı, s. 186).

Nusayrîlik'te bayramlar ibadetlerin önemli bir parçasını teşkil eder. Bu günler hem toplu ibadetlerin yerine getirildiği hem de en azından bazı bayramlarda dışa dönük olarak sosyal yardımlaşma ve dayanışmanın gerçekleştirildiği zamanlardır. Ramazan ve kurban bayramları ile Şiîler'e has kutsal günlerden başka temelini bazı eski dinî inançlardan alan bayramlar arasında Gadîr bayramı (18 Zilhicce, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imam tayin ettiğine inanılan gün), Firâş bayramı (29 Zilhicce, hicret esnasında Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in yatağında uyuduğu gece), Nevruz bayramı, Mihrican bayramı ve Îsâ'nın doğumu bayramı bunlardan bazılarıdır (M. Ahmed el-Hatîb, s. 410-416; Abdurrahman Bedevî, II, 463-470). Bayramlar genellikle Nusayrîler'in yaşadığı bölgelerdeki belli büyük ailelere tahsis edilerek başta kurban ve şeyhlere ödenen para olmak üzere masraflar onlar tarafından karşılandığı için bazı bölgelerde "bayram

sahipliği” adıyla bir çeşit kurum oluşmuştur (Keser, s. 123-128).

Vefat etmiş bir büyüğün kabri yahut rüyada uğradığına inanılan kutsal bir şahsın uğrak yeri beyaza boyanır, çok defa üstüne basit bir kubbe yapılır. Özel olarak okunması gereken duaların bulunmadığı ziyaretlerde genellikle buhur yakılıp buhur duası okunur, Fâtiha sûresi ve diğer bazı sûrelerle birlikte akla gelen dualar okunur ve dileklerde bulunulur (küçük bir yerleşim merkezi olan Samandağ’da başta Hızır Türbesi olmak üzere yirmiye yakın ziyaret yeri için bk. Say, s. 71-73). Bununla birlikte bilhassa son zamanlarda daha fazla olmak üzere gelenekle bağını tamamen koparmaksızın gerek inançlarını gerekse ibadetlerini yaygın İslâmî anlayışa göre düzenleyen kimseler de vardır. Böyleleri bu “zâhirî ibadetler”ini bölgede hâkim olan fıkıh mezheplerine göre yerine getirmektedir.

Dinî Hiyerarşi ve Fırkaya Giriş. Nusayrîlik’te dinî hiyerarşi büyük şeyhlik, şeyhlik, nakiblik ve neciblikten oluşur. Soyu, ilmi, yaşayışı ve diğer üstünlükleriyle temayüz eden büyük şeyh geniş bir otoriteye sahip olup Hz. Ali’nin yeryüzündeki gölgesi diye kabul edilir, atalarının melek olduğuna inanılır. Şeyhlik babadan oğula intikal eder. Sayıları çok olan şeyhlerin görevleri toplumun dinî ihtiyaçlarını karşılamaktır. Şeyh adayı statüsünde bulunan nakibler dinî merasimlerin icrasında şeyhlere yardım ederek bir tür eğitim alırlar. Neciblik dinî bir dereceden çok toplantılarda şeyhe yardımcı olan, yaşlı yahut itibarlı kimselerin yerine getirdiği ara bir görevdir.

Nusayrîlik gizliliği benimseyen bir fırka olduğundan bütün öğretiler sır konumunda olup bunları başkalarına bildirmek ağır suçtur. Kadınlar fırkaya dahil edilmez. Erginlik çağına gelmiş erkek çocuk üç merhaleden geçerek fırkaya girer (M. Ahmed el-Hatîb, s. 373-384). Mahallinde yapılan alan çalışmalarında Kilâzîler’de en azından bazı bölgelerde fırkaya giriş merasiminin tek celseli bir törenle gerçekleştirildiği ifade edilmiştir. Giriş merasiminden sonra genç “din amcası”nın yanına gönderilir. Burada başta Kitâbü’l-Mecmûʿun ezberlenmesi olmak üzere diğer duaları öğrenir.

Literatür. On bir yüzyılı aşkın geçmişi içinde kapalı bir toplum olarak gelişen Nusayrîlik hakkında bizzat fırka mensubu müelliflerin klasik ve yeni dönemde kaleme aldıkları eserlerle modern dönemde yapılan çalışmalar şeklinde başlıca iki grup literatürden bahsedilebilir. Fırkanın

ikinci kurucusu sayılan Hasîbî ile birlikte başlayan telif çalışmaları genellikle içe dönük olarak hazırlanmıştır. Çoğu küçük risâlelerden meydana gelen bu kitapların yanında dinî duyguları ifade eden şiirlerle bazan divanlara da rastlanır. Bu kitaplar bazı istisnalar dışında XIX. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar ilim dünyasınca meçhul kalmış, Fransız şarkiyatçılarının bunları elde etmesiyle üzerinde çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Yakın dönemde Nusayrîlik'le ilgili ilk kitabın müellifi olan Rene Dussaud (Historie et Religion des Nosairis, Paris 1900) bu eserleri kullanıp bibliyografyada göstermiş, Louis Massignon listeyi genişleterek yayımlamıştır (Opera Minora, I, 640-649). Bunların başında Hasîbî'ye nisbet edilen Kitâbü'l-Mecmûʿ gelmektedir. Her Nusayrî'nin ezberlemesi gereken, temel inanç ve dua kitabı niteliği taşıyan eser, ilkin fırkadan ayrılıp Hıristiyanlığa geçen Adanalı (Âzenî) Süleyman Efendi'nin el-Bâkûre'sinde yer almış (s. 7-33), daha sonra E. Edward Salisbury eseri kısmî bir İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamış (JAOS, VIII [1864], s. 236-238) ve başka dillere de çevrilmiştir (Türkçe trc. Ahmet Turan, "Kitâbü'l-Mecmu'un Tercümesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8 [1996], s. 5-18). Hasîbî'nin Hz. Peygamber'i ve on iki imamı anlattığı el-Hidâyetü'l-kübrâ ile (Beyrut 1411/1991) el-Mâʾide ve divanını da zikretmek gerekir. Ebû Saîd et-Taberânî'nin Nusayrî bayramlarını anlattığı Mecmûʿu'l-aʿyâd, Muhammed b. Hasan Müntecibüddin'in el-Ḥayâtü'r-rûḥiyye ve Dîvân, Mekzûn es-Sincârî'nin Maʿrifetullāh (Lazkiye 1417/1996), Yûsuf b. Acûz el-Halebî'nin el-Münâẓara, Muhammed b. Yûnus el-Kilâzî'nin Dîvân ile Kitâbü't-Teʾyîd'i burada örnek olarak zikredilebilir. Abdurrahman Bedevî, Massignon'un çalışmaları ile diğer bazı çalışmaları kullanarak elli dolayında Nusayrî müellifinin 130'a yakın eserini kütüphane kayıtlarıyla birlikte vermektedir (Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, II, 427-440; ayrıca on kadar klasik eserin mikrofilmleri için bk. İSAM Ktp., Genel Yazmalar, nr. 131987).

Fırka mensuplarının yakın zamanlarda kaleme aldığı iki eser özel öneme sahiptir. Bunlardan ilki Süleyman Efendi'nin (Âzenî) el-Bâkûretü's-Süleymâniyye fî keşfi esrârı diyâneti'n-Nuṣayriyye'sidir. Nusayrîler'in içinden gelen ve fırkayı çok iyi bilen Süleyman Efendi'nin eseri bazı ahlâkî konularda şüphe uyandıran açıklamalara yer vermekle birlikte Kitâbü'l-Mecmûʿ ve tefsiri, Haydarî ve Kilâzîler'in farklı anlayışları, bayramlar, şeyhler, temel inançlar, çeşitli kuddâslar hakkında otantik bilgiler ihtiva

etmektedir (eksik bir Türkçe tercümesi için bk. Sinanoğlu, bibl.). İkinci eser Muhammed Emîn Gālib et-Tavîl'in Târîḫu'l-ʿAleviyyîn'idir (bk. bibl.). Tarih metodolojisinden uzak olarak kaleme alınan, kaynakların gösterilmediği eserde iddialı ve ispatlanamayan bilgiler yer almakla beraber fırkanın kabile yapısı, tarihî seyri hakkında önemli açıklamalar içermektedir (Türkçe tercümesi: Arap Alevilerinin Tarihi / Nusayriler, trc. İsmail Özdemir, İstanbul 2000).

Suriye'de ve Türkiye'de yaşayan Nusayrî müellifleri, belli ölçüde kendi toplumlarını zâhirî bilgilerle beslemek ve fırka ile ilgili soruları ortadan kaldırmak amacıyla son zamanlarda çok sayıda eser yazmışlardır. Suriye'den Abdurrahman el-Hayyir, Hâşim Osman, Türkiye'den Nasır Eskiocak, Mehmet Mollaoğlu ve Şerafettin Serin'in çalışmaları bunlardandır. Nusayrîliğin çoğunlukla İmâmiyye Şîası ile özdeşleştirildiği bu çalışmalarda tenâsüh anlayışının savunulması dışında fırkanın sır kabul ettiği hususlara yönelik hiçbir bilgi bulunmadığı gibi zaman zaman bunların aslı olmadığı şeklinde yanıltıcı açıklamalara da yer verilmektedir (örnekler için bk. Üzüm, sy. 4 [2000], s. 173-187).

Modern çalışmalara gelince, 1930'lara kadar Massignon, çoğu ilgili bölgelerdeki gözlemlere dayalı çalışmalar olan Rene Basset, Pauls Jacquot, Henri Lammens ve Jacquer Weulesse gibi müelliflerin eserlerini zikreder (İA, IX, 369). Daha sonraki dönemlerde başta bazı klasik risâlelerin neşri olmak üzere (meselâ bk. Meir M. Bar-Asher, Aryeh Kofsky, "The Nusayri Doctrine of Ali's Divinity and the Nusayri Trinity According to an Unpublished Treatise from the 7th/13th Century", Isl., 1995, s. 258-291) fırkanın tarihi, bölgedeki siyasal ve kültürel gelişmeler hakkında birçok çalışma yapılmıştır. R. Storthmann ("Seelenwanderung Bei Den Nusairi", Oriens, XII [1959], s. 89-114), Claude Cahen ("Note sur les origines de la communauté syrienne des nusayris", Revue des études islamiques, XXXVIII/2 [1970], s. 244-249) ve Kais M. Firro'nun ("The Alawis in Modern Syrie: From Nusayriya to Islam via Alawiya", Isl., LXXXII/1 [2005], s. 1-31) çalışmaları burada anılabilir. Nusayrilik hakkında Doğu dünyasında da kitap ve makale şeklinde önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan özellikle zikredilmesi gerekenler Abdurrahman Bedevî (Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, II, 425-506), Muhammed Ahmed el-Hatîb ile (el-Ḥarekâtü'l-bâṭıniyye, s. 319-429) Sehîr Muhammed Ali el-Fîl'in (en-

Nuṣayriyye, Kahire 1410/1990) yayınlarıdır.

Türkiye'de bu alanda yapılan ilk çalışmalar, Bahâ Said Bey'in Cumhuriyet'in başlarında diğer gruplarla birlikte Nusayrî zümreleriyle ilgili gerçekleştirdiği saha araştırmalarıdır ("Nusayrîler ve Mezheplerinin Sırları", Türk Yurdu [1927], s. 7-27). Bundan başka Ahmet Turan'ın Hatay bölgesindeki Nusayrîler'le ilgili doktora tezi (Les nusayris de Turqie dans la region d'Hatay, 1973), İlhan Keser'in (Nusayrilik, İstanbul 2002), Engin Sertel'in (Dinî ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler, Ankara 2005) ve Cahit Aslan'ın (Fellahlar'ın Sosyolojisi, Adana 2005) çalışmaları ile Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektaşîler ve Nusayrîler başlıklı sempozyumda (İstanbul 1999) sunulan bildiriler bilhassa zikredilmelidir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 100-101; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, Beyrut 1404/1984, s. 93-94; Eş'arî, Maḳālât (Abdülhamîd), I, 86; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Risâletü'l-ġufrân (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1397/1977, s. 459; İbn Hazm, el-Faṣl, IV, 188; Ebû Ca'fer et-Tûsî, Kitâbü'l-Ġaybe (nşr. İbâdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsıh), Kum 1411, s. 398-399; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Risâle fi'r-red ʿale'n-Nuṣayriyye, Kahire 1323; Süleyman Efendi, el-Bâkûretü's-Süleymâniyye, Beyrut 1863, s. 24-25, 34-54, 59-61; M. Emîn Gālib et-Tavîl, Târîḫu'l-ʿAleviyyîn, Beyrut, ts (Dârü'l-Endelüs), s. 259, 341-349, 361-364; L. Massignon, Opera Minora, Paris 1969, I, 640-649; a.mlf., "Nusayrîler", İA, IX, 365-370; Abdülhüseyin Mehdî el-Askerî, el-ʿAleviyyûn evi'n-Nuṣayriyye, [baskı yeri yok] 1400/1980, tür.yer.; Aʿyânü'ş-Şîʿa, V, 490-491; M. Ahmed el-Hatîb, el-Ḥarekâtü'l-bâṭıniyye fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Amman 1404/1984, s. 319-499; Kitâbü'l-Mecmûʿ (a.e. içinde), s. 400-410; Hâşim Osman, el-ʿAleviyyûn beyne'l-üsṭûre ve'l-ḥaḳîḳa, Beyrut 1985, tür.yer.; a.mlf., Heli'l-ʿAleviyyûn Şîʿa?, Beyrut 1414/1994, s. 10-18; a.mlf., Târîḫu'ş-Şîʿa, Beyrut 1414/1997, s. 119-121; a.mlf., Târîḫu'l-ʿAleviyyîn, Beyrut 1417/1997, tür.yer.; R. Scott Mason,

“The Society and Its Environment”, Syrie, Washington 1988, s. 96-97; Ahmed Abdülkādir eş-Şâzelî, Ḥarekâtü’l-ġulüv ve’t-teṭarruf fi’l-İslâm, Kahire, ts. (ed-Dârü’l-Mısriyye), s. 89-101; Mustafa eş-Şek‘a, İslâm bilâ meẕâhib, Kahire 1407/1987, s. 279-331; Sehîr M. Ali el-Fîl, en-Nuṣayriyye, Kahire 1410/1990, s. 46-93; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1993, II, 425-473; Teʿâlîmü’n-Nuṣayriyye (a.e. içinde), s. 474-487; Abdurrahman el-Hayyir, ʿAḳīdetünâ ve vâḳıʿatünâ, Dımaşk 1993, tür.yer.; D. Douwes, “Knowledge and Oppression; The Nuṣayriyya in the Late Ottoman Period”, La Shī‘a Nell’impero Ottomano, Roma 1993, s. 149-169; Abdülhamit Sinanoğlu, Nusayrilerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı, İstanbul 1997, s. 46-57; M. Aringberg-Laanatza, “Türkiye Alevileri-Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar”, Alevi Kimliği (ed. T. Olsson v.dğr., trc. Bilge Kurt Torun - Hayati Torun), İstanbul 1999, s. 195-214; T. Olsson, “Dağlıların ve Şehirlilerin İrfanı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi”, a.e., s. 215-237; İlber Ortaylı, “Alevîlik, Nusayrîlik ve Bâb-ı Âlî”, Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler Bektaşîler Nusayrîler (haz. İsmail Kurt - Seyid Ali Tüz), İstanbul 1999, s. 35-46; Mustafa Öz, “Nusayriyye”, a.e., s. 181-193; K. Firro, “Nusayrîliğin Milliyetçilik ve Millî Devlete Adaptasyonu”, a.e., s. 209-217; Bahâ Said Bey, Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri (haz. İsmail Görkem), Ankara 2000, s. 171-185; İnan Keser, Nusayrîler, İstanbul 2002, s. 116-122, 123-128; Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikādî İslâm Mezhepleri, İzmir 2004, s. 177-188; Şahiye Say, Dünden Bugüne Samandağ, İstanbul 2004, s. 71-73; Cahit Aslan, Fellahlar’ın Sosyolojisi, Adana 2005, s. 56-65, 197-199; E. J. Jurji, “The Alids of North Syria”, MW, XXIX (1999), s. 329-341; İlyas Üzüm, “Türkiye’de Alevî / Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım”, İslâm Araştırmaları, sy. 4, İstanbul 2000, s. 173-187; H. Halm, “Nuṣayriyya”, EI^{2} (İng.), VIII, 145-148.

İlyas Üzüm

NUSRETİYE CAMİİ

İstanbul'da Tophane'de II. Mahmud tarafından yaptırılan selâtin camii.

İstanbul'un Galata'yı çeviren surların kuzey tarafına açılan bir kapısının karşısında yer alan cami tarihî İstanbul'un sınırları dışında inşa edilen büyük ibadet yerlerinden biridir. Yeni askerî teşkilâta önem veren II. Mahmud camiyi askerî binalarla birlikte yaptırmıştır. Böylece diğer selâtin külliyelerindeki gibi çeşitli vakıf binalarla çevrili olmayıp yegâne müştemilâtı top dökümhanesinin önüne inşa edilen askerî yapılardan ibarettir. 24 Şubat 1823'teki büyük yangında yanan Top Arabacıları Kışlası ve Camii'nin yerinde yapılan Nusretiye Camii'nin inşasına Haziran 1823'te başlanmış, inşaat 8 Nisan 1826'da bitirilmiştir. Tarih kitâbesindeki İzzet adının kimi ifade ettiğinde tereddüt olmakla beraber Hadîkatü'l-cevâmi'in Ayvansarâyî Hüseyin Efendi'den sonra Satı Efendi tarafından ikmal edilen metninde bu husus şu şekilde belirtilmiştir: "Câmi-i şerif için nice

tarihler söylenilip lâkin İzzet Efendi'nin tarihi makbûl-i şâhâne olmakla Yesârîzâde hattıyla yazılmıştır". Caminin adı kitâbede Câmi-i Nusret diye gösterilirse de burası halk arasında daha çok Tophane Camii olarak tanınır. Nusret (zafer) adı, II. Mahmud'un yeniçeri teşkilâtını kaldırması münasebetiyle verilmiştir. Nusretiye Camii'nin mimarı, son devirde pek çok devlet binası yapan Balyan ailesinden Kirkor Amira kalfadır. Nusretiye Camii, eski külliyelerden farklı olarak komşusu olduğu Tophâne-i Âmire ve Tophane Kışlası ile bir manzume teşkil ediyordu.

Nusretiye Camii ilk yapıldığında etrafını pencereli yüksek bir avlu duvarının çevirdiği ve bu avluya büyük kapılardan geçildiği 1855'e doğru çekilen fotoğraflardan anlaşılır. Sultan Abdülaziz döneminde (1861-1876) caddenin düzenlenmesi sırasında bunlar şimdiki yerlerine kaldırılmış, avlu duvarı yıktırılarak yerine üzerinde dökme demir bir parmaklığın bulunduğu alçak bir duvar yapılmıştır. Bu duvar 1956'da kaldırılırken dökme demir parmaklıklar eserin orijinal parmaklıkları sanılarak buradan sökülmüş ve Sultan Mahmud Türbesi'nin yan duvarı üzerine takılmıştır. Caminin yakın tarihlerde fazla önemli olmayan bazı tamirler geçirdiği bilinir.

Yüksekçe bir platform üzerinde yer alan cami dikdörtgen planlı bir harime sahiptir. Dıştan dekoratif düzenlenmiş dört büyük kemer üzerine oturan ve pandantiflerle geçişi sağlanan kubbe yine dıştan bir dizi alemle çevrelenerek etkili bir görünüm kazanmış, köşelerde armudî formlu ağırlık kuleleri yer almıştır. Harim çapraz tonoz örtülü birimlerle kuzeye doğru genişletilmiştir. Dışta iki yan cephede çapraz tonozlarla örtülü sofalar (galeri) vardır. Daha önce yapılan Nuruosmaniye Camii'nde olduğu gibi kıble tarafında üzeri yarım kubbe ile örtülü olan, dışarıya taşkın beş kenarlı bir çıkıntı içine mihrap yerleştirilmiştir. Harim kubbe eteğindekilerle birlikte beş sıra pencere ile aydınlatılmıştır. Mihrap, minber ve vaaz kürsüsü mermer olup devrin karakteristik özelliklerini yansıtır. Üst sıra pencere çevreleriyle kemer içlerinde, pandantiflerde ve kubbe içinde kalem işi süslemeler mevcut olup bunlar 1990'lı yıllarda yenilenmiştir. Caminin içinde ve dışında çok zengin bir süsleme bulunmakla beraber bunların arasında Türk motiflerinden hiçbir şey yoktur. Caminin bütününde Avrupa'nın barok ve empire üslûplarının karma bir şekilde uygulandığı görülür. Türk geleneklerini yaşatan tek süsleme, hattat Mustafa Râkım ve Mehmed Hâşim ile Recâi Şâkir efendilerin eserleri olan yazılardır.

Kuzeyde iki yönde kıvrımlı merdivenlerle ulaşılan son cemaat yeri kare kesitli sütunlara oturan yuvarlak kemerli ve üç kubbelidir. Son cemaat yerinin iki yanında, son devir camilerinde görüldüğü üzere cuma selâmlığında padişahın kalması ve bazı kabulleri yapması için "kasr-ı hümâyun" inşa edilmiştir. Bu kasır yanlarda birer kanat halinde dışarı taşmakta ve mermer sütunlar üstüne oturmaktadır. Kürsü kısmından soğan biçiminde pabuçlarla yivli gövdeye geçen ikişer şerefeli çifte minarenin, inşaat henüz bitmeden bir ramazanda kurulan mahyanın denizden görünüşünü kubbe engellediğinden biraz daha yükseltildiği bilinir. Satı Efendi'nin yazdığına göre 14 Mayıs 1826 tarihinde minareler alt şerefeye kadar yıktırılıp yeniden inşa edilmiş, böylece cami aşırı derecede ince ve uzun minarelere sahip olmuştur. 1960'lara doğru minarelerden birinin petek kısmı tehlikeli bir biçimde eğrilmiş olduğundan bütünüyle sökülerek tekrar yapılmıştır.

Yapıda normal genişlikte bir avlu için yer olmadığından şadırvan sol tarafa konmuştur. Bunun geniş saçağının altında vaktiyle manzara resimlerinin

bulunduğu eski fotoğraflardan anlaşılmaktadır. Değişik üslûba sahip bu şadırvan külâhının tepesinde güneş ışınları biçiminde başka hiçbir şadırvanda olmayan bir alem bulunuyordu. 1855-1860 yıllarına doğru çekilen bir fotoğrafta görülen bu alem bugün yerinde yoktur.

Günümüzde caminin yan tarafında solda yer alan ve tarihleri yine

Yesârîzâde Mustafa İzzet'e ait olan sebille muvakkithânenin de aslında caddenin karşı tarafında kışla kapısı yanında bulunduğu eski fotoğraflarda görülmektedir. Barok üslûbunda kıvrımlı bir mimariye sahip olan sebille muvakkithâne şimdiki yerlerine sonradan taşınmıştır. Demir şebekelerin aslında altın yaldızla kaplandığı izlerden anlaşılmaktadır. Caminin mimarisi ve dış süslemesine uygun biçimde tam önüne II. Abdülhamid tarafından 1901'de İtalyan mimarı Raimondo d'Aronco'ya yaptırılan çeşme ise 1956'da yerinden sökülerek Maçka'da İstanbul Teknik Üniversitesi binasının karşısında kurulmuştur.

Cami dikey çizgilerin hâkim olduğu bir yapı olarak şehrin Boğaziçi'ne bağlandığı kesimde gösterişli bir eser hüviyetine sahiptir. Yabancı üslûpların bir örneği olmakla beraber İstanbul'u ve şehrin bu kıyısını alışılmamış dış çizgileriyle süslediği bir gerçektir. Şehrin 1956'dan sonraki gelişmesi sırasında karşısındaki tophane binalarının yıktırılması ve çevresine yapılan yeni binalar caminin dış görünüşü için zararlı sayılabilecek neticeler doğurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevami': İstanbul'un Câmileri ve Diğer Dinî-Sîvil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 461-463; R. Walsh - Th. Allom, Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor, London 1838, s. 75; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, s. 354-358; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 97-98; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 51; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 79-80; Doğan Kuban, Türk

Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954, s. 34; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 107; a.mlf., "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 67; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), II, 423-427; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, İstanbul 1965, II, 50; A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 248; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 29-33; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 430-435; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 417-418; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 667-670; Kazım Hacımeyliç, Yesârîzade Mustafa İzzet Efendi'nin İstanbul'daki Ketebeli Kitabeleri (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 22-24; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 160-163; Betül Bakır, Mimaride Rönesans ve Barok, Ankara 2003, s. 80-81; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Beyoğlu'ndaki Camiler", Geçmişten Günümüze Beyoğlu, İstanbul 2004, I, 353-354; Selçuk Mülayim, "Nusretiye'nin Açılışı", 60. Yaşına Sinan Genim'e Armağan, Makaleler, İstanbul 2005, s. 498-507; Yasemin Suner, "Nusretiye Camii", DBİst.A, VI, 105-107 (kışlanın ve caminin eski resimleri ve gravürleri için bk. Çelik Gülersoy, İstanbul II: Tophane, Fındıklı, Kabataş [baskı yeri ve tarihi yok]).

Semavi Eyice

NÛŞİREVÂN

(bk. ENÛŞİRVÂN).

NUTUK

(نطق)

Atatürk'ün Millî Mücadele ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla ilgili değerlendirmesini ihtiva eden söylevi.

Mustafa Kemal Atatürk'ün Cumhuriyet Halk Fırkası umumi reisi sıfatıyla fırkanın ikinci büyük kongresinin cereyan ettiği 15-20 Ekim 1927 tarihleri arasında toplam 36 saat 31 dakika süreyle okuduğu, daha sonra kitap haline getirilen büyük nutku Cumhuriyet tarihinin önemli kaynaklarının başında yer alır. 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkıştan itibaren 1926 yılı ortalarına kadar gelen zaman dilimini ihtiva eden nutkun müsveddeleri 36 × 22 cm. büyüklükte kâğıtlara yazılmış olarak 506 sayfa tutmaktadır. Büyük bölümü Ankara'da hazırlanmış, son kısmı ve tamamının okunarak düzeltilmesi Mustafa Kemal Paşa'nın 1927 Temmuzu başlarında geldiği İstanbul'da gerçekleştirilmiştir.

Nutkun gayesini bizzat Atatürk, "senelerden beri devam eden ef'al ve icraatımızın millete hesabını vermek" şeklindeki ifadeleriyle açıklamaktadır. Ayrıca nutkun öncelikle "inkılâbımızın anlaşılmasında tarihe medâr-ı suhûlet olma" maksadına yöneldiğini, bununla birlikte mâzi olmuş bir devrin hikâyesinde "millet için, gelecek nesiller için dikkat ve teyakkuzu davet edebilecek bazı noktaları tebârüz ettirmek" çabası içinde olduğunu da belirtir. Atatürk'ün bilhassa İstiklâl Harbi sırasında yaşananları bir bütün halinde millete aktarmak isteğini, bunu gelecek nesillere ve Cumhuriyet tarihine karşı yerine getirilmesi gereken bir vazife olarak gördüğünü daha Cumhuriyet'in ilânının ertesinde dile getirdiği bilinmektedir. Cumhuriyet gazetesi başyazarı Yunus Nadi'ye 7 Nisan 1924 tarihinde verdiği mülâkatta, "… İstanbul'u terkettiğim güne tekaddüm eden vaziyetleri ayrı bir safha olmak üzere o günden bugüne kadar cereyan eden vekâyiin mazbut ve mahfuz olan vesâikini tasnif etmek suretiyle hâtıratımı yazmak niyetindeyim. Bunu yapmayı nesl-i âtî için, Türk Cumhuriyeti tarihi için bir vazife telakki ediyorum" şeklindeki sözleri bu duruma işaret eder. Bununla birlikte nutkun verildiği tarih göz önüne alındığında siyasî

sebepler de söz konusu edilebilir. İstiklâl Harbi'ndeki silâh arkadaşlarıyla yolların ayrılması ve bunların önemli bir kısmının yer aldığı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması, ardından İzmir suikastının yarattığı gerilim, İstiklâl Mahkemesi yargı ve uygulamaları hakkındaki iç ve dış eleştirilerin verdiği rahatsızlık karşısında yapılanların izahı ve savunulması gereği de öne çıkarılmış olmalıdır.

Nutuk, Atatürk'ün yakın çevresinde bulunan şahsiyetlerin ifadelerinden anlaşıldığına göre bizzat Atatürk ve etrafındaki ekibin çalışmasıyla hazırlanmıştır. Atatürk'ün nutuk hazırlığına 1927 yılı başlarında giriştiği, ancak sıhhî bir rahatsızlık dolayısıyla ara verdiği ve İstanbul'da

tamamladığı bilinmektedir. İlgili malzemeyi özel dosyalarından, bakanlıkların 1920-1926 yılları arasındaki çalışma özetlerini ihtiva eden raporlardan oluşan çok sayıda belgeden kendisi ayırmış ve yazdırmıştır. Yazdırma işlemi kâtiplerden bazılarının bayılmasına yol açacak kadar uzun ve yoğun geçmiştir. Atatürk'ün kâtiplerin dinlendirilmesi için yazdırmaya ara verildiği zamanlarda da yazdırdıklarını okutup çevresindekilerle tartıştığı belirtilmektedir. Nitekim Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Atatürk'ün çevresindekileri de kendi görüşlerini söylemeye mecbur tuttuğunu ifade etmektedir. Her beş on sayfada bir bu mütalaaları dikkatle dinlediği, ileri sürülen görüşler doğrultusunda uzun emekler sonucu yazdırdıklarını bazan tamamen değiştirdiği belirtilmektedir.

Kongrede nutkun verilişi sırasında da tam bir ekip çalışması yapılmıştır. Bu aşamaya gelene kadar tekrar tekrar okunan nutukta Atatürk kelimelere gerçek anlamlarını verebilmek için yoğun bir çalışma sürdürmüştür. Başta Fethi Okyar ve Hikmet Bayur olmak üzere toplanan ekiple her gece bir sonraki gün okunacak kısım üzerinde çalışılmakta, metnin mümkün mertebe orijinal, dinleyicilerin kolayca anlayabileceği tarzda olmasına özen gösterilmekteydi. Böylece titiz bir şekilde hazırlanıp okunan nutkun muhtevası, 19 Mayıs 1919'dan 1926 yılı sonlarına kadar geçen süre zarfında Mustafa Kemal Paşa'nın olaylara ve şahıslara bakışını, değerlendirmelerini yansıtır. Ayrıca muhteva itibariyle yeni rejimin durumu, inkılâbın metodu, başlangıç ve gelişme safhaları, geçirdiği aşamalar, mâruz kaldığı tehlikeler ve sonuçları üzerinde durulmuştur. Ele alınan konular Atatürk'ün kendi siyasî anlayış ve düşünceleriyle şekillenmiş bir görünüş

arzetmektedir. Burada realist bakış açısı “millî siyaset” kavramıyla birlikte teşekkül etmiştir.

Nutuk’ta dönemin Türk toplumunda yaygın devlet anlayışı da en açık şekilde görülür. Devleti yönetme iddiasında olanlar bu halde iken halkın yaklaşımı nasıldı, gelişmeleri nasıl değerlendiriyordu sorularının nutuktaki karşılığı hem devrin sosyal anlayışının hem aydın-halk ilişkisinin ipuçlarını vermektedir. Türk insanı, asırların kökleştirdiği dinî ve an‘anevî bağlarla “ihanet”inden haberdar olmadığı padişah-halifeye bağlı olduğu gibi kendinden önce onun kurtuluşunu düşünmektedir ve onlarsız kurtuluşun mânasını anlamak yeteneğinde değildir. Milleti uzun yıllar savaştan savaşa sürüklemiş, son noktada memleketi düşman istilâsına mâruz bırakmış yöneticilerin durumundan habersiz, kendisi için iyi olan şeyi göremeyen bir milletin hâkimiyeti nasıl olacaktı? Bu aşamada onun aydın anlayışı ve Cumhuriyet’e giden yolu katetme formülünün devreye girdiği dikkati çeker: Lider halkı için, memleketi için yaşayacak, düşünecek, onun yetersiz kaldığı, yanlış davrandığı yerde onun için onun iyiliğini düşünecek ve gerekeni yapacaktır. Atatürk nutkunda bunun yolunu ve usulünü de gösterir. Nitekim inkılâbın metodunu anlatırken her şeyi en baştan bütün ayrıntısıyla, planlanan aşamaları ve hedefleriyle ilân etmenin doğru olmayacağını, zira halkın ulaşılması planlanan hedefin değerini idrak edecek durumda bulunmadığını, ayrıca ulaşılacak noktada menfaatlerinin zedeleneceğini gören çevrelerin buna engel olmaya çalışabileceklerini, dolayısıyla “tatbikatı birtakım safhalara ayırma ve vekāyi‘ ve hâdisattan istifade ederek milletin hissiyat ve efkârını ihzar eyleme ve kademe kademe yürüyerek hedefe vâsıl olmaya çalışma”nın en doğru yol olacağını söyler. Atatürk, “dokuz senelik mesaisinin tedkik olunduğunda ilk kararın çizdiği hattan ve teveccüh eylediği hedeften asla inhiraf eylememiş” olduğunun görüleceğini de belirtir. Bu tavır ve metoduna gerekçe olarak Atatürk içten mukavemet görme tehlikesini göstermektedir. Gerçekten meclisin açılması ile hedef hilâfet ve saltanatı kurtarmak olarak belirlenirken işin Cumhuriyet’i kurmaya doğru gittiğini görenler karşı tavır almışlardır. Hatta bu yol yakın mesai arkadaşları arasında zaman zaman “ictihâdatta, muâmelâtta, icraatta esaslı ve tâli birtakım ihtilâflar, iğbirarlar ve hatta iftirakların sebebi” olmuştur.

Her işin başında yalnız kendisini gösterdiği yolunda eleştirilere mâruz kalan

Atatürk, “Gerçi asıl olan millettir, hey’et-i içtimâiyyedir. Onun da irâde-i umûmiyyesi mecliste mütecellidir. Bu her yerde böyledir. Fakat fertler de vardır” diyerek meclisin memleket ve devlet işlerini fertlerle, şahıslarla yaptığına dikkat çeker. Devletin işlerini düzenleyen şahıs ve şahısların meydanda olduğunu kaydeden Atatürk, o şahıslardan biri olarak şahsen Hey’et-i Temsîliyye namına Türkiye Büyük Millet Meclisi ve hükümeti reisi, başkomutan ve cumhurbaşkanı sıfatları ile sorumlu olduğu dönemi kastederek hizmetlerini ortaya koymuştur.

Nutuk’ta Atatürk, Cumhuriyet’in ilânını takiben acele edildiği, zeminin hazır olmadığı, isim değişikliğinin Türkiye’ye bir şey kazandırmayacağı, bu şekliyle kendisinin tek adamlığa yöneldiği, padişahlara verilmeyen hakların cumhurbaşkanına verildiği yolundaki tenkitlerden de bahseder. Bu tenkidi yapanları “Cumhuriyet karşıtı, millet menfaatinin nerede olduğunu anlamayan, samimi olmayan kişiler” olarak şiddetle kınar. Saltanatın kaldırılması aşamasına kadar olan süreçte Millî Mücadele’de hizmetleri geçen, Atatürk’ün daha Anadolu’ya geçmeden önce fikir alışverişi yapıp ortak kararlar aldığı, ancak nutkunu verdiği sırada ilişkilerinin tamamen koptuğu Kâzım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy, Rauf Orbay gibi kişilere dair olaylardan bahsederken mecburiyet dışında isim zikretmemesi dikkat çeker. Çok milletli devletten millî devlete geçiş aşamasını yaşayan, altı asırlık devletten yeni bir yapıya, milletin iradesine dayanan bir sisteme geçişi gerçekleştiren Atatürk bunu şu mantıkla yaptığını ifade etmektedir: “Biz her vasıtadan yalnız ve ancak bir noktainazardan istifade ederiz. O noktainazar şudur: Türk milletini medenî cihanda lâyık olduğu mevkie is‘âd etmek ve Türkiye Cumhuriyeti’ni sarsılmaz temelleri üzerinde her gün daha ziyade takviye etmek ve bunun için de istibdat fikrini öldürmek”.

Nutuk için “Atatürkçü düşünce sisteminin temeli” olmaktan “Kemalist ihtilâlin klasik bir anlatımı”na ve “siyasî bir vesika”ya, "Türkler için bir iftihar destanlığı”ndan bir “hesaplaşma”, “1926’daki temizlik hareketini haklı çıkarma girişimi” olmaktan “yakın tarih müdafaanâmesi, bir iddia ve ithamnâme”liğe kadar çeşitli uçlarda değerlendirmeler yapılmıştır. Bu tanımlama ve değerlendirmelerin hemen hepsi belli gerekçelere dayanmakta ve belli bakış açılarını yansıtmaktadır. Nutuk’un dönemin bütün olaylarına değinen klasik bir tarih kitabı olmadığı gerçeğinin yanı sıra klasik mânada bir hâtırat olmadığı da açıktır. Nutuk’taki görüşler dış dünyanın da ilgisini

çekmiştir. İlk duyumlar İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na 30 Mart 1927 gibi erken bir tarihte ulaşmıştır. Türk İstiklâl Harbi esnasında Yunanistan'ı desteklemiş olan İngilizler kendilerine yönelik suçlamaları veya tavrı merakla bekliyorlardı. İngiltere'nin İstanbul büyükelçiliğinden gönderilen raporda Nutuk'un daha ziyade iç politikaya yönelik olduğuna dikkat çekilerek eğitici yönü ön plana çıkarılmıştır. İngiliz diplomatların Nutuk'u değerlendirirken Türkiye'nin özel şartlarının dikkate alınması gerektiğinin farkında oldukları anlaşılmaktadır. Avusturyalı diplomatlar da Nutuk'a dair değerlendirmelerde

bulunmuşlardır. Avusturya büyükelçisi 15 Kasım 1927'de başbakanı Seipel'e gönderdiği raporunda Nutuk'un ciddi siyasî gerekçeler dolayısıyla bir hâtıratta söylenebilecek pek çok şeyi dile getirmiş olduğuna dikkat çekmiştir. Avusturya basını ise "Yeni Türkiye Nasıl Gerçekleşti? Anadolu Devriminin Organizasyonu" başlığı ile okuyucularına Nutuk'u haber vermişti.

Nutuk, Atatürk üzerinde yapılacak incelemelerin 1919-1927 dönemi için olduğu kadar onun Türk inkılâbını, Cumhuriyet'i gerçekleştirirken izlediği metot için de temel kaynaktır. Nutuk'ta sözü geçen şahıslar hakkındaki hükümler için o günün ortamı göz önüne alınmalıdır. Tamamı ancak dönemin bütün bilgi ve belgeleri, şahsiyetlerin hâtıraları bir arada kullanılarak araştırmalara temel teşkil etmelidir.

Nutuk'un müsveddeleri ve ilgili bütün belgeler Atatürk'ün ölümünden sonra Ziraat Bankası kasalarında saklanmış ve daha sonra Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi'ne verilerek orada tasnif edilmiştir. Nutkun müsveddelerinde hemen her sayfada düzeltmeler, eklemeler, çıkarmalar vardır. Bunlar ya daha önce ya da konuşma ve tartışma esnasında yapılmıştır. Müsveddelerdeki yazılardan bir kısmı Atatürk'ündür, bazı sayfalar ise kendisi tarafından dikte ettirilmiştir. Bunlar Ankara'da yazılmıştır. Nutuk'un ilk baskıları üzerinde 1927 tarihi yer almakla birlikte basım ve ciltleme işlemleri 1928 yılı Temmuz ayı ortalarına kadar sürmüştür. İki parti halinde Ankara'da 100.000 adet basılan Nutuk'un ilk 2000 adedi lüks baskı olup kenarları altın yaldız çerçeveli şekilde 627 sayfadır. Her nüsha numaralandırılmıştır. Metinde zaman zaman konu değişikliği sırasında milletvekillerine hitap kelimelerinin ilk harfleri renkli

kare çerçeve içinde ve kûfî yazı karakterli olarak kullanılmıştır. Kitabın kâğıt süslemeleri İstanbul'da Ebüzziya, basımı Ahmed İhsan matbaalarında, harita ve krokiler Viyana'da bastırılmıştır. Atatürk, kitabın bütün gelirini basım ve yayımını da yapacak olan Türk Tayyare Cemiyeti'ne vermiştir. Normal baskılar 5, lüks baskılar 10-500 lira arasında fiyatlarla satılmıştır. Yeni harflerle ilk defa İstanbul'da 1934 yılında Devlet Matbaası'nda üç cilt halinde basılmıştır. I. cilt Samsun'a çıkışla başlayıp meclisin toplanması çağrısını içeren genelge ile bitmiş, II. cilt Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılmasıyla başlayıp 1926 yılı sonlarına kadar olan olaylarla tamamlanmıştır. III. cilt ise vesikalardan oluşmaktadır. İlk iki cildin sonunda basit birer indeks ve toplam on adet harita ve kroki yer almaktadır. Daha sonra Türk Devrim Tarihi Enstitüsü ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından çeşitli baskıları yapılmıştır. Sonraki yıllarda Nutuk'un orijinal dilinin anlaşılmasında zorluklar yaşanması üzerine birtakım sadeleştirme çabaları da olmuştur. Nutuk bu çerçevede ilk olarak 1963'te sadeleştirilmiştir. Türk Tarih Kurumu ise İsmail Arar, Uluğ İğdemir ve Sami N. Özerdim tarafından hazırlanan Osmanlıca'dan doğrudan Latin harflerine çeviri yanında Söylev başlığı ile ve günümüz Türkçe'sine uyarlanmış şekliyle birlikte 1981'de yayımlamıştır. İki cilt metin, vesikalar ve genel dizinden oluşan toplam dört ciltlik Nutuk sonraki yıllarda birkaç defa daha basılmıştır. Son yıllarda özel yayınevleri de Nutuk'un basılmasına yoğun ilgi göstermektedir.

Nutuk yurt dışında da büyük ilgi çekmiştir. Rusça dışındaki yabancı dillerde basılması işi Leipzig'deki K. F. Köhler Yayınevi'ne verilmiştir. Daha Nutuk'un yazılması tamamlanmadan yabancı dillerde de basılması hususunda harekete geçilmişse de İngilizce ve Fransızca baskıları ancak 1929 yılında yayımlanabilmiştir. Bu baskılarda tercümeyi kimin yaptığı belirtilmemiştir. Nutuk'un Almanca'ya çevirisi Fransızca çevirisi üzerinden Paul Roth tarafından yapılmış, tercümenin giriş bölümü ve ilâve dipnotlarını Kurt Koehler üstlenmiştir. Rusça'sı 1929-1934 yılları arasında dört cilt halinde "Yeni Türkiye'nin Yolu" adıyla basılmıştır. Nutuk'un İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusça tercümeleri Başbakanlık Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu ile Atatürk Araştırma Merkezi Başkanlığı'nca gözden geçirilerek yeniden yayımlanmıştır. Nutuk'un dünyadaki bütün yaygın dillerde neşri düşüncesiyle Farsça ve Kazakça tercümesinin yanı sıra Arapça, Yunanca, Çince, Kırgızca, İspanyolca ve

Japonca yayımları için de hazırlık yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kemal Atatürk, Nutuk, İstanbul 1963, I-II; Atatürk'le İlgili Arşiv Belgeleri, İstanbul 1981; Lise IV. Sınıf Tarih (Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti Yayını), İstanbul 1931; Ali Fuat Cebesoy, Millî Mücadele Hatıraları, İstanbul 1964, tür.yer.; a.mlf., Sınıf Arkadaşım Atatürk, İstanbul 1967, tür.yer.; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimizin Esasları, İstanbul 1968, tür.yer.; Falih Rıfkı Atay, Çankaya, İstanbul 1969, s. 550; İsmail Arar, "Büyük Nutuk'un Kapsamı, Niteliği, Amacı", Atatürk'ün Büyük Söylevinin 50. Yılı Semineri, Bildiriler ve Tartışmalar, Ankara 1980, s. 119-172; İsmet Giritli, "Nutuk'ta İç ve Dış Politika", a.e., s. 189-203; Afet İnan, "Atatürk'ün Büyük Nutuk'unun Müsveddeleri Üzerinde Arkadaşlarının Eleştirilerini Dinlemesi ve Gençliğe Seslenişi", a.e., s. 33-38; a.mlf., "M. Kemal Atatürk'ün Büyük Nutkunu Söylediğinin Ellinci Yılı", TDl., XXXVI/314 (1977), s. 362-367; E. J. Zürcher, Milli Mücadelede İttihatçılık (trc. Nüzhet Salihoğlu), İstanbul 1987, s. 301; a.mlf., "Siyaset Adamı Tarihçi Olunca: Atatürk'ün Nutuk'u Üzerine", Savaş, Devrim ve Uluslaşma (trc. Ergun Aydınoğlu), İstanbul 2005, s. 3-13; Bilâl N. Şimşir, Atatürk'ün Büyük Söylev'i Üzerine Belgeler, Ankara 1991; Taha Parla, Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları I: Atatürk'ün Nutuk'u, İstanbul 1991; Mete Tunçay, Türkiye'de Tek Parti İdaresinin Kuruluşu: 1923-1931, İstanbul 1992, s. 19; Rauf Orbay, Cehennem Değirmeni, İstanbul 1993, I-II, tür.yer.; D. Mehmet Doğan, Kemalizm, İstanbul 1992, s. 19; Cezmi Eraslan, "Türkiye Cumhuriyeti Tarihinin Kaynaklarından Biri Olarak Nutuk", Türk Tarihinin Kaynakları Semineri, Bildiriler, İstanbul 1997, s. 1-14; Hâkimiyeti Milliye, 16 Ekim 1927; Yusuf Akçura, "Nutuk", TTEM, yeni seri, I/1 (1929), s. 1-25; Cavit Orhan Tütengil, "Söylev'in Öğretisi", TDl., XXXVI/314 (1977), s. 367-374; Utkan Kocatürk, "Büyük Nutkun Basılışı Esnasında Atatürk Tarafından Yapılan İki Düzeltme", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, I/2, Ankara 1985, s. 609-614; "Nutuk", BTTD, sy. 52-70 (1989-90).

Cezmi Eraslan

NÜBÂHÎ

(النباهي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Muhammed en-Nübâhî el-Cüzâmî (ö. 792/1390'dan sonra)

Endülüslü fıkıh âlimi, edip ve tarihçi.

Benî Ahmer (Nasrîler) Emirliği döneminde Endülüs'ün güney sahil şehri Mâleka'da (Malaga) ilim ehli bir ailenin çocuğu olarak 713'te (1313) dünyaya geldi. İbnü'l-Hasan lakabı ve Bünnî nisbesiyle de bilinen Nübâhî, Mâleka'nın önde gelen âlimlerinden ders aldı, ardından ilim tahsili için başşehir Gırnata'ya gitti. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed et-Tücîbî, Hatîb Ebû Ca'fer et-Tancâlî, Kadı Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Abdülhak, Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Mühennâ, Ebü'l-Kāsım b. Ahmed b. Muhammed b. İmrân el-Hadramî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali es-Sekûnî, Hatîb Ebû Abdullah es-Sâhilî, Kadı Ebü'l-Haccâc el-Münteşâferî'den ders aldı; aklî ve naklî ilimlerde ihtisas sahibi oldu. Mültemâs ve Belleş'te kadılık yapmasının ardından tekrar Gırnata'ya döndü ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Divan kâtipliği görevinden sonra Gırnata kādılcemâası oldu (764/1363). Bu görevin yanı sıra devlet adamı olarak da temayüz etti, 767 (1366) ve 788 (1386) yıllarında Fas'a elçilik göreviyle gönderildi. Dönemin devlet adamı ve tarihçi

Lisânüddin İbnü'l-Hatîb önceleri ondan övgüyle söz ederken (el-İḥâṭa, I, 37; IV, 88-100; Makkarî, Nefḥu't-ṭîb, VI, 109-110; Ezhârü'r-riyâż, II, 5-7) aralarındaki ilişki zaman içerisinde siyasî çekişmeye ve düşmanlığa dönüşünce İbnü'l-Hatîb, daha sonra kaleme aldığı el-Ketîbetü'l-kâmine adlı eserinde (s. 146-152) Nübâhî'yi eleştiren ve aşağılayan ifadelere yer verdi. Ayrıca eleştirilerini içeren, günümüze ulaşmayan Ḫalʿü'r-reʾsen fî vaṣfi'l-Ḳāḍî Ebi'l-Ḥasen adlı risâlesini Merînî Sultanı Abdülazîz'e takdim etti (Makkarî, Nefḥu't-ṭîb, VI, 152). Buna karşılık İbnü'l-Hatîb'i zındıklıkla suçlayarak bazı eserlerini 773'te (1371-72) Gırnata'nın merkezinde yaktıran Nübâhî'nin de (Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, s. 201-202) düşmanca tavrını onun

öldürülmesiyle neticelenen sürecin sonuna kadar sürdürdüğü görülmektedir. Bu iki âlim arasındaki düşmanca ilişki, Merînî Sultanlığı ile Benî Ahmer Emirliği arasında bir krizin doğmasına da yol açmıştır (Parlak, s. 106-108). Kaynaklarda Nübâhî'nin 792'den (1390) sonra vefat ettiği kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs: el-Merḳabetü'l-ʿulyâ fî men yesteḥiḳḳu'l-każâʾ ve'l-fütyâ. Eserin birinci bölümü yargılama hukukuna (kazâ) dair genel bilgiler içermekte, ikinci bölümde çoğu Endülüslü olmak üzere Mağrib bölgesi kadılarının biyografilerine yer verilmekte, ardından kadılar arasındaki yazışmalar, bazı belgelerin yargılama hukukundaki değeri vb. konular ele alınmaktadır. Endülüs yargılama hukuku tarihini biyografiler ekseninde fetihten VIII. (XIV.) yüzyıla kadar gelen bir muhteva ile sunan eser E. Lévi-Provençal tarafından (Kahire 1948) yayımlanmış, bundan ofset baskılar yapılmıştır (Beyrut 1967, 1400/1980, 1403/1983, 5. bs.). Daha sonra gerçekleştirilen Meryem Kāsım Tavîl'in neşri (Beyrut 1415/1995) ilk baskıya ciddi bir katkı yapmaktan uzaktır. Arsenio Cuellas Marqués, eseri kısmî İspanyolca tercümesiyle birlikte Granada Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlamış (1986), bu çalışma daha sonra Celia del Moral Molina'nın katkılarıyla yayımlanmıştır (Granada 2005). 2. Nüzhetü'l-Beṣâʾir ve'l-ebṣâr. Nübâhî'nin el-İklîl fî tafżîli'n-naḫîl (el-Maḳāmetü'n-naḫliyye) adlı eserinin şerhi olup yazma nüshası Escurial Library'de bulunmaktadır (nr. 1653). Edebî yönünün yanı sıra Nasrîler Devleti'nin tarihine ilişkin faydalı bilgileri de içeren kitabın (Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, Giriş s., iii) bazı bölümlerini Müller Nüḫab fî târîḫi ʿArabi'l-Ġarb isimli mecmua içinde neşretmiş (Münih 1866, I, 101-160), tamamı, Maḳāmetü Tafżîli'n-naḫle ʿale'l-kerme adıyla Hasnâ et-Tırablusî Bûzüveyte tarafından yayımlanmıştır (Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, XXVII [1988], s. 199-218). 3. Ẕeylü Târîḫi Mâleḳa. A. Carmona kayıp olan bu eserin İbn Asker'in tarihine bir zeyil olduğunu ifade etmekte (EI2 Suppl. [İng.], s. 679), ancak Nübâhî'nin biyografisine yer veren klasik kaynaklarda eserin adına rastlanmamaktadır. Kaynaklarda müellifin ayrıca, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'ye reddiye olarak namazdan sonra dua konusuna ilişkin bir çalışması olduğu belirtilmektedir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 330; Makkarî, Ezhârü'r-riyâż, II, 7).

BİBLİYOGRAFYA

Nübâhî, Târîẖu ḳuḍâti’l-Endelüs, Beyrut 1400/ 1980, s. 1, 201-202, ayrıca bk. Giriş, s. h-y; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 37; IV, 88-100; a.mlf., el-Ketîbetü’l-kâmine (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 146-152; İbnü’l-Ahmer, Nes̱îrü’l-cümân fî şiʿri men naẓamenî ve iyyâhü’z-zamân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1407/1987, s. 170; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1408/ 1989, s. 329-330; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb (nşr. Yûsuf M. el-Bikāî), Beyrut 1419/1998, VI, 109-110, 152; a.mlf., Ezhârü’r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Rabat 1398/1978, II, 5-7; Nizamettin Parlak, Lisânüddîn İbnü’l-Hatîb’in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği (doktora tezi, 2004), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 106-108; A. Carmona, “al-Nubāhī”, EI² Suppl. (İng.), s. 679.

Muharrem Kılıç

NÜBÜVVÂT

(النبوّات)

Üç ana grupta toplanan İslâm inanç esaslarının ikincisini oluşturan peygamberlik müessesesi, peygamberler ve özellikle Hz. Muhammed’le ilgili konuların genel adı

(bk. NÜBÜVVET; USÛL-i SELÂSE).

NÜBÜVVET

(النبوّة)

Allah ile insanlar arasında dünya ve âhiretle ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla yapılan elçilik görevi.

Sözlükte “haber vermek” mânasındaki neb’ yahut “konum ve değeri yüksek olmak” anlamındaki nebve (nübû’) kökünden masdar ismi olan nübüvvet kelimesini Râgıb el-İsfahânî, “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi” diye tarif etmiştir (el-Müfredât, “nbˀe” md.; krş. Lisânü’l-ˁArab, “nbv” md.). Türkçe’de nübüvvet kökünden türeyen nebî yerine daha çok Farsça’dan alınmış peygamber (peyâmber, haber getiren) ve peygamberlik kelimeleri kullanılır. Risâlet kavramı da nübüvvetle eş anlamlı kabul edilmekle birlikte dinî literatürde daha çok nübüvvet tercih edilmiştir. Her iki kavramda asıl unsuru, Allah’ın vahiy yoluyla öğrettiği bilgileri ve O’nun emirlerini insanlara ulaştırıp ilâhî elçilik görevini yapma teşkil eder. Allah’ın elçi olarak seçip görevlendirdiği kişiye nebî yanında resul de denir. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına göre nübüvvet olağan öğretme ve öğrenme araçlarına başvurmadan sahip olunan bilgi algılama gücüdür (Âmidî, el-Mübîn, s. 121-122). Nebevî güce sahip olan insan “faal akıl”la doğrudan ilişki kurmasını sağlayan aklî, hayalî ve nefsî güçleri sayesinde bilinmeyen hususlara ulaşır, görünmeyen sûretleri algılar ve nesneleri değişikliğe uğratabilir (İbn Sînâ, s. 115-121).

Kur’an’da ve Hadiste Nübüvvet. Kur’an’da Allah Teâlâ’nın Hz. Nûh ve İbrâhim ile soylarından gelen bazı kişilere kitap, hüküm ve nübüvvet lutfedip onları nebî ve resul yaptığı, ayrıca İsrâiloğulları’na kitap ve nübüvvet verdiği belirtilir (el-En‘âm 6/ 83-89; Meryem 19/49-58; el-Ahzâb 33/39-40). Çeşitli âyetlerden anlaşıldığına göre Cenâb-ı Hak, insanlara yaratılıştan itibaren peygamberler vasıtasıyla doğru yolu gösteren vahiyler ve bunları içeren kitaplar indirmiş, ilk peygamber olarak da Hz. Âdem’i seçmiştir (el-Bakara 2/30, 37; Âl-i İmrân 3/33). Başlangıçta insanlar aynı dine mensup bir topluluktu. Daha sonra Allah her millete birbiri ardınca,

iman edip iyi davrananları müjdeleyen, inkâra saplanarak kötü davrananları uyaran nebîler ve resuller göndermiş, onlarla birlikte, ihtilâfa düştükleri konularda hüküm vermek için gerçekleri içeren ve doğruya ileten kitaplar indirmiştir (el-Bakara 2/213; Yûnus 10/47; el-Mü'minûn 23/44; Fâtır 35/24). Aydınlatıcı bir kandile benzettiği (el-Ahzâb 33/46) peygamberleri vasıtasıyla insanları bilgilendirerek eğitmiş, kitaplarını Cebrâil aracılığıyla ya da doğrudan vahiy yoluyla inzal etmiş, peygamberleri de aldıkları vahiylerin Allah'tan geldiğine dair zorunlu bilgilere sahip kılmıştır (en-Nisâ 4/ 163; en-Nahl 16/102). Hz. Mûsâ'ya hidayet ve aydınlık kaynağı olarak Tevrat'ı, Dâvûd'a Zebûr'u, Îsâ'ya bunları tasdik eden ve Hz. Muhammed'i müjdeleyen İncil'i, son peygambere de geçmiş bütün nebî ve resullerin getirdikleri ilâhî kitapları tanıtıp

doğrulayan Kur'an'ı indirmiştir (Âl-i İmrân 3/ 3-4; en-Nisâ 4/136; el-Mâide 5/44-46; el-Furkān 25/1).

Peygamberler içlerinde yaşadıkları halkın diliyle ilâhî buyrukları tebliğ etmişlerdir (İbrâhîm 14/4; eş-Şûrâ 42/7). Bu tebliğde Allah'ın birliğine, ilâhî kitaplara, peygamberlere, meleklere ve âhiret gününe iman etmek, namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, iyilik yapıp kötülükten sakınmak, ebeveyne iyi davranmak, adam öldürmemek, hırsızlık yapmamak, yoksullara ve yetimlere yardım etmek gibi temel ilkeler yer almıştır. Peygamberler, Allah tarafından elçi olarak görevlendirildiklerini kanıtlayan mûcizeler göstermiş, buna rağmen muhataplarının çoğu kendileri gibi beşer türünden fertler olmalarını gerekçe göstererek onlara karşı çıkmış ve getirdikleri vahiyleri "eskilerin masalları, uydurulmuş beşer sözleri, açık bir sihir" diye nitelendirmiştir (el-En'âm 6/25; el-İsrâ 17/101; el-Mü'minûn 23/24; el-Furkān 25/ 5-6; Yâsîn 36/13-15). İnsanların önceden yeterince uyarılmadıklarını ileri sürmemeleri için (en-Nisâ 4/164-165) peygamberlere verilen mûcizeler, genellikle duyulara hitap eden ve tabiat kanunlarını aşan olaylardan veya gayba dair haberlerden meydana gelmiştir. Bu mûcizelerin bir kısmı inanmak isteyenleri etkilemeye, bir kısmı da inkâr edenleri helâk etmeye yönelik olmuştur. Bu bağlamda Hz. Nûh'a tûfan ve tûfandan gemi ile kurtulma (Hûd 11/36-48), Hz. Sâlih'e kayadan çıkarılan deve (Hûd 11/61-68), Hz. İbrâhim'e ateşin kendisini yakmaması (el-Enbiyâ 21/51-71), Hz. Mûsâ'ya asâsının ejderhaya dönüşmesi (el-A'râf 7/103-107), Hz. Îsâ'ya gökten indirilen sofra, ölüleri diriltme, evde yenilen ve yenilmeyip ilerisi

için saklanan şeyleri haber verme (Âl-i İmrân 3/45-49), Hz. Muhammed'e Bizanslılar'ın İranlılar'ı savaşta yeneceklerini önceden bildirme (er-Rûm 30/2-4) gibi mûcizeler verilmiştir. Mûcizelere inanmayan ve peygamberleri aşağılayan inkârcılar değişik felâketler şeklinde tecelli eden başka mûcizelerle helâk edilmiş, daha sonra gelecek nesillere ibret olması için Hz. Nûh ve Lût'un kavimlerinin helâk edilişlerine dair kalıntılar ve Firavun'un bedeni geride bırakılmıştır. Buna karşılık Hz. Muhammed'in mûcizeleri arasında hissî mûcizeler öne çıkarılmamış, bunun yerine insanlığın kaydettiği gelişime paralel olarak akıl yürütüp bilgi üretmeyi hedefleyen Kur'an mûcizesi indirilmiştir. Onun son peygamber oluşu böyle kalıcı bir mûcizeyi gerekli kılmıştır. Çünkü insanlara gönderilen peygamberlerin mûcizeleri kendi çağlarındaki nesillere hitap ediyordu. Son peygamber için bu mûcize akla hitap eden ve bilgiye dayanan türden olabilirdi (el-Bakara 2/23-24; el-Ankebût 29/47-51; el-Ahzâb 33/39-40).

Hadislerde de nübüvvete ve peygamberlere dair çeşitli bilgilere yer verilmiştir. Konuyla ilgili rivayetlerde Hz. Peygamber nübüvvetle gayba dair bilgiler arasında bir ilişkinin bulunduğuna dikkat çekmiş, nübüvvet ve risâletin kendisiyle sona ereceğini, geride sadece doğru bilgiler içeren sâdık rüyaların kalacağını ve sâlih müminlerin göreceği bu rüyaların müjdeleyici bazı hususlara işaret edeceğini belirtmiş, ayrıca bu tür rüyaları nübüvvetin küçük bir parçası diye nitelemiş, Hz. Âişe de Resûlullah'ın nübüvvetinin, gördüğü sâdık rüyaların aynen gerçekleşmesiyle başladığını bildirmiştir (Müsned, I, 219; III, 267; Buhârî, "Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 2, 4-5). Resûl-i Ekrem peygamberleri anneleri farklı, babaları bir olan kardeşlere benzeterek onların insanları aynı dine davet ettiğini açıklamış ve kendisiyle Îsâ arasında başka bir nebînin bulunmadığını söylemiştir (Müsned, II, 319; Buhârî, "Enbiyâʾ", 48). Resûlullah'a atfedilen bir hadiste 124.000 peygamberin varlığından söz edilmiş, bunlardan 315'inin resul, diğerlerinin nebî olduğu belirtilmiş, ilk nebînin Hz. Âdem, ilk resulün Hz. Nûh, son resul ve nebînin de Hz. Muhammed olduğu, onun gelişiyle nübüvvet ve risâlet binasının tamamlandığı haber verilmiştir (Müsned, V, 265-266). Ancak bu rivayetin isnad açısından çok zayıf

olduğu kaydedilmiştir (a.e. [Arnaût], XXXV, 431-433; XXXVI, 618-620). Allah "bezm-i elest"te her peygamberle sözleşme yapmış (Müsned, V, 135), her peygambere mûcizeler verilmiş (Müsned, II, 341; Buhârî, "Fezâʾilü'l-

Ḳurʾân”, 1, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 1), peygamberlere inanmak iman esasları arasında sayılmış (a.g.e., IV, 129) ve çocuklara peygamber isimlerinin verilmesi tavsiye edilmiştir (Buhârî, “Edeb”, 109).

Nübüvvet Probleminin Ortaya Çıkışı. İslâmiyet’in hızla yayılmasının ardından II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren hem Hz. Muhammed’in nübüvvetini hem nübüvvet müessesesini inkâr edip bu hususta bazı eleştiriler ortaya atan akımlar görülmeye başlanmış (Sâlih Uzeyme, s. 401), zamanla bu konuda kitaplar yazılmıştır. Makdisî, Muattıla (ateistler) ve Berâhime’nin peygamberleri inkâr ettiğini söyler (el-Bedʾ ve’t-târîḫ, I, 109). Câhiz de dehrîler ve mülhidlerin yanı sıra İbn Ebü’l-Avcâ, İshak b. Tâlût ve Nuʿmân b. Münzir gibi zındıkların din namına haberler icat ederek şehirlerde yaydıklarını ve Kur’an’a taʿnedip onun vahiy ürünü oluşunu inkâr ettiklerini bildirir (Ḥucecü’n-nübüvve, III, 277-278). Ayrıca hıristiyanların mülhidlerle zındıklardan öğrendiklerini kullanarak Hz. Peygamber’in nübüvvetine itiraz ettiklerini belirtir (el-Muḫtâr, s. 65-66). Câhiz’e göre Kur’an’ı mushaflarda toplayan sahâbîler, Resûl-i Ekrem’in nübüvvetine ilişkin delilleri de bir kitapta toplasalardı hiçbir münkirin bu gerçeği inkâr etmeye mecali kalmazdı (Ḥucecü’n-nübüvve, III, 226-227).

Ali b. Rabben et-Taberî’nin naklettiğine göre kendi amcası Ebû Zükkâr Yahyâ b. Nuʿmân başta olmak üzere Irak bölgesinde tanınan papazlar, ilk müslümanların herhangi bir mûcizesini görmeden Hz. Muhammed’e inandıklarını, diğer peygamberlerin gösterdiği mûcizeler kendi kitaplarında zikredildiği halde Kur’an’da Hz. Muhammed’in hissî mûcizeler gösterdiğine dair bir bilgi bulunmadığını, Kur’an’ın belâgat üstünlüğü taşımasının bir mûcize sayılmayacağını, dolayısıyla Hz. Muhammed’in gerçek peygamber olmadığını söylemiştir (ed-Dîn ve’d-devle, s. 48-51, 98-99, 189-190). İbnü’n-Nedîm, İbnü’r-Râvendî’nin nübüvvet inancını reddeden Kitâbü’z-Zümürrüd ve Kitâbü’d-Dâmiġ, Ebû Bekir er-Râzî’nin nübüvveti felsefî yönden eleştiren Fî Nakżi’l-edyân ve Ḥiyelü’l-mütenebbiyyîn adlı kitapları yazdığını kaydeder (el-Fihrist, s. 216-217). Çağdaş araştırmacılardan Abdurrahman Bedevî, İbnü’r-Râvendî’nin nübüvveti eleştirmeye dair fikirleri Berâhime’ye nisbet ederek ortaya koyduğuna dikkat çeker (Min Târîḫi’l-ilḥâd, s. 91-95, 118-119). Kādî Abdülcebbâr da nübüvvete karşı farklı eleştirilerin Berâhime ve

Gāliyye’den geldiğini belirtir ve Bâtınî-Karmatî hareketinin liderlerinden İbn Havşeb ile İbn Fazl’ın III. (IX.) yüzyılda peygamberlerin getirdiği ilkeleri reddettiklerini söyler (el-Muġnî, XV, 109-110; Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve, I, 50-51, 90-91, 106, 129). Bâkıllânî de Berâhime’ye mensup bir grubun nübüvveti ilâhî hikmete aykırı bulduğunu kaydeder (et-Temhîd, s. 126-127). Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî nübüvveti inkâr edenlere Sümeniyye’yi de ekler (Uṣûlü’d-dîn, s. 90-91, 96), Ebü’l-Muîn en-Nesefî, her iki grubun haberin bilgi kaynağı olamayacağı gerekçesiyle nübüvveti reddettiğini bildirir (Tebṣıratü’l-edille, I, 446-447). Daha sonra yazılan kelâm kitaplarında genellikle aklî bilgilerin insanlar için yeterli olacağı düşüncesiyle Sümeniyye ve Berâhime’nin nübüvvete yönelik itirazları reddedilmiştir.

Doğu’daki nübüvvet karşıtı felsefî görüşlerin Batı’ya taşınmasının ardından XVII. yüzyıldan itibaren Fransa’da ve İngiltere’de deizmin ortaya çıkmasıyla nübüvveti eleştirenlere bu akım da eklenmiştir. Deist düşünürlere göre aklî bilgilerin, evreni ve tâbi olduğu işleyiş düzenini Tanrı’nın yarattığını kanıtlamasıyla birlikte Tanrı insanlara peygamberler ve kutsal kitaplar göndermemiş, bu tür inançlar insanlarca uydurulmuştur (Ted Honderich, The Oxford Companion to Philosophy, “deism” md.). Nübüvvete karşı eski ve yeni felsefî görüşlerin merkezinde yer alan aklî bilgilerin yeterliliği, nebevî bilgilerin aklî bilgilere ve bilgi üretme yöntemlerine aykırılığı iddiası (Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye, VIII, 32-33; Âmidî, Ebkârü’l-efkâr, IV, 31-32; Abdurrahman Bedevî, s. 120-121), ortaya çıktığı II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kelâmcılar tarafından felsefî temelden yoksun bulunmuş ve bunun tarihî tecrübe ile çeliştiğine dikkat çekilerek konuyla ilgili kanıtlar gittikçe geliştirilmiştir. Şâfiî’nin yazdığı nakledilen İs̱bâtü’n-nübüvve ve’l-Berâhime (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 308), Mâtürîdî’nin, Kitâbü’t-Tevḥîd’i ile (s. 271-340) Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’ın çeşitli yerlerindeki açıklamaları istisna edilecek olursa bu konuda ilk çalışmalar Câhiz, Hayyât, Ebû Ali el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr gibi Muʻtezile kelâmcılarına aittir (Abdurrahman Bedevî, s. 177). İsmâiliyye âlimlerinden Ebû Hâtim er-Râzî’nin Aʿlâmü’n-nübüvve’si de bu alanın önemli eserlerinden biridir. Daha sonra Sünnî kelâmcıların “aʻlâmü’n-nübüvve, delâilü’n-nübüvve, şevâhidü’n-nübüvve” adlarıyla yazdıkları eserler bir telif türü teşkil edecek kadar çoğalmıştır.

Nübüvvetin Fikrî Temelleri. Nübüvvet vahiy esasına dayanır. Vahye muhatap olan peygamber, kendisine iradesi dışında telkin edilen hususların Allah'tan geldiğine dair kesin bir bilgiye sahip olur. İlâhî vahye muhatap olmak Allah'ın belirlemesiyle gerçekleşir. Bu sebeple çalışmak ve ilâhî emirlere uymak suretiyle peygamber seçilmek mümkün değildir. Kelâmcılara göre bir ilâhî lutuf olan peygamberlik insanın bedenî ve ruhî nitelikleriyle de ilgili değildir. İslâm filozofları ise nübüvvetin, fizik ötesi âlemle ilişki kurmayı mümkün kılacak kişisel özelliklerle bağlantılı olduğunu kabul eder (Âmidî, Ebkârü'l-efkâr, IV, 7-9). Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre peygamber, kuvve-i muhayyilesinin güçlü olması sayesinde Allah'tan sudûr eden faal akılla irtibat kurup uyku halinde iken sâdık rüyalar, uyanık iken vahiy yoluyla O'ndan bilgi alabilen insandır. Filozof da faal akılla irtibat kurabilir, ancak o bunu tefekkür sayesinde gerçekleştirir (İbn Sînâ, s. 117-119; Abdülmaksûd Abdülganî, s. 27-31). İslâm filozofları, faal akılla ilişki kurması sonunda peygamberin gördüğü sûretlerin hariçte var olmadığını ve sadece onun zihninde ortaya çıktığını kabul etmiş, böylece kelâmcıların Kur'an merkezli peygamber ve vahiy anlayışından farklı bir nübüvvet görüşü ortaya koymuşlardır (Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, VIII, 127-137). Modern dönemde Fazlurrahman gibi bazı araştırmacılar da İslâm filozoflarının nübüvvet ve vahiy anlayışlarına paralel görüşler benimsemiştir (Salih Sabri Yavuz, s. 59-60, 200-201). Kelâmcılara göre peygamberler bilerek günah işlemekten korunmuş, akıllı, zeki, güvenilir, bedenî ve ruhî ârızası bulunmayan üstün ahlâklı insanlardır (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 4, 312; Nesefî, II, 836; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 8-9). Çoğunluğa göre peygamberlerin hepsi erkeklerden seçilmiştir. Eş'arîler'le İbn Hazm gibi bazı Sünnî âlimleri kadınlardan da nebîlerin seçildiğini, fakat resul gönderilmediğini söylemişlerdir (İbn Fûrek, s. 174; İbn Hazm, V, 119-120). Hz. Âdem'le başlayıp Hz. Muhammed'le son bulan peygamberlerin sayısı hakkında kesin bilgi yoktur. Kur'an'da adları geçen Âdem, İdrîs, Nûh, Hûd, Sâlih, İbrâhim, Lût, İsmâil, İshak, Ya'kūb, Yûsuf, Şuayb, Eyyûb, Zülkifl, Mûsâ, Hârûn, Dâvûd, Süleyman, İlyâs, Elyesa', Yûnus, Zekeriyyâ, Yahyâ, Îsâ ve Muhammed'den ibaret yirmi beş peygambere inanmak farzdır. Kur'an'da adı zikredilen Üzeyir, Lokmân ve Zülkarneyn'in

peygamberlikleri ihtilâflıdır. 124.000 peygamberin gönderildiği hakkındaki rivayet (Müsned, V, 265-266) bu konuda kesin delil olarak kabul

edilmemiştir (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 193-194). Hz. Mûsâ'ya Tevrat, Hz. Dâvûd'a Zebûr, Hz. Îsâ'ya İncil ve Hz. Muhammed'e Kur'an'ın ilâhî kitap olarak verildiğine inanmak peygamberlere imanın bir parçasını oluşturur. Hz. Âdem'e on, Şît'e elli, İdrîs'e otuz ve İbrâhim'e on sayfadan ibaret kitapların (suhuf) verildiğine ilişkin bilgi (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 61) zayıf rivayetlere dayandığından kesinlik ifade etmez (Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXI, 149; ayrıca bk. PEYGAMBER).

1. Nübüvvetin İmkânı. Konuya her şeyden önce aklî imkân açısından yaklaşan kelâmcılara göre nübüvvet hem ilâhî hem beşerî açıdan mümkündür. İlâhî açıdan mümkündür, çünkü Allah mürîd ve mütekellimdir; bu sıfatlarını nübüvvet vasıtasıyla tecelli ettirir ve bu sayede buyruklarını yarattıklarına iletir. Nübüvvetin imkânsızlığını ileri sürmek Allah'ın bu tür sıfatlarının veya tesirlerinin bulunmadığı, dolayısıyla ekmel varlık olmadığı anlamı taşır (İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, I, 79-80; Abdüllatîf Harpûtî, s. 268-270; Abdülmaksûd Abdülganî, s. 47-48). Nübüvvet beşerî açıdan da mümkündür. Çünkü bir insanın bedenî ve ruhî özelliklerinde diğer insanlarla aynı durumda bulunması gerekmediğinden peygamberler zümresinin farklı kabiliyet ve özelliklere sahip kılınması, bu sayede onların metafizik âlemle irtibat kurup akıl ve duyular yoluyla üretilemeyen bilgileri alması mümkündür (Râgıb el-İsfahânî, Tafṣîlü'n-neşʾeteyn, s. 60; İbn Hazm, I, 139-140; Âmidî, Ebkârü'l-efkâr, IV, 51). Gazzâlî nübüvvetin mümkün oluşunun tecrübe yoluyla da kabul edilebileceği kanaatindedir. Ona göre insanın uyku esnasında aldığı bilgiler (sâdık rüyalar) nübüvvetin imkânına dair kanıtlardır. Ayrıca kişinin peygamberlerce öğretilen zühd ve takvâ yolunu seçip nefsinde uygulaması halinde keşf ve ilham türü gaybî bilgilere ulaşması mümkündür (el-Münkıẕ, s. 139-145). İbn Teymiyye de velâyet mertebesine erip hakikatleri keşfeden insanın nübüvveti daha kolay kavrayabileceğini söyleyerek Gazzâlî'yi teyit etmekle birlikte hiçbir velînin peygamberin aldığı gaybî bilgilere ve yaşadığı ruhî tecrübeye ulaşamayacağını vurgular (Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'l-İṣfahâniyye, s. 203-205). İbn Haldûn, sâdık rüyada görülenlerin Allah'ın insan idrakinde yarattığı bilgiler olduğuna dikkat çekerek bu tür bilgilerin peygamberlerce idrak edilen vahiylerin, ayrıca berzah âleminde vuku bulduğu bildirilen hadiselerin imkânını kanıtladığını belirtir (Muḳaddime, III, 1092-1097). Yeni dönem kelâmcılarından Ferîd Vecdî, zihnî kabiliyetlerin farklı oluşuna ve ihtiyaçlarını karşılayacak bilgilerin

hayvanlara ilham edilişine ilâveten keşfin de nübüvvetin imkânını kavramada önemli olduğunu kabul eder (es-Sîretü'l-Muḥammediyye, s. 55).

2. Gerekliliği. Nübüvvetin gerekliliği ilâhî ve beşerî açıdan olmak üzere iki yönden incelenebilir. İlmiyle her şeyi kuşatan, yaratıklarına sonsuz lutuf ve ihsanda bulunan Allah'ın insanları kendi yol göstericiliğinden mahrum bırakması durumunda inanç ve davranış alanlarında doğruya ulaşmaları imkânsız hale gelir. Cenâb-ı Hak peygamberleri aracılığıyla doğru yolu göstermeseydi kişilerin ve toplumların bu yolu bulmaları mümkün olmazdı (el-A'râf 7/ 43). Allah'ın adl, ber, fettâh, hâdî, hakîm, kerîm, nûr, rahmân, rahîm, rab, raûf, rezzâk, reşîd, vehhâb gibi isimleri O'nun âhirette sorumlu tutacağı insanlara peygamber göndermesini gerekli kılar. Mâtürîdî'nin de sık sık temas ettiği üzere (meselâ bk. Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, IV, 53-54; V, 368-369) Allah Teâlâ'nın şuurlu bir canlı olarak yarattığı insanı sorumlu tutmaması hikmetle bağdaşmadığı gibi sorumlu kıldığı halde ona yol göstermemesi de O'nun zikredilen isim ve sıfatlarıyla çelişir. Kelâmcıların çoğunluğu bu görüştedir. Mu'tezile ile bir kısım Şîa âlimleri bunu Allah için bir zorunluluk olarak görürken Mâtürîdiyye ve Selefiyye mensupları hikmet ve lutfunun sonucu diye açıklamıştır (Kādî Abdülcebbâr, el-Muḫtaṣar, I, 235-236; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 311-312; Muhammed Abduh, s. 94-95). Eş'arîler'e göre hikmet ve lutuf çerçevesinde de olsa Allah'a herhangi bir gereklilik veya zorunluluk nisbet edilemez (İbn Fûrek, s. 175-176; Âmidî, Ebkârü'l-efkâr, IV, 29). Kelâmcılar nübüvvetin beşerî açıdan da gerekli olduğunu söyler. Çünkü insanın ihtiyaç duyduğu bilgileri üretebileceği duyular ve akıl yürütme gücü olmak üzere iki temel kaynağı vardır. Ancak her iki kaynak da sınırlıdır. İnsan için vazgeçilmez bilgi vasıtası konumunda bulunmasına rağmen akıl yürütme gücü geçmişi ve geleceği kuşatabilen mutlak ve mükemmel bir kaynak değildir ve insanın mutluluğu için gerekli olan bilgileri tek başına üretemez; ürettiği doğru bilgilerin benimsenmesini sağlayacak mânevî bir yaptırım gücüne de sahip değildir. Akıl yürütme gücüne rağmen insan nefsânî ve dünyevî arzularına aşırı bağımlılığının tesiriyle yanlış hükümler verebilir, korkularının ve hırslarının etkisiyle aklî ve ruhî hastalıklara mâruz kalabilir. Ayrıca insanlar akıl yürütme gücü bakımından aynı seviyede değildir. Nitekim pek çok konuda değişik görüşler ileri sürülmekte, dolayısıyla gerçeği ortaya koyan bir insan ve evren yorumu yapılamamaktadır. İnsandaki akıl yürütme gücünü tamamlayacak olumsuz faktörlerin etkisi karşısında onu hataya

düşmekten koruyacak mükemmel bir kaynağa ihtiyaç vardır ki bu da ilâhî bilgi kaynağından başkası olamaz (Kādî Abdülcebbâr, el-Muḫtaṣar, I, 236; Nesefî, I, 457-464; Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, VIII, 30, 113; Muhammed Abduh, s. 99-114). Kelâmcılar nübüvvetin gerekliliğini savunurken dinî ve dünyevî olmak üzere iki tür bilgiye olan ihtiyaçtan söz ederler. İnsan, yaratılıştan sahip kılındığı donanım sayesinde akıl yürüterek veya tabii bir yönelişle Allah'ın varlığına fikren ulaşsa bile O'nun sıfatları, kulun yükümlülükleri ve ibadet tarzı, Allah-evren ve Allah-insan ilişkileri, insanın dünyada yaptıklarından hesaba çekileceği âhiret günü gibi konularda bilgi üretemez. Kısaca insan hak inançlarla bâtıl inançları ve bunların kanıtlarını, hakikatle hurafenin ayırt edilmesini, ebedî mutluluğa götüren iyi işlerle bunları yapma yöntemlerini, cehenneme sürükleyen kötü işlerle bunlardan sakınma yollarını öğrenmeye muhtaçtır. Yalnızca bazı filozofların çok genel anlamda ulaşabilecekleri bilgileri bütün insanların üretmesi de imkânsızdır. Bütün bunlar dinî bilgiler açısından nübüvveti gerekli kılan hususlardır (Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 255-256; Kādî Abdülcebbâr, el-Muḫtaṣar, I, 240, 250; Nesefî, I, 458-460; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 113; Muhammed Abduh, s. 85-95). Nübüvvet dünyevî bilgiler açısından da gereklidir. Çünkü insanın dünyada var olmaya başladığı ilk evrede öğretilip eğitilmesi için dil bilgisine, hayatını sürdürebilmesi için beslenmeye, beslenmek için hayvancılık ve ziraata, soğuk ve sıcaktan korunmak için elbiseye ve eve, toplum düzenini sağlamak için hukuka dair bilgilere muhtaçtı. O'nun hayat için zorunlu olan bu bilgileri kendi kendine ve tecrübe yoluyla öğrenmesi akla yatkın görünmemektedir (Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 257-273; İbn Hazm, I, 140-142; Nesefî, I, 454-473; Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal, s. 214-216). Kutsal kitaplar insanlara farklı diller, faydalı besinler, gemi yapımı, demirin yumuşatılıp işlenmesi, hayvancılık, ziraat, akıl yürütme, hukuk, siyaset, ticaret gibi dünyevî konulara dair ilk bilgilerin nübüvvet aracılığıyla

öğretildiğini haber vermektedir. İlk uygarlığın peygamberlerin yoğun olarak gönderildiği Ortadoğu bölgesinde ortaya çıktığını ve oradan dünyaya yayıldığının araştırmalarla tesbit edilmesi (McNeill, s. 15, 55) kutsal kitapların verdiği haberleri doğrulayıcı niteliktedir. İnsanın dünyevî bilgilere olan ihtiyacı mevcudiyetinin ilk evreleriyle de sınırlı değildir. Zira birey ve toplumun mutluluğunu sağlayacak davranışları ve bunlara ilişkin kuralları sadece akıl yürüterek belirlemek imkânsız denecek kadar zordur.

Bütün insanlık için geçerli olan bu durum da nübüvveti gerekli kılar (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 271).

3. Tarihin Şahitliği. Nübüvvet tarihte gerçekleşmiş bir müessesedir. Küçük bir yekün teşkil eden Brahmanlar, Sümenîler, ateist ve deistler istisna edilirse insanların büyük çoğunluğu tarihte peygamberlerin yaşadığını ve ilâhî elçilik görevi yaptıklarını kabul eder. Günümüz antropoloji araştırmalarına konu olan Nûh tûfanı ve gemisi, Hz. İbrâhim'in inşa ettiği Kâbe, Kudüs'teki kutsal mekân ve yapılar, her yıl milyonlarca insanın ziyaret ettiği Hz. Muhammed'in kabri, nübüvvetini inkâr edenlerle savaştığı mekânlardan Uhud Şehitliği bu somut izlerden bazılarıdır. Nübüvvetin insanlık kültüründeki izleri giyim kuşamdan ibadetlere, diğer davranış biçimlerine ve şahıs isimlerine kadar pek çok alanda yaygın bir şekilde mevcuttur (Râgıb el-İsfahânî, Tafṣîlü'n-neşꞌeteyn, s. 59; Câhiz, Ḥucecü'n-nübüvve, III, 224, 256-259; Makdisî, III, 1-8; Takıyyüddin İbn Teymiyye, en-Nübüvvât, s. 19-25). Müslüman tarihçiler evrenin yaratılmasına dair bilgilere yer verdikten sonra insanlık tarihini Hz. Âdem'le başlatır ve Hz. Muhammed'e kadar Allah'ın pek çok peygamber gönderdiğini kaydedip bunların faaliyetlerine ilişkin bilgiler naklederler (Taberî, I, 32; Makdisî, I, 1-12). Bazı tarihçiler de ilk uygarlığın Ortadoğu bölgesinde kurulmaya başlayıp buradan dünyaya yayıldığına ve uygarlığın inşa edilmesinde peygamberlerin (rahipler) öncülük görevi yaptığına dikkat çeker (McNeill, s. 22-60). Günümüzde yapılan araştırmalar nübüvvetin tarihî gerçekliğini teyit etmektedir. Buna göre insanlık tarihindeki özel yerleri çok eskilere dayanan peygamberler (doğa üstü uzmanları) Ortadoğu'da tahıl tarımını, sulamayı, hayvanların evcilleştirilmesini ve deniz uygarlığını başlatmış, geçmişi Sumerler'e kadar uzanan yazıyı ve alfabeyi icat etmiştir. Demiri yumuşatma ve işleme yöntemleri milâttan önce 1200'den sonra keşfedilmiş ve yaygın biçimde kullanılmıştır (a.g.e., s. 15-64). Bu yöntemlerin nasıl geliştirildiği bilinmemekle birlikte Allah'ın Hz. Dâvûd'a (m.ö. 1100 yılı civarı) demiri yumuşatıp erimiş bakırı kaynağından sel gibi akıttığına (Sebe' 34/10-12), ayrıca zırh yapma sanatını öğrettiğine (el-Enbiyâ 21/80) dair Kur'an'da verilen bilgiler dikkate alınırsa demiri işleme yönteminin Dâvûd'un Allah'tan aldığı vahiy aracılığıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Hz. Dâvûd'un yaşadığı bu yüzyıla "demir çağı" adının verilmesi de nübüvvetin tarih sahnesine yansımasının bir başka kanıtıdır.

4. Nübüvvetin Mûcizelerle Temellendirilmesi. Nübüvvetin bir başka fikrî temelini mûcizeler teşkil eder. a) Hissî Mûcizeler. Kelâmcıların çoğunluğuna göre tabiat kanunlarını aşan niteliğiyle hissî mûcize, sadece bu kanunları koyan Allah tarafından gerçekleştirilebilecek bir olay olup nübüvveti kanıtlayan delillerin başında yer alır, çünkü bir insan olan peygamber mûcizeyi yaratacak bilgi ve güce sahip değildir. Bu sebeple bir kısım kelâmcılar mûcize ile nübüvvet arasında aklî bir bağlantının kurulmasının gerektiğini savunmuştur. Kelâmcıların çoğunluğu ise mûcizenin nübüvvete vaz‘î yönden delâlet ettiği görüşündedir. Bu şu anlama gelir: İnsanların, benzerini getirmeye davet edilmesinden sonra peygamberin elinde ortaya çıkan mûcize Allah'ın, "Kulum benden haber verdiği konularda doğru söylemiştir" sözü yerine geçer. Nübüvvetle arasındaki bağlantı aklî veya vaz‘î olsun mûcizenin Allah'ın, peygamberini elçilik iddiasında tasdik etmek için yarattığı ve insanların gerçekleştiremeyeceği hârikulâde bir olaydır (Nesefî, I, 469-470; Âmidî, Ebkârü'l-efkâr, IV, 24-26; Reşîd Rızâ, I, 217). İbn Rüşd gibi bazı düşünürler, mûcizenin peygambere ait kesin bir delil olduğunun bilinemeyeceğini ve bunun nebînin varlığını benimsedikten sonra nübüvveti kanıtlayabileceğini söyleyerek nübüvvetle hissî mûcizeler arasında aklî bir irtibat kurmanın problemler içerdiğini söylemiştir (el-Keşf, s. 173-176). İbn Teymiyye de hissî mûcizelerin nübüvvetin aklî delilleri arasında yer aldığını kabul etmekle birlikte problemler içerdiğini, bu sebeple nübüvveti kanıtlamanın tek ve en önemli aracı olarak görülmemesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre Gazzâlî hissî mûcizelerin problemlerini farkettiği için bu yöntemi terketmiş, daha önce Câhiz ve Mâtürîdî gibi bazı kelâmcıların değindiği, peygamberin getirdiği bilgilerin doğruluğunu öne çıkaran bir istidlâl yöntemine başvurmuştur (en-Nübüvvât, s. 223-241). Bu eleştirilerin etkisiyle olacak ki Fahreddin er-Râzî "burhân-ı limmî" adını verdiği bilgi mûcizeleri yönteminin daha doğru olduğunu belirtmiştir (el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, IV, 123-124). Buna rağmen müteahhirîn dönemi boyunca hissî mûcizeler nübüvveti kanıtlayan en önemli delil olarak görülmüş ve bilgi mûcizeleri yöntemi ihmal edilmiştir.

Peygamberlerce gösterilen mûcizeler gönderildikleri dönemlerde insanlar arasında gelişmiş çeşitli meslek ve sanat dallarıyla ilgili olmuştur. Hz. Mûsâ zamanında sihir, Hz. Îsâ devrinde tıp, Hz. Muhammed döneminde edebiyat ve bilgi türleri geliştiğinden Hz. Mûsâ'ya sihirbazların yaptığı sihirleri

geçersiz kılan asâ, Hz. Îsâ'ya ölüleri diriltme, Hz. Muhammed'e bilgiyi öne çıkaran Kur'an mûcizesi verilmiştir. Böylece ümmîlik niteliği bulunan son peygambere kıyamete kadar geçerli olan üstün bilgi mûcizesi verilmek suretiyle geçici hissî mûcizeler devri kapanmıştır. Zira Hz. Muhammed döneminde insanlık çocukluk devresinden çıkıp zihnî açıdan ergenlik çağına, dolayısıyla bilgi çağına girmiştir (Câhiz, Ḥucecü'n-nübüvve, III, 278-280; Nesefî, I, 493-494; Reşîd Rızâ, I, 217-218, 314-315; Elmalılı, I, 267). Hissî mûcize döneminin kapanmasına ve geçmiş peygamberlerin kavimlerince yalanlandığı için son peygambere verilmediğinin Kur'an'da açıklanmasına rağmen kelâmcıların müteahhir dönemde bu mûcizeleri öne çıkarmasında, hıristiyanların nübüvvetin ancak hissî mûcizelerle kanıtlanabileceği tarzındaki iddialarının yanı sıra velîlerde ortaya çıktığına inanılan kevnî kerametlerin Hz. Peygamber'in bir mûcizesi olarak kabul edilmesinin de etkisi olmalıdır (Eş'arî, s. 438-439; Nesefî, I, 504; İsmâil Hakkı Bursevî, VI, 349-352). Bu mûcizeler aklen mümkün olup aksini gerektiren herhangi bir engel bulunmamaktadır. Hissî mûcizenin bir nesnenin tabiat ve mahiyetinde değişiklik yapmaktan ibaret olduğu düşünülürse onu yaratan Allah'ın murat ettiği takdirde mevcut tabiat ve mahiyetini değiştirmesi mümkündür. Bu sebeple akıl yürütme yoluyla geçmişte hârikulâde bir olayın vuku bulmadığına hükmetmek doğru değildir (İbn Hazm, I, 142-146; Nesefî, I, 476-477; Âmidî, Ebkârü'l-efkâr, IV, 55; Elmalılı, IV, 2239-2250). Peygamberlerin hissî mûcizeler gösterdiği ilâhî kitaplarda ve özellikle Kur'an'da haber verilmiştir. Hz. Peygamber'e nisbet edilen ve nübüvvetini ispat etme amacı taşımayan, ashabın imanını takviye amacı güden bazı hissî mûcizeler ise (Yusuf Şevki Yavuz, s. 175) hadislerle sabittir (Buhârî,

"Menâḳıb", 25-28; bk. Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 317; İbn Fûrek, s. 178).

b) Haberî Mûcizeler. Peygamberler Allah'tan aldıkları vahiy sayesinde gayba dair haberler vererek de mûcize göstermiş, duyularla algılamadıkları mekânlardan söz ettikleri gibi gelecekte vuku bulacak bazı olayları önceden haber vermiş ve bunlar aynen gerçekleşmiştir. Genellikle gerçek dışı haberler üreten falcıların ve kâhinlerin yöntemlerine başvurmamaları ve bildirdikleri her haberin gerçekleşmesi bunları geleceğin bilgisine sahip yegâne varlık olan Allah'tan aldıklarını kanıtlar. Bütün kelâmcılara göre haberî mûcizeler nübüvveti kanıtlayan delillerdir (Câhiz, Ḥucecü'n-

nübüvve, III, 260-269; İbn Fûrek, s. 178-179; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve, I, 86-87; II, 313; Nesefî, I, 500-501).

c) Bilgi Mûcizeleri. Aklî mûcize olarak da adlandırılan bilgi mûcizeleri nübüvveti en doğru ve en açık şekilde kanıtlayan delillerdir. İlk defa Sümâme b. Eşres, Ali b. Rabben et-Taberî ve Câhiz tarafından kullanılan, daha sonra Mâtürîdî, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimlerce benimsenen bilgi mûcizeleri nübüvveti kanıtlamakta diğer mûcizelerden daha önemli ve mâkul bulunmuştur. Çünkü peygamberlerin tutarlı ve zihni tatmin edici bir insan ve evren yorumu ile birey ve toplumun mutluluğu için hayatî önemi bulunan bilgileri öğretmeleri nübüvvet iddialarında tasdik edilmelerini gerektirir. Her şeyden önce peygamberler, insanları akıl yürüterek mümkün olan her konuda doğru bilgi üretmeye ve üretilmiş tutarlı bilgileri tasdik edip bunlara aykırı olan hükümleri reddetmeye davet etmiştir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 274-280). Peygamberler bu hükümlere göre evrenin her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, dilediğini yapan ve hakîm olan Allah tarafından yaratıldığına inanıp O'na ibadet edilmesi gerektiğini bildirmiş; akıl yürütmek, öğrenim görmek, hak, hukuk, adalet, hayır, doğruluk, dürüstlük, emaneti gözetmek, yetimlere ve muhtaçlara yardım etmek, güzel söz söylemek, ebeveyne iyi davranmak gibi yararlı bütün davranışları emretmiş; akıl yürütmeyi terketmek, cahil kalmak, zulmetmek, haksız yere adam öldürmek, hırsızlık yapmak, yalan söylemek, insanları aldatmak, kumar oynamak, zina etmek, içki içmek, faizcilik yapmak, alay etmek, böbürlenmek, iyiliği engellemek, cinsiyet ve ırk ayırımcılığı yapmak gibi zararlı olan kötülükleri yasaklamış; bunun yanı sıra tavsiye ettikleri iyilikleri fiilen yapıp yasakladıkları kötülüklerden de kaçınarak uyulmaya lâyık önderler olduklarını göstermişlerdir (Câhiz, Ḥucecü'n-nübüvve, III, 280-281; Nesefî, I, 489-491). Peygamberlerin getirdiği bilgilere uyanların daha olumlu davranışlar sergilemesine karşılık söz konusu bilgilerden yoksun kalan veya bunlara uymayanların davranışlarında olumsuzluk ve erdemsizliğin yüksek oranlara çıkması rasyonel açıdan nübüvvetin gerçekliğini kanıtlayıcı niteliktedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, Miftâḥu dâri's-seʿâde, II, 118). Hasta insanları sağlığına kavuşturan kimsenin gerçek doktor olduğundan şüphe edilemeyeceği gibi akıl ve ruh sağlığı için gerekli bilgileri getirip fert ve toplumları erdemli kılan kimselerin de Allah elçisi olduğundan şüphe edilemez (Ali b. Rabben et-Taberî, s. 57-58, 205; İbn Rüşd, s. 181-183; Fahreddin er-Râzî, el-

Meṭâlibü'l-ʿâliye, VIII, 123-124; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'l-İṣfahâniyye, s. 159-162, 180-181). İnsanların ihtiyaç duyduğu bu bilgilerin ümmî bir toplum içinde yetişen ve hiçbir öğrenim görmeyen ümmî bir kişinin getirdiği Kur'an'da edebî yönden erişilmez ifadelerle anlatılması da ayrı bir bilgi mûcizesi oluşturur.

Nübüvvetin Sona Ermesi. Nübüvvet dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayan hidayet yolunu gösterme amacı taşıdığından bunu gerçekleştirmek için gereken uzun bir sürecin geçmesi hikmetin gereğidir. Hz. Âdem'den son peygambere kadar uzun dönem içinde çeşitli aralıklarla, bazan da peşpeşe gönderilen peygamberler insanları eğiterek izleri silinmeyen bir kültür süreci oluşturmuştur. Kur'an'da nübüvvetle gelen bilgiler tamamlanıp korunmuş, böylece nübüvvet kemale erdirilmiş ve dolayısıyla önceki peygamberlerin varlığı da belgelendirilmiştir. Çünkü son peygamberin hayatı ve getirdiği vahiyler bütün ayrıntılarıyla kaydedilerek geçmiş peygamberlerin şahidi kılınmıştır (İbn Fûrek, s. 180; Reşîd Rızâ, I, 224; Elmalılı, V, 3906). İncil'de Hz. Îsâ'dan sonra bir tesellicinin geleceği belirtilmiş (Yuhannâ, 14/16), Kur'an'da da bundan Ahmed diye söz edilmiştir (es-Saf 61/6). İsimlerinden biri de Ahmed olan Hz. Muhammed son peygamber olarak gelmiş ve kendisinden sonra başka bir peygamberin gönderilmeyeceği hususu getirdiği kitapta açıklandığı gibi (el-Ahzâb 33/40) hadislerde de ifade edilmiştir (Müsned, II, 412; Buhârî, "Menâḳıb", 18). Nübüvvetin sona ermesi, Hz. Muhammed'in geçmiş peygamberleri teyit edici mahiyette getirdiği bilgilere ihtiyaç kalmadığı ve onların geçerli olmadığı anlamına gelmez, aksine yeni bir peygamberin gönderilmesine ihtiyaç bulunmadığını ifade eder. Eğer Allah yeni bir peygamber gönderecek olsaydı onu da ana unsurları itibariyle Kur'an'daki bilgileri konu edinen bir vahye mazhar kılacaktı. Bu sebeple rüşdüne eren insanlar akıl yürütme gücünü kullanarak, nübüvvetle gelen bilgilere ve tecrübî birikime başvurarak dünya ve âhiret mutluluğuna ulaşabilir. On dört asırdır yeni bir peygamberin gelmeyişi de bu gerçeği teyit etmektedir. Her ne kadar Sûfiyye geleneğine bağlı bazı âlimler nübüvveti örfî ve hakiki kısımlarına ayırarak birincisinin sona erdiğini, buna karşılık "Allah'tan haber alıp bunu insanlara bildirmek" anlamındaki gerçek nübüvvetin kıyamete kadar devam edeceğini ileri sürmüşse de (İsmâil Hakkı Bursevî, IX, 501) böyle bir ayırımın Kur'an ve hadislerde mevcut olmadığını, dolayısıyla dinin kaynaklarıyla örtüşmediğini belirtmek gerekir. Şiî âlimlerinin nübüvveti

“âmme” ve “hâssa” kısımlarına ayırıp imâmeti nübüvvetin uzantısı kabul etmesini de dinî bakımdan temellendirmek mümkün görünmemektedir. Şîa’nın nübüvvete bu şekilde yaklaşmasının temelinde siyasî görüş ayrılıklarının yattığı kabul edilmelidir (ayrıca bk. HATM-i NÜBÜVVET).

Sonuç olarak nübüvvet Allah ile insanlar arasında irtibat kuran, insanları hem kendileri hem de evren hakkında bilgilendirip onlara ebedî hayat için hazırlanma yolunu öğreten ilâhî bir müessesedir. Ulûhiyyetin ontolojik açıdan felsefî bir problem olmasına karşılık nübüvvet epistemolojik bir problemdir. Aslında insan duyu yoluyla ve akıl yürütme gücüyle gayba dair bilgiler edinemez, üreteceği bilimsel bilgilerle de gayba muttali olamaz. Onun yaratılıştan sahip olduğu bilgi kaynaklarının eksikliğini tamamlayıp hak inançlar ve hayırlı davranışlar konusunda doğruyu bulmasını sağlayacak mutlak ve mükemmel bir bilgi kaynağından yani Allah’ın bilgisinden başka hiçbir kaynak bu eksikliği tamamlayamaz. Bu sebeple teistik açıdan tutarsızlıkları bir yana Berâhime, deizm, pozitivizm gibi eski ve yeni akımların aklî ve bilimsel bilgilerin yeterli olduğu gerekçesiyle nübüvveti eleştirmeleri, pozitivist kültürün hâkimiyeti altında bulunan çağdaş dünyanın çizdiği kötü tablolar karşısında anlamsız kalmaktadır. Sosyal adaletsizlik, zulüm ve baskı, haksız yere adam öldürme, hırsızlık, cinayet, terör, aldatma, yalancılık, ekonomik sömürü, açlık ve sefalet çekenlere yardım elini uzatmama, cinsel sapıklık, uyuşturucu kullanımı gibi pek çok kötü eylemin gelişmiş veya gelişmemiş bütün toplumlarda görülmesi,

nübüvvetin insanlığa armağanı olan erdemli birey ve toplum modeline yönelik ihtiyacı şiddetli bir şekilde hissettirmektedir. Çağdaş sosyologların tesbitine göre de insanlık için başka kurtuluş yolu yoktur.

Semavî dinlerin nübüvvet anlayışı birbirinden farklıdır. Yahudilik’te milâttan önce XI. yüzyılda Samuel zamanında açılmış okullara gidenlerden nebî olarak söz edilir (Butrûs Abdülmelik v.dğr., Ḳāmûsü’l-Kitâbi’l-muḳaddes, “nübüvvet” md.). Bunun yanında Hz. Îsâ’nın ve Hz. Muhammed’in peygamberlikleri reddedilir. Hıristiyanlık’ta ise nübüvvet anlayışı karmaşık olup kesin çizgilerle ulûhiyyetten ayırt edilmemiş, aksine ulûhiyyetle nübüvvet birleştirilmiş ve nübüvvet Tanrı’nın bedene bürünerek Îsâ diye kendini sunması şeklinde açıklanmıştır. Yahudilik’te olduğu gibi

Hıristiyanlık'ta da kutsal metinlerin otantikliği önemli bir problem teşkil etmekte ve Hz. Muhammed'in nübüvveti kabul edilmemektedir. Bu sebeple her iki dinin nübüvvet anlayışı hem kendi içlerinde problemli hem de eksiktir. İslâm dininde ise Hz. Mûsâ ve Îsâ dahil bütün peygamberler tasdik edilmiştir. Öte yandan İslâm dinine ait vahiy metnini oluşturan Kur'an'ın otantikliğinde herhangi bir problem yoktur.

Nübüvvet konusu kelâm kitaplarının "nübüvvât" bölümünde incelenmiş, ayrıca buna dair müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bunların bazıları şunlardır: Ali b. Rabben et-Taberî, ed-Dîn ve'd-devle (Beyrut 1982); Câhiz, Ḥucecü'n-nübüvve (Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, III, Kahire 1979); Ebû Hâtim er-Râzî, Aʿlâmü'n-nübüvve (Tahran 1977); Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (Beyrut, ts.); Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (Kahire 1969); Fahreddin er-Râzî, en-Nübüvvât ve mâ yeteʿalleḳu bihâ (Kahire 1986); İbn Teymiyye, en-Nübüvvât (Kahire 1346). Nübüvvete dair günümüzde yapılan çalışmalardan bazıları da şöylece sıralanabilir: Mustafa Sinanoğlu, Kitab-ı Mukaddes'te ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nübüvvet (doktora tezi, 1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Salih Sabri Yavuz, İslâm Düşüncesinde Nübüvvet (İstanbul, ts.); Mustafa Can, Mâtürîdî'ye Kadar Nübüvvete Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı (doktora tezi, 1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Abdülhalîm Mahmûd, Delâʾilü'n-nübüvve ve Muʿcizâtü'r-resûl (Kahire 1984); Abdullah Nûrî, Felsefetü'n-nübüvve ve'l-enbiyâʾ fî ḍavʾi'l-Ḳurʾân ve's-sünne (Kahire 1985); Muhammed Ali es-Sâbûnî, en-Nübüvve ve'l-enbiyâʾ (Beyrut 1985); Muhammed Rüşdî Abîd, en-Nübüvve fî ḍavʾi'l-ʿilm ve'l-ʿaḳl (Bağdad 1986); Abdülmaksûd Abdülganî, Mevḳıfü'l-felâsife ve'l-mütekellimîn min münkiri'n-nübüvve (Kahire 1993); Tâhâ ed-Desûkī, Naẓariyyetü'n-nübüvve fi'l-İslâm (Kahire 1981); Abdülazîz b. İbrâhim el-Asker, Dirâsât fi'n-nübüvve ve'r-risâle (Riyad 1984); Ebü'l-Hasan en-Nedvî, en-Nübüvve ve'l-enbiyâʾ fî ḍavʾi'l-Ḳurʾân (Cidde 1967); Muhammed Cevâd el-Muganniye, Felsefetü't-tevḥîd ve'n-nübüvve (Beyrut 1984); Süleyman Ömer el-Eşkar, er-Rusul ve'r-risâlât (Küveyt 1985); Ahmed Abdülvehhâb, en-Nübüvve ve'l-enbiyâʾ fi'l-yehûdiyye ve'l-mesîḥiyye ve'l-İslâm (Kahire 1992); Hâlid Abdurrahman el-Ak, Meʿâlimü'n-nübüvve fi'l-Kitâb ve's-Sünne (Beyrut 1995); İbrâhim el-Emînî, en-Nübüvve ve'n-nebî (Beyrut 1993); Abdülmün'im İbrâhim es-Subhî, en-Nübüvve fi'l-ʿaḳīdeti'l-

İslâmiyye (baskı yeri yok, 1996).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nbʾe” md.; a.mlf., Tafṣîlü’n-neşʾeteyn ve taḥṣîlü’s-saʿâdeteyn, Beyrut 1983, s. 59-60; Lisânü’l-ʿArab, “nbv” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nbʾe”, “nbv”, “rsl” md.leri; Butrûs Abdülmelik v.dğr., Ḳāmûsü’l-Kitâbi’l-muḳaddes, Kahire 1991, “nübüvvet” md.; Ted Honderich, The Oxford Companion to Philosophy, Oxford 1995, “deism” md.; Müsned, I, 219, 465; II, 319, 341, 412, 461-462; III, 267; IV, 129; V, 135, 187, 265-266; a.e. (Arnaût), XXXV, 431-433; XXXVI, 618-620; Buhârî, “Taʿbîrü’r-rüʾyâ”, 1-5, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 1, “Tevḥîd”, 17, 19, “Bedʾü’l-vaḥy”, 1, “Enbiyâʾ”, 5, 8, 22, 24, 35, 48, 50, “Edeb”, 109, “Menâḳıb”, 18, 25-28; Müslim, “Rüʾyâ”, 6-9, “Îmân”, 271-272; Ali b. Rabben et-Taberî, ed-Dîn ve’d-devle (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1982, s. 48-51, 57-58, 76-81, 98-99, 189-190, 205; Câhiz, Ḥucecü’n-nübüvve (Resâʾilü’l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 224-227, 256-259, 260-269, 277-281; a.mlf., el-Muḫtâr fi’r-red ʿale’n-naṣârâ (nşr. M. Abdullah eş-Şerkāvî), Kahire, ts. (Mektebetü’z-Zehrâ), s. 65-66; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 32; Eşʿarî, Maḳālât (Ritter), s. 438-439; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 216-217, 359; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 271-340; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, IV, 53-54; V (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, s. 368-369; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, I, 1-12, 109; III, 1-18; Ebû Hâtim er-Râzî, Aʿlâmü’n-nübüvve (nşr. Salâh es-Sâvî - Gulâm Rızâ Aʿvânî), Tahran 1397/1977, s. 4-9, 31-34, 65, 238-239; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 126-128; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 174-180; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XV, 4, 109-110, 312; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli’d-dîn (nşr. Muhammed İmâre, Resâʾilü’l-ʿadl ve’t-tevḥîd içinde), Kahire 1971, I, 235-250; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut, ts. (Dârü’l-Arabiyye), I, 50-55, 86-87, 90-91, 106, 129; II, 313, 377; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 255-256, 257-

273; İbn Sînâ, el-Mebdeʾ ve’l-meʿâd (nşr. Abdullah-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş., s. 115-121; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346, s. 154, 308; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), I, 139-146; V, 119-121; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli’d-dîn (nşr. Vedî‘ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 154; Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1389/1969, I, 12-18; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 90-91, 96; Gazzâlî, el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl (nşr. Cemîl Salîbâ - Kâmil İyâd), Dımaşk 1358/1939, s. 139-146; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 446-447, 454-473, 476-477, 484, 489-491, 493-494, 500-504; II, 836; İbn Rüşd, el-Keşfʿan menâhici’l-edille (nşr. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 173-183; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 8-9; XXXI, 149; a.mlf., el-Meṭâlibü’l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, IV, 123-124; VIII, 30, 32-33, 93-95, 113-137; a.mlf., el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire, ts. (Mektebetü’l-külliyyâti’l-Ezher), s. 214-216; Âmidî, Ebkârü’l-efkâr (nşr. Ahmed M. el-Mehdî), Kahire 1422/2002, IV, 7-9, 24-29, 31-32, 51, 55; a.mlf., el-Mübîn (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire 1403/1983, s. 121-122; Takıyyüddin İbn Teymiyye, en-Nübüvvât, Kahire 1346, s. 19-25, 223-241; a.mlf., Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’l-İṣfahâniyye (nşr. Saîd b. Nasr b. Muhammed), Riyad 1422/2001, s. 155-183, 203-216; İbn Kayyim el-Cevziyye, Miftâḥu dâri’s-saʿâde, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 79-80; II, 113, 118; a.mlf., Medâricü’s-sâlikîn, Kahire 1403/1983, I, 79-82; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 173; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1092-1097; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere, Bulak 1317 → İstanbul 1400/1979, s. 193-194; Şa‘rânî, el-Yevâḳīt ve’l-cevâhir, Kahire 1378/ 1959, I, 157-165; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1384; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/ 1949, s. 61, 311-312; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, İstanbul 1256, VI, 349-352; IX, 501; Dâvûd-i Karsî, Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’n-nûniyye, İstanbul 1318, s. 69-70; Muhammed Abduh, Risâletü’t-tevḥîd, Beyrut 1985, s. 85-95, 99-114; Abdüllatîf Harpûtî, Tenḳīḥu’l-kelâm, İstanbul 1330, s. 268-270, 279-281; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 113-114, 217-218, 220, 224, 314-315; IV, 428-430; V, 460; XI, 147-153; Elmalılı, Hak Dini, I, 267; II, 1081-1088; IV, 2239-2250; V, 3906; VI, 4216; W. H. McNeill, Dünya Tarihi (trc. Alaeddin Şenel), Ankara 1989, s. 15-64; Abdurrahman Bedevî, Min Târîḫi’l-ilḥâd fi’l-İslâm, Kahire 1993, s. 91-95, 118-119, 120-121, 177; Ferid Vecdî, es-Sîretü’l-Muḥammediyye (nşr. M. Receb el-Beyyûmî),

Kahire 1993, s. 45-55; Abdülmaksûd Abdülganî, Mevḳıfü'l-felâsife ve'l-mütekellimîn min münkiri'n-nübüvve, Kahire 1993, s. 9-10, 27-31, 47-48; Sâlih Uzeyme, Muṣṭalaḥât Ḳurʾâniyye, Beyrut 1414/1994, s. 401; Hâlid Abdurrahman el-Ak, Meʿâlimü'n-nübüvve fi'l-Kitâb ve's-Sünne, Beyrut 1415/1995, s. 46-48; Abdülmün'im İbrâhim M. es-Subhî, en-Nübüvve fi'l-ʿaḳīdeti'l-İslâmiyye, Kahire 1417/1996, s. 10-11, 15-25, 28-31, 85-107; Salih Sabri Yavuz, İslâm Düşüncesinde Nübüvvet, İstanbul, ts. (İnsan Yayınları), s. 59-60, 200-201; Yusuf Şevki Yavuz v.dğr., İslâm'da İnanç Esasları, İstanbul 1998, s. 162-189; Ali Köse, Sekülerizm Yargılanıyor, İstanbul 2002, s. 33-67.

Yusuf Şevki Yavuz

Diğer Dinlerde Nübüvvet.

Antik dönemde tanrıların âlemdeki olayları kontrol ettiklerine ve iradelerini insanlara çeşitli şekillerde bildirdiklerine inanılırdı. Belli işaretleri yorumlamak veya tanrılardan mesaj getirmek suretiyle beşerî ilişkileri düzenleyen dinî şahsiyetlerin bulunduğu bilinmektedir. Çeşitli kehanet teknikleriyle yapılan ilâhî iradeyi öğrenme işi, kabile reisleri veya -İslâm öncesi Arap toplumundaki kâhin ve Filistin'e yerleşmeden önce İbrânîler arasındaki kohenler gibi-bu işin özel görevlileri tarafından üstlenilirdi. Antik Mezopotamya ve Akdeniz kültürlerinde bazı kişilerin tabiattaki sembolik mesajları belli tekniklerle yorumlayarak kehanette bulunduklarına, bazılarının da iradelerini bildirmek isteyen tanrıların ilhamına mazhar olduklarına inanılan dinî şahsiyetler vardı. Bunların ilâhî alanla temas haline geçtikleri anda vecde kapıldıkları aktarılmaktadır. Antik Greko-Romen kültünde kâhinlerden çok mâbedlerde belli soruların cevapları için tanrılara müracaat eden resmî aracılardan bahsedilmektedir (ER, XII, 8). İbrânîler'den önce Filistin'de yaygın olan Ken'ân kültünde rüyaları yorumlayan, geleceğe dair haber veren ve bir mâbede bağlı olarak görev yapan şahıslar mevcuttu (IDB, III, 898). Günümüzde Afrika, Asya, Avustralya, Güney Amerika ve Kuzey Amerika'daki ilkel topluluklarda şaman, otacı veya büyücü diye adlandırılan karizmatik kişilerin bazı teknikleri kullanmak suretiyle tabiat üstü varlıklarla irtibata geçtiklerine

inanılmaktadır (ERE, X, 381-382).

Yahudilik, Zerdüştîlik, Hıristiyanlık, Maniheizm ve İslâm gibi peygamberliğe yer veren dinlerin peygamberlik anlayışlarında şu ortak özellikler dikkati çeker: 1. Peygamberler faaliyetlerini ilâhî bir görevlendirme olarak algılamışlardır. 2. Tebliğ dönemlerinden sonra müntesiplerini bir arada tutan dinî gelenekler oluşmuştur. 3. Evrensel gerçekler olarak kabul edilen mesajlar sunmuşlardır. 4. Sosyal hayatı eleştirmişler ve yeniden düzenlemeye çalışmışlardır. 5. Dinî geleneklerin devamlılığına ve reformuna yardımcı olmuşlardır. Peygamberlerle Budizm, Jainizm, Konfüçyüsçülük ve Taoizm gibi geleneklerin kurucuları arasındaki en önemli fark bu kurucuların -bazılarının bir tür arınma, aydınlanma tecrübesi yaşadıkları iddia edilse de-Tanrı tarafından görevlendirilmemiş olmasıdır. Bunlar peygamberler gibi dinî bir söylem kullanıp ferdî ve içtimaî hayatı düzenlemeye gayret etmiş olmakla birlikte mesajlarının kaynağını aklî, ruhî ve ahlâkî birikimleri oluşturmuştur (ER, XII, 9-10).

Yahudilik'te Nübüvvet. Rab Yahova'nın irade ve isteklerini insanlara bildirmekle görevli olan peygamberler (Hezekiel, 3/ 11; Amos, 3/8) bu görevi kendi istek veya çabalarıyla elde edemezler. "Tanrı'nın ağzı" olarak tanımlanmaları (Çıkış, 4/12-16) görev ve mesajlarının kaynağını gösterirken Yahova'ya dayanmayan nübüvvetin geçersizliği ayrıca belirtilmiştir (Tesniye, 18/20-22). İsrâil peygamberleri kronolojik bir tasnife tâbi tutulmuştur. Mûsâ'dan itibaren milâttan önce VIII. yüzyılın ortalarına kadarki dönemin peygamberleri "ilk dönem" (klasik dönem öncesi) olarak isimlendirilmiş, bundan sonraki üç asır içinde yaşamış olan klasik peygamberler, Eski Ahid'de kendilerine nisbet edilen kitapları bulunduğu için "yazar (kanonik) peygamberler" şeklinde de adlandırılmıştır (bk. AHD-i ATÎK). Eski Ahid'de peygamberler için kullanılan asıl terim neve'e (çağırmak) kökünden navidir (çağırılan, çağıran). Birinci anlam peygamberin şahsî tecrübesini, ikincisi görevini öne çıkarmaktadır. Mûsâ'dan önce sadece İbrâhim'e navi denmişken (Tekvîn, 20/7) bu terim Mûsâ için ilk defa Tesniye kitabında kullanılmıştır (18/15; 34/12). Eski Ahid'de başta Miryam olmak üzere az sayıdaki kadın peygamberler için nevi'a kelimesine yer verilmiştir (Hâkimler, 4/4; II. Krallar, 22/14; Nehemya, 6/14; İşaya, 8/3). Öte yandan sahte peygamberler de navi diye isimlendirilmiştir (Mika, 3/5, 6-7, 11). İlk dönem peygamberlerini ifade

eden ikinci terim ra’a (görmek, algılamak, anlamak) kökünden ro’ehtir (gören). Peygamberin insanlardan gizlenenleri açıklama ve geleceğe yönelik bilgi verme özelliğini belirten terim ilk defa Samuel için kullanılmıştır (I. Samuel, 9/9-10). Üçüncü terim ise haza (görmek, algılamak) fiilinden hozehtir (gören). Peygamberin Tanrı’dan geleceğe ait bilgileri öğrenebilmesini ifade eden terim ilk defa “Kral Dâvûd’un göreni” terkibiyle Gad için kullanılmıştır (II. Samuel, 24/11; I. Târihler, 21/9).

Eski Ahid Nübüvvet Anlayışının Temel Özellikleri. Eski Ahid nübüvvet anlayışının en temel özelliği peygamberlerin Yahova tarafından görevlendirilmesidir. Tanrı’nın İbrâhim (Tekvîn, 17/10), İshak ve Ya‘kūb ile ahid yaparak onları görevlendirişi, Mûsâ ile ahdi yenileyerek İsrâiloğulları’nı Mısır’dan kurtarmak üzere peygamberlik görevini tevdi edişi (Çıkış, 3/4-12) nübüvvetin başlangıcına ve kaynağına işaret etmektedir. Eski Ahid’de bazı peygamberlerin ilk defa göreve çağrılması aktarılır. Bu kısımlar nübüvvet müessesesini ana hatlarıyla tasvir edici muhtevası sebebiyle önemlidir. Mahiyet itibariyle bu ilk hitap bir vahiy tecrübesidir. Tanrı, kendileriyle konuştuklarına bir işaret olarak peygamberlere bazı alâmet ve mûcizeler vermiştir (Çıkış, 3/12; 4/1-9). Peygamberler karizmatik şahsiyetlerdir. Tanrı onlara gerekli zihin ve ruh olgunluğunu bahşetmiştir (Ling, s. 37-38; EJd., XIII, 1151-1152). Tanrı’nın teminatı altında bulunmaları ve mesajlarının Yahova’nın kelâmı olması bu ilâhî gücü toplumda ortaya koymalarına imkân vermiştir. Onlar kendilerine vahyedilenle Tanrı adına konuşmuştur (Mattuck, s. 22). Eski Ahid nübüvvet anlayışının temel özelliklerinden biri de Yahova’nın mesajını tebliğdir. Peygamberler Tanrı’nın sözcüsü ve temsilcileridir. Tebliğde peygamberin konumu Mûsâ ile Hârûn arasında kurulan ilişkinin ifadesiyle belirginleştirilmektedir. Tanrı Mûsâ’ya, söyleyeceklerini Hârûn’a aktarmasını, onun ve Hârûn’un ağzı ile birlikte olacağını, Hârûn’un Mûsâ için ağız olacağını, Mûsâ’nın da onun için Tanrı gibi olacağını ifade etmek suretiyle (Çıkış, 4/15-16) peygamberlerin Tanrı adına sözcülük yaptıklarına işaret etmektedir. Peygamberlerin asıl görevlerinin tebliğ olduğunu gösteren bir diğer ifade Tanrı’nın kelimeleri onların ağzına koyacağını belirtmesidir (Çıkış, 4/15; Tesniye, 18/18). Peygamberin geleceğe dair verdiği haberlerin doğru çıkması hakiki peygamberliğin bir diğer özelliğidir. Fakat peygamberin asıl fonksiyonu istikbale dair bilgi vermek değil Tanrı’nın mesajını tebliğdir. Ancak İsrâil peygamberlerinin yaşadığı dönemde ve

muhitte Tanrı'dan vahiy aldığını iddia eden sahte peygamberlerin faaliyetleri söz konusu olduğundan ikisini birbirinden ayıran ölçütlere ihtiyaç duyulmuştur. Eski Ahid'de peygamberlerin faaliyetlerine bakıldığında onların gaybdan haber veren bir kâhin olmadıkları, cemaati Tanrı ile aralarındaki ahde sadakate ve itaate çağırdıkları görülmektedir (Vawter, s. 25). Peygamberlerin doğruluğuyla ilgili Tesniye kitabındaki diğer bir ölçü de peygamberin mesajının muhtevası olmuştur. Tanrı, gösterdiği veya vaad ettiği olağan üstü haller gerçekleşse de başka tanrılara kulluğa davet ediyorsa peygamberin sahte olduğunu ve öldürüleceğini bildirmektedir (13/1-5). Peygamberler kendilerinin Yahova tarafından gönderildiğini ispat için çeşitli alâmetler izhar etmişlerdir. Eski Ahid'de Mûsâ için olduğu gibi (Çıkış, 4/2-9)

diğer peygamberler için de bazı mûcizelerden (I. Krallar, 13/5; II. Krallar, 20/9-11), bir olayın belirlenmiş bir zamanda vuku bulacağından (I. Samuel, 12/16-19; İşaya, 7/14-25) ve birtakım olayları önceden haber vermekten (I. Samuel, 10/3-7, 9-11; I. Krallar, 13/3-5) bahseden bölümlere rastlanmaktadır. Öte yandan Yahova, İsrâiloğulları'nın kendisine bağlılığını denemek için peygamber olmayan, başka ilâhlara davet eden bazı şahısların hârikalarının ve haberlerinin tahakkukuna müsaade edeceğini belirttiğinden (Tesniye, 13/1-3) belli alâmetlerin izharı hakiki peygamberi tesbitte yegâne ölçü olmayıp tebliğin konusu ve diğer özellikler de göz önünde bulundurulmalıdır.

Vahiy. Eski Ahid'de vahiy, insanın tahayyül gücünün veya aklî kabiliyetinin ötesinde Tanrı'nın onun bilincine nüfuz ederek ilâhî gerçeği iletmesi olarak görülür (JE, X, 397). İnsanoğlunun kendi yetenek ve çabalarıyla O'nun iradesini bilmesi mümkün değildir (ER, XII, 359). Vahiy Tanrı'nın tecellisi, ruhu veya meleği sayesinde rüya yahut rü'yet hallerinde gerçekleşir. Tanrı'nın diğer insanlara da tecelli ettiği bilinmekle birlikte (Sayılar, 14/22; İşaya, 40/5) doğrudan tecellisi sadece Mûsâ için vâki olmuştur (Çıkış, 33/11; Tesniye, 34/12). "Onunla remizle değil açıkça, ağız ağıza söyleşeceğim ve Rabb'in sûretini görecek" şeklindeki cümlelerin (Sayılar, 12/ 6-8) Mûsâ'nın Tanrı'ya yakınlığını, peygamberler arasındaki ayrıcalığını ve vahye doğrudan mazhar olduğunu ifade ettiği ileri sürülmüş (Plaut, s. 1099), aslında Mûsâ'nın dahi Tanrı'nın sûretini göremeyeceği belirtilmiştir (Çıkış, 33/20; ayrıca bk. Plaut, s. 657; Clifford, s. 59). "Eğer

aranızda bir peygamber varsa ben, Rab rü'yette ona kendimi bildireceğim, rüyada onunla söyleşeceğim" ifadesiyle (Sayılar, 12/6) vahyin diğer şekilleri olan rüya ve rü'yet dile getirilmektedir. Mahiyeti bilinmemekle birlikte Yahova'nın bazı şahıslarla rüyada irtibat kurduğu bildirilir (Tekvîn, 15/12-21; 28/12-15; 31/10-13; 35/1; I. Krallar, 3/5). Rü'yet ise diğer insanlardan gizlenen şeylerin peygamber tarafından görülmesi ve duyulmasıdır. Rü'yetlerin zamanı, şekli, muhtevası Tanrı'nın iradesiyle doğrudan ilgilidir. Rü'yet anında peygamber alıcı olup âmil konumunda değildir. Görülen veya gösterilenlerin dışında rü'yetlerin açıkça ifadeye dökülen lafzî yönü de vardır; görüntü yönü kaybolurken lafzî yönü kalmaktadır (Koehler, s. 103). Eski Ahid'deki ifadelerden rü'yet anında peygamberlerin gerek fizikî gerekse psikolojik anlamda değişik bir ortama girdikleri anlaşılmakla birlikte peygamberlerin bu halleri geçici olmuş ve vahiy anında şuurlarını kaybettirecek dereceye varmamıştır (Rad, s. 39). Ortaçağ yahudi filozoflarından İbn Meymûn peygamberlerin vahiy alma şekillerini şöyle sıralamaktadır: a) Peygamber hitabın melek tarafından rüya ve rü'yet halinde olduğunu açıklar (Tekvîn, 31/ 11; Sayılar, 22/8). b) Rüya veya rü'yet halinde olduğunu belirtmeden melek tarafından geldiğini zikreder (Tekvîn, 6/13; 8/ 15). c) Meleği zikretmeden hitabı Tanrı'ya nisbet ederek rüya veya rü'yet halinde olduğunu ifade eder (Tekvîn, 15/1). d) Sadece Tanrı'nın kendisine hitap ettiğini belirtir (Tekvîn, 12/1; Yeşu, 3/7; 8/1; Hezekiel, 1/3; Hoşea, 1/2). İbn Meymûn, Eski Ahid'de geçen "Tanrı'nın ruhu ve eli" gibi fonksiyonları müstakil âmiller olarak görmeyip onları Tanrı'ya atfetmektedir (Delâletü'l-ḥâ˒irîn, s. 419-420; ayrıca bk. VAHİY).

Mûcize. Eski Ahid'de peygamberlerin, tabiat kanunlarını aşan veya muhataplarını bir benzerini yapmaktan âciz bırakan bazı mûcizeler gösterdiği ifade edilir (Çıkış, 4/2-9; 14/21-31; Yeşu, 4/19-24; I. Krallar, 17/10-24; II. Krallar, 2/8-11, 9-22; 13/ 20-21). Mûcizelerin peygamberlerin Yahova tarafından gönderildiğine insanları ikna etmeye yönelik olduğu görülür (Sawyer, s. 14). Mûcizenin rolü göz ardı edilmemekle birlikte nübüvveti ispatın yegâne vasıtası değildir. Yahova, kullarını denemek için başka tanrılara kulluk etmeye çağıran sahte peygamberlere de mûcize gösterme imkânı verebileceğini bildirmektedir (Tesniye, 13/1-3; ayrıca bk. MÛCİZE).

Yahudi Geleneğinde Nübüvvet. Talmud'da Tanrı'nın sekînesini ancak istiğna, ferâset ve tevazu sahibi olanlara indireceği ifade edilerek peygamberlerin ahlâkî özellikleri vurgulanmakta (Nedarim, 38a), kibir ve öfkenin nübüvvetle bağdaşmayacağı belirtilmektedir (Pesahim, 66b). Talmud'a göre İsrâiloğulları'ndan Mısır'ı terkedenlerin iki katı kadar peygamber çıkmış, sadece sonraki nesiller için gerekli peygamberlikler yazıya aktarılmıştır (Megillah, 14a). İsrâiloğulları peygamberleri diğer milletlere de hitap etmiş, hatta Tanrı'nın adaleti gereği başka milletlerden de peygamberler çıkmıştır (Baba Bathra, 15b). Ancak İbrânî peygamberler diğerlerinden daha üstündür (Genesis Rabbah, 52/5). İbrânî peygamberler arasında da bir derecelendirme söz konusu olup Mûsâ en önemli ve ayrıcalıklı peygamberdir (Leviticus Rabbah, 1/14). Ona yönelik vahiy daha kapsamlı olduğundan diğerlerine de kaynaklık etmiştir (Exodus Rabbah, 28/6; 42/8). Sonraki peygamberlerin tebliğleri hiçbir şekilde Mûsâ'ya vahyedilenlerle çelişemez, ona bir şey ekleyemez, bir şey de çıkaramaz (Megillah, 14a). Peygamberlerin en önemli fonksiyonu sapkın insanları yeniden Tanrı'ya yönlendirmektir (Berakoth, 34b). Mesîh'in günlerinde günah ortadan kalkacağından peygamberlere ihtiyaç kalmayacaktır. Bu dünyada belli şahıslar peygamberlik yaptığı halde Mesîh'in döneminde bütün İsrâil peygamberlik yapacaktır (Yoel, 2/28; ayrıca bk. Numbers Rabbah, 15/25). Kendisini vahyedilmiş bir şeriatla tanımlayan bir topluluk için bu şeriatın vahyedilme şekli, onu idrak eden peygamberlerin özellikleri önemli konular olmuştur. Bu durum nübüvvetsiz Tevrat'ın (şeriat), Tevrat'sız da İsrâiloğulları'nın olamayacağı şeklinde ifade edilebilir.

Aristocu, Eflâtuncu ve Stoacı düşünceler yanında Mu'tezile kelâmından da etkilenmiş olan S. Gaon, Tevrat'ta hem akılla hem de ancak vahiy yoluyla bilinebilecek dinî emirlerin bulunduğunu belirttikten sonra bunların gereğini yerine getirebilmek için nübüvveti zorunlu görür. Tanrı'nın peygamberleri aracılığıyla bildirdiği emirleri insanlar kendi kabiliyetleriyle öğrenemezler. Hatta insanlar aklı kullanmakta her zaman istekli davranmadığından, ayrıca bazı hususlar vahiyle daha kolay kavranabileceğinden aklî emirlerde dahi nebevî bilgiye ihtiyaç vardır. Akıl genel prensiplere ulaşmakla birlikte ayrıntılar ancak vahiyle öğrenilebilir (The Book of Beliefs and Opinions, s. 136-157). Gaon, bir hârikulâdelik olarak mûcizeyi mesajın akılla çelişmemesi şartıyla nübüvvetin ispatında etkin kabul eder (a.g.e., s. 163-164). Ortaçağ yahudi şair ve filozofu J.

Halevi ise nübüvveti İsrâil toprakları ve İsrâiloğulları'yla özdeşleştirir (The Kuzari, s. 64-67, 88-89). Ona göre nübüvvet Tanrı'nın bir lutfu olup aklî kabiliyetler ve felsefî çabayla elde edilemez (a.g.e., s. 223). Tanrı'nın tesiri altında olan peygamber derunî bir göze sahip olarak rü'yetler tecrübe eder (a.g.e., s. 199-212). Halevi, peygamberlerin zühde ve ahlâkî tasfiyeye dayalı bir hayat tarzıyla Tanrı'ya yaklaşmaya çalıştıklarını, peygamberlik ruhunun üzerlerine döküldüğünü, sade konuşmalarının filozofların hitabından daha tesirli olduğunu belirtir. Bu arada peygamberlere dinî anlamda rehberlik yüklemekle kalmaz, onları -Mûsâ gibi- İsrâiloğulları'nın her açıdan liderleri olarak görür (a.g.e., s. 106, 223-224). Ortaçağ Yahudiliği'nin en önemli filozofu kabul edilen İbn Meymûn'un

nübüvvet görüşü büyük ölçüde Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarından etkilenmiştir. İbn Meymûn, öncelikle Mûsâ'nın peygamberliğinin diğer peygamberlerden farklılığı üzerinde durur. Mûsâ Yahova ile atalarının yaptığı ahdi yenilemiş ve kavmine şeriatı getirmiştir. Nitekim Yahova, Mûsâ'nın peygamberliğinin üstünlüğünü açıkça ilân etmektedir (Sayılar, 12/6-8; 18/18; Tesniye, 34/10-12). Peygamberliği on bir dereceli bir sıralamaya tâbi tutan İbn Meymûn, Mûsâ'nın peygamberliğini çeşitli açılardan birinci derecede kabul etmiştir (Delâletü'l-ḥâ˒irîn, s. 393-396, 398-400, 436-447). Ona göre Tanrı'nın vahyi faal akıl aracılığı ile önce ferdin aklına, sonra da muhayyile gücüne gelir. Bu ferdin ulaşabileceği en yüksek seviyedir (a.g.e., s. 400). Mûsâ'nın en temel özelliği, muhayyilesini hiç kullanmadan faal akılla irtibat kurabilecek derecede güçlü bir akla sahip olmasıdır. Muhayyilelerini kullanma gereği duyan diğer peygamberlerin nübüvveti daha zayıf, daha az tatmin edici, mâkullüğe ve hakikate daha az dayanmaktadır (a.g.e., s. 394).

Modern yahudi filozoflarının vahiy konusuna yaklaşımları felsefelerini de şekillendirmiş, bunlar yahudi kaynaklarındaki bilgileri kendi zamanlarının felsefî gelişmeleri ışığında okumaya çalışmıştır. Immanuel Kant'ın aklın teolojik hakikatleri elde etmedeki yetersizliğine, buna karşılık ahlâkî gerçekliklerle ilgili kabiliyeti üzerine vurgu yapan felsefesi birçok modern yahudi filozofunun vahye yaklaşımına bir zemin hazırlamıştır. S. R. Hirsch ve S. Steinheim, tabiat üstü bir vahiy anlayışını savunmak için Kant'ın aklı sınırlandırmasından faydalanmışlardır. Felsefesini Kantçı bir temele oturtmakla birlikte bazı noktalarda ondan ayrılan H. Cohen'e göre vahiy

varoluş / yaratma konumunda Tanrı'nın varlığı ile insanın varlığı arasındaki köprüdür. Vahiy akla hitap etmekte olup gerçekte ahlâkî monoteizm fikrini doğuran muhakemenin de yaratıcısıdır. Cohen, vahyi bir olay değil kendisini öncelikle ahlâkî faaliyette ifade eden Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin bir sıfatı olarak görür. Cohen'in felsefesiyle birlikte S. Kirkegaard ve M. Heidegger gibi farklı varoluşçu filozofların yaklaşımları, M. Buber ve F. Rosenzweig gibi XX. yüzyıl yahudi filozoflarının vahiy anlayışlarını derinden etkilemiştir. Onlar için vahiy ne Tanrı ile birlikteliğin bir neticesidir ne de ulûhiyyetle ilgili kavramsal gerçeklikleri elde etmekle alâkalıdır; vahiy ferdin Tanrı'nın sevgisini tecrübe ettiği, hitabını dinlediği bir "karşılaşma"dır. Bu ilişki sayesinde fert kendi yalnızlığından kurtulur. Bu ilâhî aşk veya hitap muhatapta ahlâkî aktivitelere yönelik talepler oluşturur. Buber ve Rosenzweig, felsefesi daha çok nübüvvet üzerine yoğunlaşmış olan A. J. Heschel'i etkilemiştir. Heschel, felsefesini peygamber-Tanrı ve peygamber-toplum arasındaki "varoluşsal ilişki"yi anlamaya yoğunlaştırmış, nübüvveti ilâhî açıdan varoluşun yorumu olarak tanımlamıştır.

Hıristiyanlık'ta Nübüvvet. Hıristiyanlık'ta nübüvvet Eski Ahid nübüvvet anlayışının Îsâ'nın şahsında farklı bir muhteva ile canlanışıdır. Yeni Ahid'de değişen vahyin muhtevasıdır. Tanrı'nın kelâmı bizzat Îsâ olup Tanrı kendisini hulûl ettiği Îsâ'da vahyetmiştir. Îsâ'nın peygamberliğin de ötesinde bir konum kazanmış olması Hıristiyanlığın peygamberlik anlayışına çok farklı bir boyut getirmiştir. Tanrı'nın yaşayan kelâmı olan Îsâ, çarmıha gerilmesinden ve yükseltilmesinden sonra başta havâriler olmak üzere diğer hıristiyan peygamberlerin kendisi adına bir tür nebevî faaliyetlerde bulundukları Rab konumuna getirilmiştir. Yeni Ahid'de peygamber için Eski Ahid'deki İbrânîce navi kelimesinin Yetmişler tercümesindeki karşılığı olan Grekçe "prophetes" terimi kullanılır. Prophetes "geleceği önceden ilân eden" anlamında olup Yeni Ahid'de kutsal ruhun ilâhî inâyetiyle Tanrı'nın kelâmını duyuran peygamberi ifade eder. Bu kelime Eski Ahid peygamberleri için de kullanılır. Yeni Ahid yazarlarının bu tavrı her iki ahidin peygamberlik müesseseleri arasındaki devamlılığa bir işarettir. Vaftizci Yahyâ ve Îsâ diğer unvanları yanında peygamber olarak isimlendirilmektedir. Kadın peygamberler için "prophetis" (Luka, 2/36-38), sahte peygamberler için de "pseudoprophetes" kelimeleri kullanılır (Matta, 7/15; Markos, 13/22; Luka, 6/26; ayrıca bk.

Boring, Society for Biblical Literature, II, 142-147).

Yeni Ahid Nübüvvet Anlayışının Temel Özellikleri. Yeni Ahid'de Îsâ nübüvvet müessesesinin hem merkezinde hem de onu aşan bir konumdadır. İnciller'in ve mektupların yazarları Îsâ ile ilgili tecrübelerini veya cemaatin inancını aktarmak suretiyle kristoloji görüşlerini belli noktalara yoğunlaştırmışlardır. Îsâ'nın konumu tebliğ döneminden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Havârilerine göre halk onu Vaftizci Yahyâ, İlyâ ve peygamberlerden biri olarak görürken Petrus onun Mesîh olduğunu söylemiştir. O da havârilerine kimseye bir şey söylememelerini tembih etmiştir (Markos, 8/27-30). Hıristiyanlık'ta Îsâ ile ilgili inanç, "Kelâm başlangıçta var idi ve Tanrı nezdinde idi ve Kelâm Tanrı idi. O başlangıçta Tanrı nezdinde idi. Her şey onunla oldu ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı" cümleleriyle şekillenmekte (Yuhanna, 1/1-3), onun yaratılıştaki aracılığı ve ilâhî kelâmın onun bedenine hulûl etmesiyle gerçekleşen vahyî fonksiyonu dile getirilmektedir.

Îsâ'nın misyonu, hayatta iken gerçekleştirdiği tebliğ dönemi ve çarmıha gerildikten sonra göğe yükseltilmesiyle başlayan dönem olarak ikiye ayrılır (Romalılar'a Mektup, 1/3; Petrus'un Birinci Mektubu, 3/ 18). Yeni Ahid'de Îsâ için kullanılan "oğul" veya "Tanrı'nın oğlu" unvanları bir fizikî ilişkiyi değil onun "Baba" tarafından gönderilmesi, kendilerine has karşılıklı bilgiye sahip olmaları, Tanrı'nın vahyinin Îsâ'da olması ve onun Tanrı'nın iradesine uygun hareket etmesi gibi hususlara işaret etmektedir. "Dâvûd'un oğlu" olarak Îsâ'nın yeryüzündeki çabalarından, yükseltildikten sonra "Ruh"taki faaliyetlerinden söz edilir (Markos, 12/35; Resullerin İşleri, 4/25). "Kul" unvanı da Dâvûd'un oğlu tabiri kadar sık kullanılır (Matta, 12/18; Resullerin İşleri, 3/13, 26). Özellikle yahudi halkına Îsâ'nın misyonunu anlatmak amacıyla onun peygamber olduğu vurgulanır (Yuhanna, 6/14; 7/40; Resullerin İşleri, 3/22; 7/37). Ancak peygamberlik onun misyonunu bütünüyle açıklamakta yetersizdir (Grillmeier, I, 10). Tekrar diriltildiğinde Rab ve Mesîh kabul edilen Îsâ (Resullerin İşleri, 2/33-36) bazı yönleriyle yahudilerin beklediği Mesîh'le aynı konumdaydı. Îsâ inancının odak noktasını özellikle Pavlus'un mektuplarında geliştirilen rab anlayışı oluşturmaktadır. Evrenin yaratılışına aracılık ettiği için varlığın tezahürü onunla mümkündür. Hıristiyanlar ibadetlerini ancak onun aracılığıyla Baba'ya takdim edebilirler. Kilise de Îsâ'nın yeryüzündeki

bedeni olduğu inancı üzerine kurulmuştur (Lampe, s. 111-112; Cullmann, s. 195, 236-237).

Yuhanna, Vahiy kitabında, “Îsâ’nın şehâdeti peygamberlik ruhudur” cümlesiyle (19/10) hıristiyan peygamberliğinin ilâhî kaynağının Îsâ olduğunu belirtir (Hill, New Testament Prophecy, s. 48). Eski ve Yeni Ahid nübüvvet anlayışları arasındaki en temel fark birincisindeki Yahova’nın konumunu ikincisinde diriltilmiş Îsâ’nın almasıdır (Boring, Sayings, s. 22). Nitekim bir hıristiyan peygamber, Îsâ’nın kilisede faaliyet gösteren, ilham alan ve tebliğle yükümlü olan sözcüsüdür (Boring, Society for Biblical Literature, II, 147-149; Hill, New Testament Prophecy, s. 8-9). Îsâ’dan sonra gelişen hıristiyan peygamberliği

daha çok öğretici bir fonksiyon icra etmiştir. Mutlak vahyin Îsâ’nın şahsında ve öğretilerinde gerçekleştiğine inanıldığından hıristiyan peygamberlik anlayışı bu vahiyde mündemiç olan Tanrı’nın gizli ve örtülü hikmetine (Romalılar’a Mektup, 2/7-13) doğru ilhamla yönlendirilmiş bir kavrayış olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede Yeni Ahid’de bahsedilen peygamberlerin mesaj ve faaliyetleri Îsâ’nın tecrübesini anlamaya yönelik bir mahiyete sahiptir (Korintoslular’a Birinci Mektup, 13/2).

Nübüvvetin en temel özelliği, havârilerle peygamberlerin kutsal ruhun aracılığı ile Tanrı ve Rab Îsâ adına tebliğle görevlendirilmesidir. Nitekim Îsâ’nın, “Sizi kabul eden beni kabul eder ve beni kabul eden peygamber karşılığını alacaktır” cümlelerinde (Matta, 10/40-41) havâriler gibi peygamberlerin de onun otoritesini temsil ettiği vurgulanmaktadır. Onların ilk görevlendirilme tecrübeleri rü’yet şeklinde gerçekleşir. Nitekim Yuhanna, Vahiy kitabında göreve çağrılışını (Vahiy, 10/8-10) Eski Ahid peygamberlerinin rü’yetlerine benzer temalar kullanarak aktarmaktadır (Hill, New Testament Studies, s. 403).

Îsâ’nın, “Yanınızda dururken size bu şeyleri söyledim. Fakat benim ismimle Baba’nın göndereceği tesellici, Rûhulkudüs o size her şeyi öğretecek ve size söylediğim her şeyi hatırınıza getirecektir” cümleleri (Yuhanna, 14/26; ayrıca bk. Yuhanna, 15/ 26; 16/7), hem kendi nebevî fonksiyonunun hem de kendisinden sonrakilerin tebliğ faaliyetlerinin kaynağı olarak Baba’nın göndereceği Rûhulkudüs’ü belirlemesi açısından önemlidir. Îsâ’nın

söylediklerini Rûhulkudüs'ün tekrar hatırlatacak olması, Rûhulkudüs'ün aracılığının ve öğretilerinin Îsâ'nınkilerle sınırlı kalması onun tebliğinin Îsâ'nın tebliğinden bağımsız olmayacağını göstermektedir. Îsâ ilâhî görevini tamamlamaları için on iki havârisini görevlendirmiş, mesajlarını halka tebliğ etmeleri ve çeşitli hastalıkları iyileştirmeleri için onlara gerekli yetkiyi vermiştir (Matta, 10/1-4; Markos, 3/14; 6/7). Havâriler ve diğer peygamberlerin şahsında kilisenin görevi de bütün milletlere Tanrı'nın kelâmını tebliğ etmek olmuştur.

Nübüvvet ve Kilise. Yeni Ahid'de peygamberler geniş bir faaliyet alanına sahip yerel kiliselere bağlı şekilde faaliyet göstermişlerdir. Peygamberlerin bazıları yerleşik olarak (Resullerin İşleri, 13/1-2), bazıları kiliseler arasında seyahat ederek görev yapmıştır (Resullerin İşleri, 11/27-28; 15/32-33; 21/10). Peygamberlerin faaliyetleri kiliseye bağlı olmakla birlikte mesajları bütün milletlere yöneliktir (Matta, 10/ 40-41; Yuhanna, 16/7-11). Peygamber kilisenin dünyaya ulaştırmakla yükümlü olduğu mesajı seslendirmektedir (Hill, New Testament Prophecy, s. 125). Havâri, peygamber ve kilise cemaati arasındaki fark ilk ikisinin Rûhulkudüs tarafından özellikle görevlendirilmesidir. Pavlus'un bir havâri ve peygamber olarak diğer cemaatten farkı, sadece Rûhulkudüs'ün yardımına dayandırılmayıp ilâhî olarak görevlendirilmesine bağlanır (Reiling, s. 64-65). Peygamberin tebliği Tanrı'nın kelâmı olması sebebiyle tartışılmaz üstünlüğe sahiptir (Vahiy, 1/3). Kilisede peygamberin en önemli vazifelerinden biri de cemaat halinde eda edilen ibadetleri yönetmektir (Vahiy, 1/10; 8/3). Ayrıca peygamberler Eski Ahid'i de yorumlar, cemaate hıristiyan yaşantısını ve kimliğini aşılarlar. Pavlus kilise üyelerinden bahsederken havâriler, peygamberler ve muallimler şeklinde üçlü bir sıralama yapar (Korintoslular'a Birinci Mektup, 12/28). Yeni Ahid'de havâri ve peygamber terimleri tam açıklanmazken bazan ikisi de bir şahıs için kullanılır (Resullerin İşleri, 13/1-2; 14/14). Ancak havâriliğin daha kapsamlı olduğu görülmektedir. Erken dönem hıristiyan toplumunda ve kilisede havâriler Îsâ'dan sonra ve peygamberlerden önce bir konuma sahip olmuştur. Kilisedeki muallimle peygamber arasındaki en önemli fark peygamberin tebliğinin önceden belirlenmemiş olmasıdır. Muallim de kutsal metni ve İncil geleneğini cemaate öğretmekle yükümlüdür. Eski Ahid'deki Tanrı'nın iradesini tebliğ eden peygamberlerin misyonunu hayatta iken Îsâ icra etmiştir. Havâriler Îsâ'dan sonra tebliğ faaliyetini

yürüten ve kilisede en üst rütbede bulunan gruptur. Îsâ sonrası tebliğin en önemli grubunu İsrâilî peygamberlerle yakın benzerliklere sahip olan havâriler oluşturmuştur. Peygamberler karizmatik şahsiyetler oldukları halde muallimlerin böyle bir niteliği bulunmadığı bilinmektedir (Boring, Sayings of the Risen Jesus, s. 79-80).

Vahiy. Yeni Ahid'deki vahiy anlayışı, Tanrı'nın İsrâiloğulları ile ilişkisinin -bütün insanlık için olmak kaydıyla- Îsâ'da gerçekleşen zirve noktasını temsil eder (İbrânîler'e Mektup, 1/1-2). Yeni Ahid'deki vahiy anlayışında Îsâ'nın kendisiyle özdeşleşen vahyi havârilerine ve ilk cemaate sunduğu dönemle ondan sonra Rûhulkudüs'ün inayetiyle havârilerin ve kilisenin -dolayısıyla peygamberlerin- Îsâ'nın öğretilerini bütün milletlere tebliğle görevlendirildikleri ikinci dönem ayrı değerlendirilmelidir. Hıristiyanlık vahiy anlayışında Tanrı'nın kelâmı Îsâ'nın bedeninde ete, kemiğe bürünmüş, insanların arasına inmiş (Yuhanna, 1/14) ve ilâhî irade Îsâ'da bilinir kılınmıştır (Efesoslular'a Mektup, 1/9). Kelâmı vasıtasıyla her şeyi yaratan ve varlıklarını sürdüren Tanrı insanlara ebedî kudret ve ulûhiyyetini müşahede etme imkânını bahşetmiştir. Îsâ bizzat kendisinin vahiy olması yanında Tanrı'nın ruhu aracılığı ile de vahiy almıştır (Matta, 3/13,17; Markos, 1/9-11). Îsâ Tanrı'yı ve kendisini temsil eden ruhla havârilerini tebliğ için görevlendirerek (Yuhanna, 7/37-39; 20/21-22) insanlara söyleyecekleri hususlarda sıkıntı çekmeyeceklerini, Baba'nın ruhunun onlar adına gerekeni söyleceğini bildirmiştir (Matta, 10/19-20; Markos, 13/11; Luka, 12/1-12; 24/14-15). Îsâ'dan sonra havârilere ve peygamberlere ilâhî vahyin getirilmesine Rûhulkudüs aracılık eder. Îsâ tebliği döneminde Rûhulkudüs'ü taşıyan tek kişiydi. Îsâ, Tanrı'nın ruhunu Pentikost gününe kadar havârilerine bahşetmemiştir (Matta, 3/11; Markos, 1/8; Luka, 3/16; Yuhanna, 1/ 22-23). Havârilerini tebliğle görevlendirdiğinde onlara üfürdü ve, "Rûhulkudüs'ü alın" dedi (Yuhanna, 20/21-22; Matta, 28/19-20). Böylece havâriler, Îsâ'yı bütün dünyada temsil etmek üzere gerekli otorite ve gücü Tanrı'nın ruhundan alırlar. Tanrı'nın ruhu önceki peygamberlerin ağzı ile konuştuğu gibi (Matta, 22/43; İbrânîler'e Mektup, 3/7; 9/8; Timoteos'a İkinci Mektup, 3/ 16) şimdi de havârilerin ağzı ile konuşuyor (Resullerin İşleri, 5/39; 11/12; Korintoslular'a Birinci Mektup, 12/28), onların aracılığı ile kiliseyi yönetiyordu (Resullerin İşleri, 1/8; 13/2; 15/28; 20/28-31). Îsâ sonrası kilisede cereyan eden vahiy / ilham olayında Rûhulkudüs yüceltilmiş olan Îsâ'nın temsilcisi olarak faal durumdadır. O

farklı bir aracı olmayıp doğrudan Îsâ'yı temsil ettiği için Tanrı / Îsâ-aracı ruh-peygamber-kilise şeklinde sıralanan vahiy / ilham halkası fonksiyonel olarak Îsâ-peygamber-kilise sıralamasına dönüşmüştür. Dolayısıyla peygamber, Îsâ ile kilise arasında bir konumda Îsâ'nın otoritesini kazanmış, kendi aracılığıyla Rab Îsâ'nın kiliseye hitap ettiği şahıstır (Boring, Society for Biblical Literature, s. 54).

Mûcize. Yeni Ahid'de Tanrı'nın yaratıcılığı yanında kurtarıcı olmasıyla doğrudan ilgili bulunan mûcize O'nun varlığına, gücüne, iradesine delâlet eden hârikulâdelikleri temsil etmektedir (Matta, 12/20; Markos, 10/27). Dolayısıyla en önemli mûcize Îsâ'nın diriltilmesi ve yükseltilmesidir. Îsâ'nın ölüleri diriltti̇ği (Markos, 5/35-43),

çeşitli hastalıkları iyileştirdiği (Matta, 8/5-13), insanları kötü ruhların ve cinlerin tesirinden kurtardığı (Matta, 8/16; Markos, 1/25) aktarılır. Ayrıca onun denizde fırtınayı dindirmek (Markos, 4/35-41; 6/45-52), görünmez olmak (Yuhanna, 8/59) ve kalabalıkları doyurmak (Markos, 6/34-44) gibi tabiat olaylarıyla ilgili mûcizeleri de vardır. Îsâ'nın doğumu (Matta, 1/18-25), vaftizi (Markos, 1/9-13), havârileriyle dağa çıktıklarında şeklinin değişmesi, en önemlisi çarmıha gerildikten sonra yeniden diriltilmesi (Matta, 27/53) önemli mûcizelerdendir. Havâriler ve peygamberler de sadece ilâhî kelâmı tebliğ etmekle kalmayıp Rûhulkudüs'ten aldıkları güçle bazı mûcizeler göstermişlerdir. Îsâ'dan sonra devam eden nebevî faaliyetin mûcizesiz düşünülemeyeceği ve onların da Îsâ'nın devam eden bir faaliyeti olduğu kabul edilmektedir (Matta, 10/7-8; ayrıca bk. Boring, Sayings of the Risen Jesus, s. 88). Sahte peygamberlerin de bazı hârikulâdelikler icra ettiği (Matta, 7/22-23; Vahiy, 13/11-15), ancak bizzat Îsâ'nın etrafındakileri sahte peygamberlere karşı uyardığı kaydedilmiştir.

Hıristiyan Geleneğinde Nübüvvet. Kilise babalarından Ignatius için peygamberlik kilise cemaatine bahşedilen bir mevhibedir (The Early Christian Fathers, s. 47-48, 51-52). Ortaçağ'ın önemli teologlarından Thomas Aquinas'a göre Rûhulkudüs'ün inâyetiyle gerçekleşen her türlü bilgi mevhibesi peygamberlik şemsiyesi altında toplanmaktadır. Diğer insanların bilemeyeceği hususların peygambere bildirilmesi, onların tebliği ve mûcizelerle teyidi nübüvvetin esasını teşkil etmektedir. Nübüvvette şekil, muhteva ve zamanlama olarak sadece Tanrı'nın iradesi etkindir (The

Summa Theologica, XIV, 1-5). Aklî kabiliyetlerle elde edilemeyecek olan ilâhî bilgi için vahyî ışığa / aydınlanmaya ihtiyaç vardır. Bu ışık sadece Tanrı'dan geldiğinden peygamber dilediği zaman onu kullanamaz. Aquinas nebevî bilgiyi bazıları için bilinmeyen, teslîs anlayışının sırrı gibi insanoğlunun yetersizliği sebebiyle herkes için bilinmeyen ve ileride meydana gelecek olaylar gibi hiç kimse tarafından bilinemeyecek şeyler olmak üzere üçe ayırmaktadır. Peygamber her türlü bilgiyi değil Tanrı'nın kendisine vahyettiği kadarını bilir (a.g.e., XIV, 8-12). Nesnelerin sırasıyla duyulara, tahayyül kabiliyetine, münfail akla ve sonunda faal akla sunulması yoluyla bilineceğini belirten Aquinas, nebevî bilginin bu sürecin de üstünde Tanrı'nın sağladığı ilâhî ışık sayesinde gerçekleştiğini ifade eder (a.g.e., XIV, 37-39). Nübüvvetle tabiat üstü âlemden bilgi edinildiği gibi mûcizelerle de söz konusu âlemle bağlantılı bir şeylerin gerçekleşebileceği anlaşılır. Aquinas, Îsâ'ya davet edenlerden olduğu gibi aynı amaçla günahkârlardan da mûcize gerçekleşebileceğini, ancak bunun yanlış inançlar lehine olamayacağını söyler (a.g.e., XIV, 91-97). Hıristiyanlık'ta şeytanın da bazı hârikulâdelikler gösterebileceği kabul edilmektedir (Matta 24/24; Vahiy, 13/13-14).

Katolikliğe göre Îsâ'dan önce gerçekleşen vahiy süreci insanlığı Îsâ'nın ebedî ahdine hazırlama amaçlıdır. Îsâ, Tanrı'nın aşılamaz ve kusursuz kelâmıdır. Onda her şey söylenmiş olup başka kelâm olmayacaktır. Vahiy tamamlanmıştır, anlaşılma süreci ise devam edecektir. Katolik Hıristiyanlık, Mesîh'teki vahyi düzelttiğini veya aştığını iddia eden herhangi bir vahiy iddiasını, dolayısıyla yeni bir dini imkânsız görür. Îsâ'da gerçekleşen vahiy, havârilerin Îsâ ile yaşadıkları tecrübe ve Rûhulkudüs'ün inâyetinden elde ettiklerini sözlü olarak tebliğ etmek ve Rûhulkudüs'ün ilhamıyla yazıya geçirmek suretiyle korunmuştur. Îsâ'nın mesajının korunması, anlaşılması ve yaşanmasında Rûhulkudüs'ün himayesindeki kilisenin hayatî rolü vardır. İncil'in kilisede canlılığını sürdürmesi için havâriler haleflerine onu öğretme görevi yüklediler. Rûhulkudüs'te gerçekleştirilen bu dinî gelenek (canlı aktarım) kutsal kitaptan farklı olmasına rağmen onunla sıkıca bağıntılıdır, çünkü her ikisinin kaynağı aynıdır (Chapman, s. 19-28).

Ortodoksluk için kilise Îsâ'nın mesajının anlaşılması ve kurtuluşa ermenin yegâne yolu iken (Molland, s. 22-23) reform hareketinin öncüleri Martin Luther ve John Calvin için Tanrı'nın mesajının tek kaynağı kutsal metindir.

Katolikliğin kutsal metnin yorumlanması ve hayata aktarılmasındaki tekelci yaklaşımına karşı çıkan Luther, bu yetkiyi sadece kiliseye ve papaya ait görmeyerek bütün hıristiyanların kutsal metni yorumlayabileceklerini belirtmiştir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 14/30-31). Kutsal metni anlamakta geleneksel yorumları dışlayan Luther, kutsal metnin Tanrı hakkında sadece bilgi veren değil aynı zamanda O'nunla gerçek yakınlığın kurulabileceği bir sığınma yeri olduğunu belirtmiştir (Olgun, s. 133-138). Ona göre Kitâb-ı Mukaddes basit bir kutsal metin değildir. Tanrı'nın kelâmı ve Tanrı'nın bağışlayıcılığının tezahürü olan Îsâ Mesîh kutsal metin sayesinde keşfedilebilmektedir. Calvin'e göre bu keşifte inananlara Rûhulkudüs'ün inâyeti söz konusudur. Kutsal metinde bir iç metin daha vardır, o da Îsâ Mesîh'tir (Dillenberger - Welch, s. 45-48).

Kitâb-ı Mukaddes'in hıristiyan vahyinin esas kaynağı olduğu inancı hemen herkes tarafından benimsenirken XVII ve XVIII. yüzyıllardan itibaren rasyonalist ve materyalist akımların etkisiyle kutsal metin-vahiy ilişkisi, vahyin mahiyeti ve anlaşılmasında geleneğin yeriyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Katolik öğretide dinî otorite kaynağı olarak kutsal metin ve kilise geleneği birbirini tamamlarken metnin tek başına anlaşılması mümkün görülmemiştir. Katolikler ve Protestanlar XVIII. yüzyıla kadar kutsal metnin yazarlarının rolüne fazla önem vermemişlerdir. Bu tarihten itibaren filoloji ve tarih alanında yapılan araştırmalarla gelişen metin tenkidi çalışmaları Kitâb-ı Mukaddes'e de uygulanmış, tarihî gerçeklerle bağdaşmayan ifadeler, ilmî araştırma sonuçlarına ters düşen bilgiler, dil ve üslûptaki farklılıklar, Kitâb-ı Mukaddes'in tamamının Rûhulkudüs'ün ilhamıyla Tanrı tarafından yazdırılan bir kitap olduğu inancını sarsmıştır. XX. yüzyılın başlarında yaşanan bir dizi tartışma neticesinde Katolik kilisesi kutsal metin yazarlarının Tanrı'nın aracıları olduklarını belirtmekle birlikte yazarların etkisini de kabul etmiştir (bk. AHD-i CEDÎD).

Öte yandan XVII ve XVIII. yüzyılların rasyonalistlerinden sonra Kant'ın, aklın teorik kullanımının insanı dinin talep ettiği mânada duyu üstü gerçekliğin bilgisine götüremeyeceğine dair görüşü ve bu çizginin Hegel ve Schleiermacher üzerinden XIX. yüzyılda vahyi fert merkezli anlamlandıran bir anlayışa varması Protestan teolojinin gelişimine yol açmıştır. Schleiermacher'in teolojisi, bir otorite tarafından bildirilmiş hakikatler üzerine ve spekülatif aklın verilerine değil hıristiyan toplumunun kendine

ait dinî bilincine yoğunlaşmıştır. XX. yüzyılın başlarında Rudolf Otto ve Nathan Söderblom gibi düşünürler için vahiy kutsalın tecrübesiyle özdeşleşmiştir. Onlara göre bu tecrübe hıristiyanlar için Îsâ'da yoğunlaşmıştı, diğer din mensupları da kutsalı başka sembollerle tecrübe edebilirlerdi. Karl Barth'a göre de vahiy eskatalojik bir olaydır. Bu olay vasıtasıyla ezelî ve ebedî olan tarihî olanda, sonsuz olan sonlu olanda ve Tanrı'nın sözü insanların sözlerinde paradoksal bir şekilde mevcut bulunmaktadır. Rudolf Bultmann kişisel karara vurgu yapan varoluşsal bir teoloji geliştirmiştir. Ona göre Kitâb-ı Mukaddes'te normatif ve vahyî olan insanın ondan anladığıdır. Paul Tillich'e göre ise vahyin

esas taşıyıcısı kelimeden ziyade semboldür. Tillich, Kitâb-ı Mukaddes'in tarihî ve teorik bilginin otoriter bir kaynağı olarak kullanılmasına karşıdır. Ona göre Protestan Kitâb-ı Mukaddes anlayışındaki yanlış Kitâb-ı Mukaddes'in iman ve teoloji için yegâne norm kabul edilmesidir. Kitâb-ı Mukaddes, Îsâ Mesîh'te tezahür eden vahyî tecrübeyi hatırlattığı ve ondan neşet ettiği sürece vahiy dokümanıdır (Kılıç, s. 27-38, 114-117). Bu görüşlere karşı XX. yüzyılın ilk dönemlerinde Protestan düşünce geleneği içinde fundamentalizm gibi sadece Kitâb-ı Mukaddes'in vahiy olduğunu, onun kelimesi kelimesine yorumlanması gerektiğini ve başından sonuna kadar hatadan münezzeh olduğunu savunan bazı muhafazakâr reaksiyon akımlar da gelişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

S. Gaon, The Book of Beliefs and Opinions (trc. S. Rosenblatt), New Haven-London 1976, s. 136-157, 163-164; J. Halevi, The Kuzari, New York 1964, s. 64-67, 88-89, 106, 199-212, 223-224; İbn Meymûn, Delâletü'l-ḥâʾirîn (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 393-396, 398-400, 419-420, 436-447; T. Aquinas, The Summa Theologica, London 1934, XIV, 1-5, 8-12, 37-39, 91-97; I. Mattuck, The Thought of the Prophets, London 1953, s. 22; J. Dillenberger - C. Welch, Protestant Christianity: Interpreted through Its Development, New York 1954, s. 45-48; L. Koehler, Old Testament Theology (trc. A. S. Todd), London 1957, s. 103; B. Vawter, The

Conscience of Israel, London 1961, s. 25; E. Molland, Christendom: The Christian Churches, Their Doctrines, Constitutional Forms and Ways of Worship, London 1961, s. 22-23; G. von Rad, The Message of the Prophets (trc. D. M. G. Stalker), London 1965, s. 39; T. Ling, Prophetic Religion, London 1966, s. 37-38; J. L. Crenshaw, Prophetic Conflict Its Effect upon Israelite Religion, Berlin 1971, s. 50; J. Reiling, "Christian Prophecy", Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate, Leiden 1973, s. 12, 67; The Early Christian Fathers: A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius (ed. H. Bettenson), Oxford 1974, s. 47-48, 51-52; A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition (trc. J. Bowden), London 1975, I, 10; E. E. Ellis, "Prophecy in the New Testament Church and Today", Prophetic Vocation in the New Testament and Today (ed. J. Panagopoulos), Leiden 1977, s. 46-47; J. Reiling, "Prophecy, the Spirit and the Church", a.e., s. 64-65; G. W. H. Lampe, "The Holy Spirit and the Person of Christ", Christ: Faith and History (ed. S. W. Sykes - J. P. Clayton), Cambridge 1978, s. 111-112; R. P. Carroll, When Prophecy Failed: Reactions and Responses to Failure in the Old Testament Prophetic Traditions, London 1979, s. 186; D. Hill, New Testament Prophecy, London 1979, s. 8-9, 48, 125; a.mlf., "Prophecy and in the Revelation of St. John", New Testament Studies, XVIII, Cambridge 1971-72, s. 403; O. Cullmann, The Christology of the New Testament (trc. S. C. Guthrie - C. A. M. Hall), Norwich 1980, s. 195, 236-237; M. E. Boring, Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition, Cambridge 1982, s. 22, 79-80, 88; a.mlf., "'What are We Looking for?' Toward a Definition of the Term Christian Prophet", Society for Biblical Literature Seminar Papers, II, Cambridge 1973, s. 142-149; a.mlf., "The Apocalypse as Christian Prophecy: A Discussion of the Issues Raised by the Book of Revelation for the Study of Early Christian Prophecy",a.e., II (1974), s. 54; J. F. A. Sawyer, Prophecy and the Prophets of the Old Testament, Oxford 1989, s. 14; G. Chapman, Catechism of the Catholic Church, London 1994, s. 19-28; Hakan Olgun, Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto, Ankara 2001, s. 133-138; Recep Kılıç, Modern Batı Düşüncesinde Vahiy, Ankara 2002, s. 27-38, 114-117; W. H. Mare, "Prophet and Teacher in the New Testament Period", Bulletin of the Evangelical Theological Society, IX/3, Wheaton 1966, s. 139-148; J. M. Myers - E. D. Freed, "Is Paul Also Among the Prophets?", Interpretation, XX, Richmon 1966, s. 45; K. Koehler, "Revelation", JE, X, 397; B. D.

Napier, “Prophet, Prophetism”, IDB, III, 898; S. M. Paul, “Prophets and Prophecy”, EJd., XIII, 1151-1152; L. Spence, “Prophecy (American)”, ERE, X, 381-382; G. T. Sheppard - W. E. Herbrechtsmeier, “Prophecy (An Overview)”, ER, XII, 8-10; J. Deninger, “Revelation” (trc. Matthew J. O’Connell), a.e., XII, 359; W. G. Plaut, “Exodus”, The Torah: A Modern Commentary (ed. W. G. Plaut), New York 1981, s. 657; a.mlf., “Numbers”, a.e., s. 1099; a.mlf., “Deuteronomy”, a.e., s. 1583; H. Kreisel, “Prophecy: Prophecy in Post-Biblical Judaism”, Encyclopedia of Religion, New York 2005, XI, 7441-7442; R. J. Clifford, “Exodus”, The New Jerome Biblical Commentary (ed. R. E. Brown v.dğr.), London 1991, s. 59.

Mustafa Sinanoğlu

NÜBÜVVET MÜHRÜ

(خاتم النبوّة)

Hz. Muhammed'in iki kürek kemiği arasında bulunan ve nübüvvetinin alâmetlerinden biri sayılan ben.

Hâtem-i nübüvvet (hâtemü'n-nübüvve) tamlaması Türkçe'de mühr-i nübüvvet, nübüvvet mührü, peygamberlik mührü, peygamberlik nişanı gibi terkiplerle karşılanmaktadır. Nübüvvet mührü siyer, şemâil, hasâis ve delâilü'n-nübüvve kitaplarında Resûl-i Ekrem'in nübüvvetinin delili sayılmakla birlikte son peygamber oluşunun bir işareti olarak da değerlendirilmiştir. Nitekim hâtem (mühür) genelde yazıların altına basılıp son sözün söylendiğine işaret eder. Resûlullah'a hâtemü'n-nebiyyîn denilmesi (el-Ahzâb 33/40) onun hem nübüvveti nihayete erdiren son peygamber hem de bütün peygamberlerin nübüvvetini tasdik eden (mühürleyen) ilâhî bir delil olduğu şeklinde açıklanmaktadır (Elmalılı, VI, 3906; ayrıca bk. HATM-i NÜBÜVVET).

Hz. Peygamber'in kürek kemikleri arasında sol kürek kemiğine daha yakın, elle hissedilebilecek kadar kabarık, güvercin veya keklik yumurtası büyüklüğünde, siğile benzetilen kırmızı beze şeklinde bir et parçasının bulunduğu ve bunun nübüvvet mührü olarak isimlendirildiği hadis ve siyer kaynaklarında belirtilmektedir (Müsned, V, 107; Buhârî, "Vuḍûʾ", 40; Müslim, "Feżâʾil", 110; Tirmizî, "Menâḳıb", 11; ayrıca bk. Yardım, s. 74; Ahatlı, sy. 3 [2001], s. 282). Bundan başka Ehl-i kitabın kutsal metinlerinde geleceği bildirilen peygamberle ilgili ifadeler yanında bu bene de işaret edildiğine dair rivayet ve görüşler mevcuttur. Kur'an'da, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğinin Ehl-i kitap tarafından bilindiği, onun ümmî bir resul ve nebî olduğunun Tevrat'ta ve İncil'de yazılı bulunduğu ifade edilmekte (el-Bakara 2/146; el-A'râf 7/157) ve Hz. Îsâ'nın onu müjdelediği haber verilmektedir (es-Saf 61/6). Nitekim yahudi kutsal kitabı Tanah'ta belirtildiğine göre Hz. İbrâhim (Tekvîn, 12/1-3), Ya'kūb (Tekvîn, 49/10), Mûsâ (Tesniye, 18/18; 33/2), Dâvûd (Mezmurlar, 45/3-17), İşaya (İşaya, 42/9-13; 43/1, 6), Daniel (Daniel, 7/13-14) ve

Habakkuk (Habakkuk, 3/3) daha sonra bir peygamberin geleceğini müjdelemiştir. İsrâilî peygamber Malaki'nin kitabında, "İşte habercimi gönderiyorum …" (3/1) ifadesi yer almakta ve kitap, "İşte Rabb'in büyük ve korkunç günü gelmeden önce ben size Peygamber İlyâ'yı göndereceğim" (4/5) vaadiyle son bulmaktadır.

Müslüman âlimler, Hz. Muhammed'in geleceğinin Tevrat ve İncil'de yazılı olduğuna dair Kur'an'daki haberi (el-A'râf 7/ 157) belgelendirmek amacıyla erken dönemlerden itibaren yahudi ve hıristiyan kutsal kitaplarını incelemeye başlamışlardır. Hıristiyanlık'tan Müslümanlığa geçen Ali b. Rabben et-Taberî'ye göre Ahd-i Atîk'in İşaya kitabında yer alan, "Çünkü bize bir çocuk doğdu, bize bir oğul verildi. Sultanlığı onun kürek kemikleri üzerindedir" (9/ 6) ifadeleri metnin İbrânîce'sinde, "Kürek kemiği üzerinde nübüvvet alâmeti vardır" şeklindedir. Taberî, bunun Hz. Muhammed'in sıfatlarıyla ilgili bir açıklama ve onun sûretine ve nişanlarına yönelik bir işaret olduğunu söylemiştir (ed-Dîn ve'd-devle, s. 146-147; ayrıca bk. Hüseyin el-Cisr, s. 77). Ancak yahudiler Ahd-i Atîk'te yer alan müjdenin bekledikleri mesîhi, hıristiyanlar da Hz. Îsâ'yı ifade ettiğine inanmaktadır. Yuhanna İncili'nde geleceği müjdelenen peygamber (1/21, 27, 30; 14/15-16; 15/26-27; 16/7-16) hıristiyanlara göre "kutsal ruh", müslümanlara göre Hz. Muhammed'dir (bk. BEŞÂİRÜ'n-NÜBÜVVE; FARAKLİT).

Ehl-i kitabın, gelecek olan son peygamber hakkında bilgi sahibi olduğu gibi onun iki kürek kemiği arasında bulunan nübüvvet mühründen tanınacağını ifade ettiği şeklinde de bazı rivayetler vardır. İsfahan'da Zerdüştî bir aileye mensup iken Hıristiyanlığa geçen ve rahiplerin tavsiyesiyle Musul ve Ammûriye'ye giden Selmân-ı Fârisî, orada ölmek üzere olan bir rahipten Arap bölgesinde İbrâhim peygamberin dini üzere gönderilecek son nebînin gelmesinin çok yakın olduğunu, onun hediye kabul ettiği halde sadaka olarak verilenleri yemediğini ve kürek kemikleri arasında bulunan nübüvvet mühründen tanınacağını öğrenmiştir. Selmân, Medine'ye ulaştığında öğrendiklerinin Hz. Muhammed'de bulunduğunu görmüş ve müslüman olmuştur (Müsned, V, 354, 438, 441-444; İbn İshak, s. 68-69; İbn Hişâm, I, 175, 177). Hz. Peygamber tarafından İslâm'a davet edilen Bizans Kralı Herakleios'un (Hirakl) Resûl-i Ekrem'e gönderdiği elçisine Muhammed'in sırtında herhangi bir işaretin bulunup bulunmadığına bakmasını söylediği ve onun da Resûlullah'ın sırtındaki beni gördüğü rivayet edilmektedir

(Müsned, IV, 74-75). Kaynaklarda, Ehl-i kitabın Hz. Peygamber'i kürek kemikleri arasındaki benden tanıdığına dair problemli başka rivayetler de vardır (Ahatlı, sy. 3 [2001], s. 294).

Resûl-i Ekrem'in söz konusu beninin doğuştan mı yoksa sonradan mı meydana geldiği konusunda farklı rivayetler vardır. Kaynaklarda, Ebû Rimse et-Teymî adlı bir tabibin Hz. Peygamber'den sırtındaki ura benzeyen kabarcığı göstermesini talep ettiği, Resûlullah'ın ne yapacağını sorması üzerine eğer ur ise onu kesip almak istediğini, değilse neden ibaret olduğunu kendisine söyleyeceğini ifade ettiği, buna karşılık Resûlullah'ın, "Sen tabip değil refiksin, tabip ise onu yaratan Allah'tır" dediği aktarılmaktadır (Müsned, II, 227-228; İbn Sa'd, I, 328; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 265). Benî Âmir kabilesine mensup bir başka tabibin de Hz. Peygamber'e aynı teklifte bulunduğu kaydedilmektedir (Taberî, II, 297). Bu rivayetleri aktaran kaynakların hiçbirinde Resûl-i Ekrem'in bu teklifleri reddederken sırtındaki benin olağan üstülüğünü gösteren bir beyanda bulunduğunun görülmemesi dikkat çekicidir (Ahatlı, sy. 3 [2001], s. 291). Bir başka rivayete göre Mekke'de Hz. Muhammed'in doğduğu gece bir yahudi tüccarı, peygamberlik alâmeti olarak iki omuzu arasında etrafı tüylü bir beni olan Ahmed ismindeki son nebînin doğduğunu haber vermiş, daha sonra çocuğun sırtındaki beni görünce bayılmış, ayıldığında, "Artık İsrâiloğulları'ndan peygamberlik gitmiş, kitap ellerinden çıkmıştır. Bu peygamberin, yahudileri mahvedeceği ve hahamlarına galebe çalacağı ilâhî takdirde verilmiş bir hükümdür. Araplar nübüvvetin kendilerine geçmesiyle kurtuluşa ermiştir" dediği aktarılmaktadır (Hâkim, II, 601-602). Hâkim'in bu rivayeti sahih olarak kabul etmesine Zehebî itiraz eder (Telḫîṣu'l-Müstedrek, II, 602), ancak İbn Hacer aynı hadisi hasen sayar (Fetḥu'l-bârî, VI, 583). Hakkında başka değerlendirmelerin de bulunduğu (Ahatlı, sy. 3 [2001], s. 292) söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber'in kürek kemikleri arasındaki ben doğuştandır. Bu benin doğuştan olmadığını, Resûlullah'ın göğsünün yarılarak kalbinin çıkarılıp temizlenmesinden sonra tekrar yerine konulması esnasında mührün de melekler tarafından onun bedeninde oluşturulduğunu ifade eden bazı rivayet ve görüşler de vardır. Ancak ilgili rivayetlerde Resûl-i Ekrem'in göğsünün yarılması olayının sütannesi Halîme'nin yanındayken dört beş yaşlarında, on küsur yaşlarında, ilk vahiy tecrübesinden önce veya mi'racdan önce olmak üzere dört defa gerçekleştiğine ilişkin farklı bilgiler bulunmaktadır (Ahatlı, Peygamberlik,

s. 118-122; ayrıca bk. ŞAKK-ı SADR). Bunun yanında İbn Asâkir'in Şeddâd b. Evs'ten naklettiği, Hz. Peygamber'in çocukluğunda iki omuzu arasına mühür vurulduğunu zikreden tek rivayet (İbn Manzûr, ll, 84) diğer rivayetler ve tarihî bilgilerle çelişmektedir. Âmiroğulları'ndan yaşlı bir adamın soru sorması üzerine Resûl-i Ekrem'in çocukluğunu anlattığı bu rivayette olaylar ve şahıslar birbirine karıştırılmıştır (Ahatlı, sy. 3 [2001], s. 284).

Nübüvvet mührünün Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması esnasında vurulduğunu ispatlamak için Süheylî (er-Ravżü'l-ünüf, II, 168-170) ve İbn Hacer'in (Fetḥu'l-bârî, VI, 562) ileri sürdükleri delillerden biri de şudur: Ebû Zer el-Gıfârî, Resûlullah'a peygamberlikle görevlendirildiğinden nasıl emin olduğunu sormuş, o da Mekke vadisinde bir yerdeyken iki meleğin kendisine geldiğini ve kalbini yararak temizlediğini anlatmıştır; bu anlatımda, "Melek iki kürek kemiğimin arasına mühür vurdu" şeklinde bir ifade de yer almaktadır (Taberî, II, 304-305; Ebû Nuaym el-İsfahânî, I, 286-287). Ancak Ukaylî bu hadisi zayıf saymış (ed-Duʿafâʾ, I, 183), Süheylî de aynı hadisin başka rivayetlerinde "Mekke vadisi" ifadesinin geçmemesine dikkat çekmiştir (er-Ravżü'l-ünüf, II, 171). Aynı mahiyette olmak üzere ve aynı isnadla Tayâlisî'nin naklettiği hadisin (Müsned, s. 215-216) rivayet zincirinde yer alan Dâvûd b. Muhabber metrûk olarak nitelendirilmektedir (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 20). Bu rivayetteki bazı bilgiler vahyin başlangıcını anlatan diğer sahih hadislerle uyuşmamakta (Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1-4; Müslim, "Îmân", 252), ayrıca Beyhakī'nin aktardığı benzer bir rivayette olayın Hz. Peygamber'in gördüğü bir rüyadan ibaret olduğu kaydedilmektedir (Delâʾilü'n-nübüvve, II, 142; ayrıca bk. Ahatlı, sy. 3 [2001], s. 286-288).

Nevevî, nübüvvet mührünün Hz. Muhammed'in göğsünün yarılması hadisesiyle ilişkilendirilmesine -bu ameliyenin Hz. Peygamber'in göğsünde ve karnında gerçekleştirildiğinin belirtildiğini ileri sürerek-karşı çıkar (Şerḥu Müslim, XV, 99). Nevevî bu görüşe rivayetlerden birinin sonuna Enes b. Mâlik tarafından eklenen, "Ben Resûl-i Ekrem'in göğsündeki o iğne (dikiş) izini görürdüm" ifadesi sebebiyle varmış olmalıdır (Müslim, "Îmân", 261). Utbe b. Abd es-Sülemî'nin naklettiği başka bir hadiste göğsün yarılıp kapatılması işi bittikten sonra -zamirin mercii belirtilmeksizin- "Onun üzerini nübüvvet mührüyle mühürledi" ifadesi

bulunmaktadır (Müsned, IV, 184-185; Dârimî, "Muḳaddime", 3). Hadisten, olayın Hz. Peygamber'in göğüs ve karın bölgesinde geçtiği anlaşıldığı için yukarıdaki cümleden kürek kemiklerinin mühürlendiği sonucunu çıkarmak mümkün değildir. Tesbit edilebildiği kadarıyla isrâ ve mi'rac rivayetlerinde sadece göğsün yarılmasından bahsedilmekte olup (Müsned, IV, 208; V, 143; Buhârî, "Ṣalât", 1; "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6; Müslim, "Îmân", 263, 264; Nesâî, "Ṣalât", 1) nübüvvet mührüne ilişkin herhangi bir bilgi yer almamaktadır (Ahatlı, sy. 3 [2001], s. 283-289).

Hadis ve siyer kaynaklarındaki rivayetler değerlendirildiğinde Resûl-i Ekrem'in sol kürek kemiğine yakın bir yerde bir benin bulunduğu, buna kendisinin herhangi bir olağan üstü nitelik atfetmediği ve nübüvvet mührü olarak da isimlendirmediği anlaşılmaktadır. Söz konusu benin Hz. Peygamber'in göğsünün açılması olayında melekler tarafından mûcizevî bir şekilde oluşturulduğu yönündeki görüşler de bu konudaki rivayetlerin problemli olması yüzünden kesin bir kanaat vermemektedir. Buna karşılık ilgili rivayetlerin daha sıhhatli olması sebebiyle doğuştan olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. Benin, Resûlullah'ın nübüvvetinin delillerinden biri olarak

algılanması sonradan ortaya çıkmış bir kanaat olup bu telakkinin benimsenmesinde Ehl-i kitabın kutsal metinlerinde geleceği bildirilen peygamberle ilgili ifadelerin yanı sıra bu bene de işaret edildiğine dair sıhhatleri şüpheli rivayetlerin de etkisi olmuştur. Ayrıca başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere Resûl-i Ekrem'in nübüvvetini ispat eden pek çok delil varken söz konusu bene vurgu yapılması isabetli görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 227-228; IV, 74-75, 184-185, 208; V, 107, 143, 354, 438, 441-444; Dârimî, "Muḳaddime", 3; Buhârî, "Bedʾü'l-vaḥy", 1-4, "Ṣalât", 1, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 6, "Vuḍûʾ", 40; Müslim, "Îmân", 252, 261, 263-264, "Feżâʾil", 110; Tirmizî, "Menâḳıb", 11; Nesâî, "Ṣalât", 1; İbn İshak, es-Sîre, s. 68-69; Tayâlisî, Müsned, Haydarâbâd 1321, s. 215-216; İbn Hişâm,

es-Sîre, I, 175, 177; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 328; Ali b. Rabben et-Taberî, ed-Dîn ve’d-devle (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/ 1982, s. 146-147; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 297, 304-305; Ukaylî, ed-Duʿafâʾ, I, 183; Hâkim, el-Müstedrek, II, 601-602; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. M. Revvâs Kal‘acî - Abdülber Abbas), Halep 1390/1970, I, 286-287; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, I, 265; II, 142; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, II, 168-171; Nevevî, Şerḥu Müslim, XV, 99; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, ll, 84; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, II, 20; a.mlf., Telḫîṣu’l-Müstedrek (Hâkim, el-Müstedrek içinde), II, 602; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (nşr. Abülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), VI, 562, 583; Hüseyin el-Cisr, Risâle-i Hamîdiyye (trc. Manastırlı İsmail Hakkı, s. nşr. Ahmet Gül), İstanbul 1980, s. 77; Elmalılı, Hak Dini, VI, 3906; Ali Yardım, Peygamberimiz’in Şemâili, İstanbul 1997, s. 74; Erdinç Ahatlı, Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği, İstanbul 2002, s. 118-122; a.mlf., “Nübüvvet Mührü: Tarihî Süreçteki Algılanması ve Anlamlandırılması”, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Adapazarı 2001, s. 281-302.

Mustafa Sinanoğlu

NÜCEBÂ

(النجباء)

Taşıyamadıkları yükler konusunda insanlara yardımcı olan son derece merhametli velîler grubu anlamında tasavvuf terimi

(bk. RİCÂLÜ’l-GAYB).

NÜCÛM İLMİ

(bk. İLM-i FELEK).

NÜFEY‘ b. HÂRİS

(bk. EBÛ BEKRE).

NÜFEYLÎ

(bk. EBÛ CA‘FER en-NÜFEYLÎ).

NÜFUS

(النفوس)

Arapça nefs kelimesinin çoğulu olan nüfûs “nefis; ruh, can, hayat” anlamına gelir ve daha çok bir coğrafyada yaşayan insanları ifade eder. “Bir yerde oturan, ikamet eden” mânasındaki sâkinin çoğulu olan sükkân / sekene de nüfus karşılığında kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’in çeşitli âyetlerinde dinî bir gruba, bir şehre veya bir aileye mensup insanlar için çokça geçen (meselâ bk. el-Bakara 2/105; el-A‘râf 7/ 96-98; el-Kasas 28/45) ehl (çoğulu ahâlî) kelimesiyle de nüfus kastedilmektedir. Bugün doğum, ölüm, evlenme, boşanma, yaş, göç hareketleri gibi konular “nüfus bilimi” (demografi) denen ilim dalı tarafından incelenmekte, ayrıca nüfusla ilgili meseleler beşerî coğrafyanın konuları arasında yer almaktadır.

İlâhî dinlere göre insan nüfusu Hz. Âdem ve Havvâ’ya dayanmaktadır. Hz. Nûh’un kavmi inkârları sebebiyle büyük bir tûfanla helâk olmuş, insan nesli daha sonra Hz. Nûh’un oğulları Hâm, Sâm ve Yâfes’in soyları ile devam etmiştir. Eski Ahid’de yer alan bilgilere göre ilk nesillerin ömürleri dokuz yüz-bin yıl gibi çok uzun bir süredir (Tekvîn, 5/5, 6, 11, 14, 20, 27). Kur’an’da da Hz. Nûh’un kavmi içinde 950 yıl kaldığı belirtilir (el-Ankebût 29/14).

Dünya nüfusunun sayısı konusunda verilen rakamlar modern anlamda nüfus sayımları yapılıncaya kadar daima tahminlere dayanmıştır. Dünya Bankası’nın 1984 kalkınma raporunda milâttan önce 8000 yıllarında dünya nüfusunun 8 milyon kadar olduğu tahmin edilmektedir (Saraç, s. 11). Geçmişte savaşlar, salgın hastalıklar ve doğal afetler sebebiyle bu rakamda âni değişiklikler olduğunda şüphe yoktur. Eski Ahid’de genel nüfus ve yahudi nüfus sayımları hakkında bazı bilgiler bulunmaktadır; özellikle adının da işaret ettiği gibi Sayılar’ın büyük bölümü İsrâiloğulları’nın nüfus bilgisiyle ilgilidir. Meselâ Rab, Hz. Mûsâ ve Hârûn’a İsrâiloğulları’nın sayımının yapılmasını ve her sayılanın canı için fidye verilmesini istemiştir (Çıkış, 30/12-14, 38/ 25-26; Sayılar, 1/2-3). Eski Ahid’in daha sonraki bölümlerinde göçler, sürgünler ve sapıklık yüzünden tamamen helâk olan

şehirlerden ve daha birçok nüfus hareketinden söz edilmektedir. Hz. Dâvûd ve oğlu Süleyman zamanında da nüfus sayımları yapılmış ve belli yaş grupları belirlenmiştir (II. Samuel, 24/2; I. Târihler, 21/1; 23/3; II. Târihler, 2/17). Yeni Ahid'de Hz. Îsâ'nın doğduğu yıllarda Roma İmparatoru Augustus'un bütün ülkede sayım yaptırdığı belirtilmektedir (Luka, 2/1).

İlâhî ve beşerî dinlerin hepsinde neslin korunması ve sağlıklı bir nüfus amaçlanır; ayrıca bu durum tarihteki ilk kanunlarda da görülür. Hammurabi kanunlarının büyük bir bölümü nişan, evlilik, ailenin korunması, eşlerin sadakati, geçimsizlik, boşanma, gayri meşrû ilişkiler, aile içi suçlar, miras, kölelerle evlilik, dulların evliliği, evlât edinme, sütannelik gibi değişik nüfus bilgisi konularıyla ilgilidir (Tosun - Yalvaç, s. 197 vd.). Mezopotamya verimli arazisi ve uygun iklimiyle eskiden beri yoğun nüfusun yaşadığı bölge olmuştur. Kur'an'da Hz. Yûnus'un yüz binden fazla insana (Ninovâ şehri ve çevresine) peygamber gönderildiği bildirilmektedir (es-Sâffât 37/147).

Câhiliye döneminde kabileler halinde yaşayan Araplar'da nüfus çokluğu bir övünme vesilesiydi. Aralarındaki savaşlar ve zor tabiat şartlarında çalışacak güçlü eleman ihtiyacı erkek çocukların tercih edilmesine yol açıyordu. Ayrıca savaşın kaybı durumunda kadınların düşman eline geçmesinin erkeğe göre daha büyük bir zillet kabul edilmesi sebebiyle kız çocukları istenmez ve hor görülürdü.

Hz. Peygamber'in ilk döneminde Hicaz şehirlerinin nüfusu hakkında bilgi yoktur. Mekke'nin müslümanların hicretiyle daha da azalan nüfusunun Bedir'de çıkardığı 950 kişi civarındaki asker sayısına göre fazla olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Mekke'nin eskiden beri hac mevsimlerinde kalabalıklaştığı bilinen bir husustur. Hicret sırasında Medine nüfusunun 10-20.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Evs ve Hazrec'in çeşitli kolları ile Benî Kaynukā', Benî Kurayza ve Benî Nadîr yahudilerinden oluşan bu nüfus Mekke'nin fethine kadar devam eden hicret sebebiyle hızla arttı. Nüfus Resûl-i Ekrem'in vefatı sırasında 30.000 civarındaydı ve kısa bir süre sonra Mescidi Nebevî'nin genişletilmesi de bu hızlı artıştan kaynaklanıyordu.

İslâm tarihinde ilk nüfus sayımı daha çok askerî amaçlarla yapılmıştır. Hz.

Peygamber müslüman olup bunu açıklayanların sayılmasını istemiş ve farklı rivayetlere göre 500-1500 arasında rakamlara ulaşılmıştır (Buhârî, "Cihad", 181; Müslim, "Îmân", 235; Nevevî, II, 179). Rakamlardaki

çeşitliliğin sebebi sayının yalnız savaşçıları veya kadın, çocuk ve köleleri yahut Medine dışında oturanları da kapsayacak şekilde geniş tutulup tutulmamasıyla yorumlanmıştır. Bu sayımın 3 (625), 5 (627) veya 6 (628) yılında yapıldığına dair farklı rivayetler bulunmaktadır (Okiç, VII [1958-59], s. 15). Muhammed Hamîdullah sayımın hicretin 1. yılında yapıldığı kanaatindedir (İslâm Peygamberi, I, 198). Ayrıca Hayber'in fethinin ardından ganimetlerin taksimi için bir sayım yapıldığı kaydedilmektedir (İbn Seyyidünnâs, II, 191 vd.). Hudeybiye'den sonra müslümanlar hızla çoğalmış, sadece Mekke'nin fethine katılan muhariplerin sayısı 10.000'i, Tebük Seferi'ne katılanların sayısı ise 30.000'i bulmuştur. Resûl-i Ekrem'in Vedâ hutbesini dinleyenlerin sayısı hakkında 140.000'e ulaşan rakamlar verilmektedir (Hamîdullah, I, 297).

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de fey gelirlerinin hak sahiplerine dağıtılması ve vergi mükelleflerinin belirlenmesi gibi amaçlarla nüfus tesbiti yapılmıştır. Hz. Ömer tarafından divan teşkilâtı kurulup fey gelirlerinden atıyye ve erzak alacaklar belirlenmiş, ayrıca Hz. Ömer'in görevlendirdiği Osman b. Huneyf Irak'ta ziraata elverişli arazileri ölçtürüp nüfus sayımı yaptırmış ve özellikle zimmîlerin sayısını tesbit etmiştir.

Muâviye b. Ebû Süfyân, Mısır'daki Arap kabilelerinin her biri için bir görevli tayin etmişti. Bunlar her sabah dolaşarak yeni doğan çocukları ve evlerdeki misafirleri tesbit edip deftere yazarlardı (Makrîzî, I, 94). Nüfus sayımı yapılmasının en önemli sebebi gerektiğinde asker olabileceklerin tesbitidir. Bundan dolayı ilk zamanlardaki nüfus kayıtları daha çok Dîvânü'l-cünd tarafından tutulmuştur. Mısır divanı I. (VII.) yüzyılda üç nüfus sayımı gerçekleştirmiştir (DİA, IX, 378). Savaş, kıtlık, salgın hastalık, iş bulma imkânı, sosyal refah gibi etkenler nüfus değişikliklerinde önemli rol oynamıştır. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed döneminde sosyal refahın artmasıyla Mısır'da Kahire ve Fustat birleşmiş ve şehrin nüfusu 5-600.000'i bulmuşsa da daha sonra istilâ ve salgın hastalıklar yüzünden gerilemiştir (a.g.e., XXIV, 174). İbn Haldûn, nüfusla ilgili konuları ele alırken şehirlerin gelişmesinde nüfusun önemine dikkat çekmekte ve

kalabalık olanların nüfusu az olanlara göre umran açısından daha çabuk ilerlediğini belirtmektedir (Muḳaddime, s. 337 vd.). Nüfus sayımı yapılmasını zorunlu kılan önemli bir etken de Hz. Ömer'in divan teşkilâtında olduğu gibi devlet gelirlerinin toplanması ve bunların sarf yerlerinin doğru bir şekilde tesbit edilmesidir. Vergilerin toplanmasında görevlilerin işini kolaylaştıran ve nüfusla da ilgilenen, ülkelere göre değişik adlarla anılan yardımcı memurlar vardı. İlhanlılar devrinde defterdarın (müstevfî) memurları arasında yer alan ser-şümârın (baş sayan) görevi nüfusu, doğumları ve ölümleri kaydetmekti. Altın Orda Hanlığı'nda bu görevi sâlîğ memuru yapıyordu (Uzunçarşılı, s. 216, 217). Mengü Kaan'ın nüfus sayımı ve vergi tesbiti için nökerleri görevlendirdiği bilinmektedir (Cüveynî, III, 48). Bugünkü anlamda nüfus sayımı ise XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren yapılmaya başlanmıştır (İsveç 1748, Danimarka 1769, İspanya 1787, Amerika Birleşik Devletleri 1790, İngiltere ve Fransa 1801).

BİBLİYOGRAFYA

Buharî, "Cihâd", 181; Müslim, "Îmân", 235; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 654 vd.; Nevevî, Şerḥu Müslim, II, 179; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), III, 48; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1415/1995, s. 337 vd.; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er (nşr. Muhammed el-Îdü'l-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Medine 1413/ 1992, II, 191 vd.; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 94; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), VI, 178, 179; VIII, 118; Uzunçarşılı, Medhal, s. 216, 217; Ali Tanoğlu, Nüfus ve Yerleşme, İstanbul 1969, s. 31; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 198 vd., 297; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Ṣaduqa Fermanı, Ankara 1989, s. 197 vd.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 293 vd., 301; III, 70, 71, 206; R. Pressat, Muʿcemü muṣṭalaḥâti't-demografiyye (trc. Halâ Nevfel Rızkullah), Beyrut 1990, tür.yer.; Hüseyin Saraç, Nüfus Politikaları ve İlahî Dinlerdeki Uygulama (yüksek lisans tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11; M. Tayyib Okiç, "İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı", AÜİFD, VII (1958-59), s. 11-20; Abdülazîz ed-Dûrî, "Divan", DİA, IX, 378; Eymen Fuâd Seyyid,

“Kahire”, a.e., XXIV, 174; Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Medine”, a.e., XXVIII, 310.

Nebi Bozkurt

Osmanlı Dönemi.

X. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu kapılarına gelen Türkler’in Anadolu’yu fetih ve iskân süreci yaklaşık iki asırlık bir zaman diliminde tamamlanır. Önceleri Bizans savunma merkezi olan kale-şehirler Türk süvarilerinin doğrudan hedefi olmuş, ele geçirilen bu ilk bölgelerin kırsal kesimi de arkadan gelen yoğun bir göçebe Türk nüfusu için hayat alanı haline gelmiştir. Kırsal nüfusu zaten azalmış olan Bizans bu göçlere karşı koyamadı. Fetihler ve ardından gelen göçler iki ana hat üzerinden gerçekleşti: Azerbaycan üzerinden kuzey hattı ile Halep / Suriye bölgesindeki güney hattı. XI. yüzyılın ikinci yarısından XIII. yüzyıl ortalarına kadar süren bu göç hareketiyle Anadolu’nun yerleşik nüfus kompozisyonu tamamen değişti. Konya şehrinin nüfusu XII. yüzyıl sonlarında 30.000, XIII. yüzyıl ortalarında 50.000 civarında tahmin edilmektedir. Anadolu’nun sayısı yirmi kadar olan diğer büyük şehirlerinin her birinde ortalama 15-20.000 nüfus bulunduğu hesaba katılırsa toplam şehirli nüfusun 400.000’e ulaştığı görülür. XIII. yüzyılın ikinci yarısında köyler de sayıca artış gösterdi. Tahminen toplam nüfusun % 10’u şehir ve kasabalarda, % 10’u köylerde yaşamaktaydı. Buna göre Anadolu’da XIII. yüzyıl ortalarında şehirli nüfusun yaklaşık 500.000 olduğunu, bir o kadar nüfusun da köylerde bulunduğunu öne sürmek mümkündür. Genel nüfusun % 20’sinin şehirli ve köylü, % 80’inin de konar göçerlerden meydana geldiği düşünülürse Anadolu’da XIII. yüzyılın sonlarına doğru toplam nüfusun 5 milyon civarında olduğu söylenebilir. Bu nüfusa gayri müslim yerli ahali ile Haçlı bakiyesi ve Moğol unsurlar da dahildir. Gayri müslimler özellikle Ege bölgesinin kıyı ve kıyıya yakın kesimleri, Doğu Karadeniz sahilleriyle Doğu Anadolu’nun iç ve güneyi, İç Anadolu’nun güney ve güneydoğusunda daha yoğundu. Bu bölgeler için genel bir tahmin yapmak gerekirse şehirli ve köylü nüfus da dahil gayri müslim nüfusun % 30, hatta bazı yerlerde % 40’lara ulaştığı ileri sürülebilir. Sivas ve Erzincan Türkler’in azınlık olarak yaşadığı istisnaî şehirlerdendi. Anadolu’nun kıyı, doğu ve güney kesimleri hariç geri kalan yerlerde gayri müslim nüfus oranı

% 10’u geçmemekteydi. 1272 tarihli Cacaoğlu vakfiyesinde yer alan köylerden isimleri yabancı ve nüfusu gayri müslim olanların oranı % 10 civarındadır. Ancak Anadolu’nun tamamı için XIII. yüzyılın sonlarında yerli nüfusun kır-kent dahil % 20-30’unu oluşturduğu ifade edilebilir. Konar göçerlerin yerleşikliğe geçmesi, göçler ve İslâmlaşma ile gayri müslim nüfus oranı gittikçe azaldı. XIII. yüzyılın sonlarında İç Anadolu ve yakın çevresindeki Ankara, Kırşehir, Konya, Niğde, Aksaray, Amasya, Tokat, Sivas ve Kayseri şehirlerine yakın bölgelerde yerleşik hayata geçen Türkmenler köy nüfusuna dahil oldular. Bunların toplam nüfus içerisindeki yeri şehirler hariç % 35 civarına yükseldi. Nüfus kompozisyonları ise farklıydı ve ayrı dinlere mensup insanlar bir arada yaşıyordu. Şehirli nüfus idarî, meslekî, dinî alt gruplar halinde katmanlaşmıştı. Beyler ve emîrler, ulemâ ve tarikat ehli, ticaret erbabı, zenaatkârlar, askerler bu katmanlaşmanın unsurları idi. Esnaf teşkilâtları, fütüvvet ve Ahîlik kurumları şehir nüfusunun sivil karakterdeki örgütlenme biçimiydi.

XIII. yüzyılın sonlarına gelindiğinde Ön Asya’nın beşerî coğrafyası, Ege ve Karadeniz kıyılarında varlığı devam eden Roma-Bizans ağırlıklı yapısı dışında neredeyse Anadolu’nun tamamında Türk-müslüman eksenine kaymış bulunuyordu. Bu eksenin kıyılar ve Marmara bölgesindeki durumu, uçlardaki değişimi de XIII. yüzyılda oldukça hızlı bir tempoda gerçekleşti. Batı Anadolu kesimi soy, dil ve din gibi öğeler açısından çağına göre nisbeten homojen bir görünüm kazanmıştı. Bunun bir neticesi olarak XIII. yüzyılın sonu ve XIV. yüzyılın başlarında Anadolu’nun birçok yerinde merkezî Moğol hâkimiyetinden otonom yapıda siyasî teşekküller ortaya çıktı. Bu çerçevede dış baskının daha az hissedildiği ücra bölgelerde yaşanan nüfus yığılması neticesinde dinî, askerî, siyasî, coğrafî ve iktisâdî şartların da uygun olduğu bir ortamda kabile ve aşiret yapısı abdal, baba ve dervişlerin mayaladığı kolektif sosyokültürel bilinçle örülmüş ve hareket kabiliyeti yüksek olan bir toplumun şartları iyi değerlendirebilen siyasî mekanizma ile kesişmesi sonucunda Osmanlı Beyliği vücut buldu. Osmanlı Devleti’nin kurulduğu yıllarda Anadolu büyük ölçüde Türkleşmiş, bu coğrafya için “Türkiye” adı daha XIII. yüzyıl ortalarından itibaren Batılı seyyahlarca kullanılmaya başlanmıştı.

Osmanlı ve Bizans kronikleri, Osman ve Orhan Gazi dönemlerinde Bursa, İznik, İzmit ve Edirne gibi eski Bizans şehirleri ele geçirilirken daha

kuşatma başlamadan kırsal kesimin Türkler tarafından doldurulduğundan ve bu şehirlerin Bizans merkeziyle alâkalarının kesildiğinden bahseder. Sürekli hareket eden Türk nüfusun, terkedilmiş ya da nüfusu azalmış Bizans köylerinin yanı sıra önemli ölçüde tarıma ve hayvancılığa elverişli kırsal bölgeleri kontrol altına aldığı anlaşılmaktadır. Hisarların düşmesiyle de buralara diğer Anadolu şehir ve köylerinden gelenlerin yerleşmesi sonucu şehirlerdeki nüfus kompozisyonu da değişmişti.

Osmanlı Beyliği'nin genişleme döneminde hem Anadolu'da hem Rumeli'de nüfus hareketi ve artışı iki yönlü olarak gerçekleşti. Bunlardan ilki ele geçirilen yeni bölgelerle birlikte buralarda yaşayan nüfusun bir kısmının beyliğe katılması şeklindeki süreçtir. İkincisi de Anadolu'nun diğer bölgelerindeki şehir ve kırsal alanlardan çekilen göçmen nüfustur. Başta Balkanlar'da fethedilen bölgelere olmak üzere sürekli batı istikametinde bir hareketlilik yaşanmış ve bunun neticesi olarak bölgelere aktarılan nüfus buralardaki etnik ve dinî kompozisyonu değiştirmiştir.

XV. yüzyılın ikinci yarısında hem Balkanlar hem Anadolu'da yürütülen fetih hareketi sonucunda sınırların genişlemesiyle birlikte yeni ve farklı etnokültürel yapıdaki nüfusun imparatorluğa eklemlenmesi süreci devam etmiş, böylece fethedilen bölgelerde yerli nüfus önemli ölçüde Osmanlı nüfusuna dahil olmuştur. Diğer taraftan hatırı sayılır bir idareci ve askerî kimlikli Osmanlı nüfusu da Balkanlar'a gitmiştir. Bölgeye yerleşen bu yeni nüfusun yanı sıra kitlesel olmasa da lokal ölçeklerde gerçekleşen İslâmlaşma devralınan nüfus kompozisyonunda değişiklikler meydana getirecektir. Kitlesel İslâmlaşma sadece Bosna-Hersek ve Arnavutluk'ta yaşanmıştır.

Bugün arşivlerde bulunan ve Osmanlı nüfus yapısıyla ilgili verileri doğrudan yansıtan en erken tarihli birinci derecede kaynaklar, XV-XVI. yüzyıllara ait vergi tesbiti amaçlı yapılmış sayımların sonuçlarını gösteren tahrir defterleridir. Hâne esasına göre evli ve bekâr erkeklerin kaydedildiği bu defterlerden XVI. yüzyılda şehir nüfusunun seyrini takip etmek mümkündür. Osmanlı şehir nüfusuyla ilgili örnekler bu nüfusun XVI. yüzyılda İstanbul, Bursa, Şam, Halep, Kahire gibi şehirler hariç 6000-30.000 aralığında yer aldığını gösterir. Kayseri, Ankara, Tokat, Konya, Sivas, Kastamonu, Saraybosna, Selânik, Atina, Maraş 10.000'i aşan nüfusa

sahipti. Osmanlı şehir nüfusunun XVI. yüzyıldaki iç dokusu zenaat ve ticaret erbabı, küçük esnaf, tüccar grupları ile vakıf ya da devlet kapısından geçimini sağlayan görevlilerin oluşturduğu zümrelerden ibaretti ve iki türlü tabakalaşma vardı. İlki belirli bir devlet memuriyeti yolu ile idarî / askerî karakterli tabakalaşmadır. İkinci tip tabakalaşmayı ise doğrudan ekonomik düzey ve sosyal konum belirlemektedir. Burada özellikle sosyal ve ekonomik etkinlik açısından mültezimlerin, büyük tüccarların, altın ve gümüş işiyle uğraşan sarraf taifesinin başı çektiği; küçük ticaret erbabı, esnaf grupları, el zanaatları ve şehir civarında tarımla uğraşanların orta katmanları oluşturduğu; köleler, dilenciler, Çingeneler, başı boş gezginler vb.nin en alt katmanı teşkil ettiği bir tabakalaşma görüntüsü söz konusudur. Bu ikinci tip tabakalaşmada katmanlardan herhangi birinin belirli bir dine mensubiyeti şartı gerekmez, etnik ve kültürel yapı coğrafyaya göre değişme gösterebilir. Birinci tür tabakalaşmada ise idarî ölçeğin bir gereği olarak üst katmanın dinî / kültürel ekseni büyük ölçüde müslüman karakterlidir. Ancak bilhassa XIX. yüzyılda din olgusunun oynadığı rol gittikçe azalmıştır.

Şehirli nüfusun XVI. yüzyıldaki artış hızına gelince, 1520'de 3000'in üzerinde vergi mükellefi (hâne) bulunan sadece iki şehir, Bursa ve Ankara bulunurken yüzyılın sonlarına doğru bu şehirlerin sayısı sekize çıktı. Aynı şekilde vergi mükellefi sayısı 1000-2999 arasında bulunan orta büyüklükteki şehirlerde de benzer bir artış oldu ve bunların sayısı yirmiden altmışa yükseldi. Bu arada yüzyılın başında köy durumundaki birçok yer yüzyılın sonlarına doğru 400 vergi mükellefinin üstüne çıkarak küçük şehir konumuna geçti (Suraiya Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler, s. 16-18). Bu ise XVI. yüzyılda dikkat çekici bir kentleşmenin yaşandığı anlamına gelir. XVI. yüzyılda, özellikle incelenebilir verilerin bulunduğu 1530-1580 arası dönemde otuz altı Anadolu şehrinde yıllık nüfus artış hızı ‰ 1,8 ile ‰ 29,9 arasında değişir (Gümüşçü, s. 151-152). Anadolu genelinde ortalama artış % 1,26 civarındadır. Bu seviyedeki yıllık artışla yüzyılın sonlarına doğru nüfusun en az ikiye katlandığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Şehirlerdeki nüfus artışında hem göçle dışarıdan gelenlerin hem doğal nüfus artışının etkili olduğu tesbit edilmiştir.

XVI. yüzyıldaki Osmanlı kırsal nüfusu yapısı, tıpkı XX. yüzyılın ortalarına kadarki Türkiye nüfusunun durumunu yansıtır bir özellik gösterir ve

Osmanlı nüfusunun büyük çoğunluğunun kırsal kesimde yaşamakta olduğu dikkati çeker. Yapılan araştırmalara göre Osmanlı topraklarındaki toplam nüfusun % 90'ı kırsal alanda yaşamaktadır. Diğer taraftan kırsal nüfusun iki büyük cephesi bulunmaktadır. Bunlardan ilki köylerde ya da köyleşen kışlaklarda yaşayan, tarımla uğraşan yerleşik nüfus, ikincisi de hemen hemen her bölgede az çok varlığı tesbit edilen, henüz tam yerleşik hayata geçmemiş, yaylak ve kışlak arasında gidip gelen, önemli bir bölümü yarı göçebe durumundaki konar göçerlerdir.

Yerleşik kırsal nüfus XVI. yüzyılın başlarına göre sonlarında hızlı bir artış göstermiştir. Meselâ Bursa kazasında köy sayısı 927'de (1521) 404'ten 1573-1574'te 666'ya çıkarken Manisa kazasında 1531'de 192'den 1575'te 225'e yükselmiştir. Nüfus olarak genel artış % 50-80 dolayında olmuştur. Özellikle köy başına düşen hâne sayısındaki artış yeni köylerin teşekkülüne yol

açmıştır. Bu nüfus artışı XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarında görülen ekonomik gelişme, fetihlerin getirdiği kısmî zenginlik, yerleşikliğe olan yönelim, tarımsal alanda yoğunlaşan etkinlik ve siyasal düzenin oturmuş olması gibi faktörlerin tesiriyle oluşan ekonomik büyüme ve sosyal gelişme ile alâkalı olmalıdır. Nüfustaki bu büyümenin en çarpıcı yanı yetişkin bekâr erkek sayısındaki olağan üstü artıştır. Meselâ 1558-1559 yıllarından 1575-1576 yıllarına kadar geçen on yedi yıllık süre zarfında Bozok sancağında vergi mükellefi hâne sayısında % 23,7'lik bir artış görülürken yetişkin bekâr erkek nüfus sayısında aynı dönemdeki artış oranı % 100 civarındadır. Üzerinde çalışma yapılmış sancakların tamamı için benzer bir durum söz konusudur. Dolayısıyla nüfusun Ortaçağ şartlarında bu şekilde olağan üstü artışı bir krizin habercisi olarak mütalaa edilir. Artışın getireceği sorunlar da ikinci bir kriz dönemine yol açacak ve sistemin bu yoğunluğu hazmedememesi, değişen dünya şartları karşısında gerekli reflekslerin gösterilememesi neticesinde bir toplumsal kargaşa ortamı olan Celâlî isyanları dönemi başlayacaktır.

Bütün bu verilerden hareketle XVI. yüzyılda imparatorluğun genel nüfusunun 1520'li yıllarda Anadolu ve Balkanlar'da 12-13 milyon civarında olduğu tesbit edilmiştir. Bu sayıya Kuzey Afrika bölgesinin nüfusu dahil değildir. Ömer Lutfi Barkan'ın incelemelerine göre 1520-1530

sonrası yetmiş-seksen yılda genel nüfus artışı % 33 civarında olmuştur ve şehirlerdeki artış kırsal kesime nazaran daha yüksektir (% 86). 1530-1600 arasında fethedilerek imparatorluğa dahil edilen bölgelerin (Ön Asya'nın kuzeydoğusu, Gürcistan, Kuzey Azerbaycan, Irak, Kuzey Afrika, Tımışvar ve Kıbrıs) nüfusunun eklenmesi ve artış hızının % 60 civarında olması temelinden hareketle Barkan'ın 1600'ler için genel nüfus tahmini 30-35 milyona yükselmiştir. Öte yandan Barkan, 1580'lerdeki Osmanlı Ön Asya nüfusunun sosyal yapısı hakkında da bazı veriler sunar. Buna göre 1580'lerde Türkiye nüfusunun dinî ve yerleşiklik vaziyete göre dağılımı şöyledir:

F. Braudel ise Osmanlı Devleti'nin genel nüfusunu XVI. yüzyıl sonları için 22-26 milyon tahmin eder. Bu tahmine göre nüfusun bölgeler üzerindeki dağılımı Avrupa ve Asya yakaları için 8'er milyon, Mısır, Tunus ve Cezayir için 2-3'er milyon civarındadır (La Méditerrannée, II, 56-57).

Balkanlar'daki gayri müslim Osmanlı nüfusunu 1488-1490 yılı cizye defterleri 625.729-696.661 hâne olarak gösterir. 1520-1535 arasında Balkan yarımadasının toplam hâne sayısının % 81'ini (814.777 hâne) hıristiyanlar, % 18,6'sını (186.952 hâne) müslümanlar, % 0,4'ünü (4134 hâne) yahudiler oluşturmaktadır (Todorov, Society, s. 52). Şehirlerdeki nüfusun dinlere göre dağılımı ise şu şekildedir: XV. yüzyılda kırk dört şehrin genel hâne sayısı 13.390'dır. Bunun % 72,29'unu (9680 hâne) hıristiyanlar, % 26,71'ini (3577 hâne) müslümanlar, % 1'ini ise (133 hâne) diğer din mensupları teşkil eder. XVI. yüzyılın ilk yarısında şehirlerin sayısı seksen dörde, toplam hâneleri ise 47.093'e yükselmiştir. Dinlere göre dağılım ise bu toplamın % 51,11'ini (24.067 hâne) hıristiyanların, % 40,09'unu (18.881 hâne) müslümanların, % 8,80'ini de (4145 hâne) diğer dinlerin oluşturması biçimindedir.

Bu bilgiler, XV. yüzyılın sonlarına doğru fetihler ve doğal nüfus artışı ile Osmanlı topraklarında yaşayan insan sayısının 10 milyon civarında iken 1520-1535'lerde 12-13 milyona çıktığını, XVI. yüzyılın 20'li yıllarından itibaren nüfus artış hızının da yükselmeye başladığını ve % 60'lara çıktığını, bu artış hızı ve imparatorluğa yeni eklenen önemli bölgelerin de etkisiyle 1580'li yıllarda genel nüfusun 22 milyon civarına ulaştığını gösterir. Celâlî isyanları döneminin başında 1590'larda imparatorluk

nüfusunun yaklaşık 25 milyon olduğu tahmin edilebilir. Aynı dönemde Akdeniz dünyasında da yüksek bir artış hızıyla nüfus ikiye katlanmıştır (Braudel, II, 64). Meydana gelen bu nüfus artışı neticesinde bölgeler arası büyük farklılıkları dikkate almak şartıyla kilometrekare başına düşen insan sayısı Avrupa'da ortalama on yedidir (a.g.e., II, 58). Osmanlı Devleti'nde coğrafya üzerindeki nüfus yoğunluğuna bakıldığında 1573-1574 yıllarında Bursa kazasında şehir nüfusu dahil kilometre kareye ortalama yirmi kişinin düştüğü görülür. Şehir nüfusu hariç tutulduğunda ise Bursa kazası için bu sayı on dörde düşer. İncelemeye alınan diğer sekiz kaza ile birlikte şehirler hariç kilometrekareye düşen insan sayısı on civarındadır.

XVI. yüzyıldaki nüfus artışı, değişen dünya ve ekonomik şartlar Osmanlı toplumunu şiddetli bir buhran dönemine sürükledi. 1590'lardan 1610'lara kadar yer yer devam eden isyan ve toplumsal kargaşanın etkisi en çok Osmanlı nüfusu üzerinde oldu. Klasik dönemde görülen yoğun arazi ve nüfus tahrirleri artık yapılamaz haldeydi. 1620'lerden itibaren yavaş yavaş durulmaya başlayan çalkantıdan sonra devlet, kalan tebaasından alabileceği verginin hesabı ve dökümü için bir başka vergi sayım sistemi üzerinden yeni defterler (avârız defterleri) tutmaya başladı.

Celâlî isyanları devrinde imparatorluğun Anadolu kısmı önemli miktarda nüfus kaybetti. Bunun oranı ve niteliği bölgelere göre farklılık arzeder. Nüfus kaybının önemli bir kısmı eşkıyalık, açlık, kıtlık ve göç gibi faktörler yüzünden ölümler sonucu olmuştur. Bir kısım nüfus, önceden alışık olduğu ve yerleşik hayata geçtikten sonra da yaylak-köy arasında kısmen devam ettirdiği hayat olan konar göçerliğe yeniden döndü. Öte yandan halkın daha güvenli yerlere ve konar göçerliği rahatça sürdürebileceği sıcak bölgelere doğru (meselâ Suriye topraklarına) indiği anlaşılmaktadır. Nüfusta görülen bu azalmanın en belirgin göstergesi, 1570-1580'lere ait defterlerdeki yoğun köy yerleşimine dair izlerin büyük oranda değişmesidir. Köylerin bir kısmı tamamen terkedilerek isimleri dahi kalmazken bir kısmı nüfusundaki büyük düşüşe rağmen varlığını koruyabildi. Diğer taraftan özellikle eşkıyalıktan korunma düşüncesiyle dağ etek ve koyaklarına yeni köyler kuruldu. Şehirlerde de benzer bir nüfus azalmasının yaşandığına dair ciddi tesbitler bulunmaktadır. Meselâ Bursa şehrinde vergiye tâbi hâne sayısı 1574'te 12.832 iken 1640'ta 4644'e düştü. Bozok sancağında 1640'taki nüfus 1575'teki verilere göre 1/3, 1/4 oranında indi. Canik sancağı köylerindeki

toplam hâne sayısındaki düşüş oranı % 75 civarındadır. Aynı dönem için Amasya bölgesi nüfusundaki düşüş oranı yaklaşık % 78'dir. Buna karşılık 1576-1613 yılları arasında nüfusunda herhangi bir düşüş olmadığı gibi biraz da artmış görünen bölgeler de vardır (Ordu gibi). Dikkati çeken bir nokta, nüfus verilerinde görülen bu azalmaya karşılık köy sayısında 1570-1580'le 1640 arasında görülen azalmanın nüfusla orantılı olmamasıdır.

Yapılan araştırmalarda köy sayısındaki değişikliğin 1/6 veya 1/5 oranında olduğu, hatta nüfusu azalırken köy sayısının arttığı durumların da bulunduğu görülmektedir.

XVII. yüzyıl cizye defterleriyle ilgili çalışmalarda Balkanlar'ın merkez bölgesinde (çoğunlukla bugünkü Bulgaristan kastediliyor) 1616 ile 1660-1670'ler arası hıristiyan nüfusunda bir azalma olduğu ortaya çıkmıştır, fakat bunu doğal sebeplerle açıklamaktansa bölgedeki İslâmlaşma'nın etkisine bağlamak da mümkün olabilir (Todorov, Balkan City, s. 62). Balkanlar'da özellikle XVIII. yüzyılda bölge nüfusundaki yoğun yatay hareketliliği de göz önünde bulundurmak gerekir. 1690'da Sırplar'ın 70.000 ile 200.000 arasında değişen bir rakamla Balkanlar'ın güneybatısına göç etmesi bu hususta bir örnektir.

XVII. yüzyılın ortalarından itibaren şehirlerin ve kırsal kesimin yeniden toparlanmaya, canlılığını yeniden yakalamaya başladığını gösteren işaretler vardır. Meselâ Bursa ve Ankara gibi şehirlerin nüfuslarında XVII. yüzyılın sonlarına doğru az da olsa bir artış görülür. XVI. yüzyılda 50-60.000 olan Halep nüfusu XVII. yüzyıl sonlarına doğru 100.000 civarındaydı. Edirne'nin nüfusu XVI. yüzyıldaki miktarını korudu (25-30.000 civarı). Bunda kırsal kesimden ve tahribatın yaşandığı başka kesimlerden bu şehirlere göç edenlerin etkisi vardır. Kırsal kesimde de XVII. yüzyılın sonlarından itibaren yeniden iskân çabaları görülür.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde daha bu yüzyılın başlarından itibaren artık Osmanlı topraklarından ve nüfusundan kopmalar başladı. Ardarda yaşanan askerî başarısızlıklar Balkanlar'da toprak ve nüfus kaybına yol açtı. İç kesimdeki şehirlerde nüfus artışı devam ederken kırsal yapıda konar göçerlerin iskân edilmesi sürecine hız verildi. XVIII. yüzyılın en belirgin özelliği toplumsal hareketlilikte yeniden iskân süreci, şehirlerde ve özellikle

uluslararası ya da bölgesel ticarete sahne olan kıyı şehirlerinde görülen canlanmayla birlikte artan nüfus ve son olarak toplumda yeni katmanların oluşmasıdır. Genel Osmanlı nüfusunun giderek artan ölçüde hareketlendiği görülmektedir. İmparatorluktan kopmalar neticesinde bir taraftan nüfus kaybı yaşanırken özellikle başta 1774'ten sonra Rus hâkimiyetine girmeye başlayan Kırım bölgesi olmak üzere daha sonraları da Kafkaslar'dan ve Balkanlar'dan içeriye doğru nüfus akını vuku buldu. XIX. yüzyılda içeriden zaman zaman dışarıya göçler yaşandı. Bütün bunlar, XIX. yüzyıl Osmanlı nüfusunun ana hareketlilik ekseninde göç olgusunun ön plana çıkmasına yol açtı.

Avusturya ve Rusya ile yapılan savaşların neredeyse tamamının Balkan yarımadasında cereyan etmesi bölge halkını doğrudan etkiledi. Müslüman nüfusun bölge genelinde XVIII. yüzyıl içerisindeki azalması savaşlara aktif olarak katılmış olmasıyla açıklanmaya çalışılırken savaş bölgelerinden kaçan ve başka yerlere göç eden gruplar sebebiyle de bölgenin ve özellikle şehirlerin nüfus yoğunluğunda ve etnik yapısında değişmeler görüldü.

Nüfustaki değişimi Anadolu ve Arap şehirlerinde de görmek mümkündür. İzmir, Halep, Şam, Bursa bu şehirler arasında yer alır. Salgın hastalıklar, kıtlık, yangınlar, askerî faaliyetler şehirlerin nüfusunda âni azalma veya artışlara sebep olmaktadır. XVII ve XVIII. yüzyılların Hama, Şam, Halep, Bursa ve Tuna vilâyetlerine ait az sayıdaki verinin karşılaştırılması neticesinde Osmanlı topraklarında aile başına düşen ortalama çocuk sayısının 2,3 ile 3 arasında olduğu tesbit edilmiştir. Şehirlerdeki nüfus artışında göç ve doğumla gelen artışların oranı ve etkinliği dönemlere ve bölgelere göre değişiklik gösterir. XVIII. yüzyılın sonuna doğru şehir ortalaması ve hektar başına düşen insan sayısı Halep'te 327, Şam'da 288, Musul'da 238, Bağdat'ta 265 ve Tunus'ta 364 kişidir. Buna karşılık XIX. yüzyıl sonunda kişi / hektar olarak Ankara'da 260, Tokat'ta 240 ve Afyon'da 255 rakamları elde edilmektedir. Yüzyıl farkına rağmen Arap şehirlerinin nüfusunun daha yoğun olduğu anlaşılmaktadır.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren değişmek zorunda kalan Osmanlı sistemi vergi, askerlik ve yönetim düzeni için birtakım verilere ihtiyaç duydu ve sayımlar bir zorunluluk olarak belirdi. Bu çerçevede bilhassa Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla askerî sistem için ihtiyaç duyulan insan

kaynağını ve toplumun ekonomik düzeyini belirlemek amacıyla ilk defa 1830 sonlarında bir sayım yapıldı. Anadolu ve Rumeli'deki toprakların bir bölümünde gerçekleştirilebilen bu sayımda yalnız erkek nüfus tesbit edilmiş, din esasına dayalı olarak kabaca etnik özellikler ve iş durumları belirlenmiştir. Verilerin 1831'de toplanan icmâline göre Anadolu ve Rumeli'de sayımı yapılan bölgelerde (Anadolu, Karaman, Çıldır, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd, Rumeli, Silistre eyaletlerinde) toplam nüfus yaklaşık 7,5 milyon olarak görünmektedir. Sayım yapılmayan yerler için değişik dönemlerde teşebbüslerde bulunulmuştur. Meselâ Erzurum ve Van bölgelerinde sayım ancak 1836'da yapılabilmiştir.

XIX. yüzyıl Osmanlı siyasî coğrafyasının en hızlı değiştiği yüzyıldır. Bunun sonucu olarak nüfus yoğunluğunda, etnik ve dinî yapıda büyük kaymalar yaşanmış, sosyal yapı da bu ölçüde değişmiştir. Bütün imparatorluk nüfusunu etkileyen hareketlerin ve dağılımdaki kaymaların en önemli

sebebi yoğun iç ve dış göçtür. Buna göre 1876-1896 yılları arasında Osmanlı Devleti'ne kaybedilen topraklardan gelen göçmen aile sayısı 198.544, toplam göçmen sayısı 845.681 kişidir ve bunlar sadece kayıtlara yansıyan rakamlardır. Öte yandan kayıtlara yansımayan göçlerin de bulunduğu bilinmektedir. Genel nüfus miktarı ve değişim sonrası rakamlar karşılaştırıldığında 1859-1865 arası göçle gelenlerin sayısı 600.000 ile 1 milyon arasında tahmin edilir. Kemal Karpat ise 1862-1870 yılları arasında Rusya'nın tehdidi altındaki bölgelerden Osmanlı ülkesine göç edenlerin sayısının 2 milyon civarında olduğunu tahmin eder. Gelenlerin bir kısmı Karadeniz sahilleri kanalıyla Rumeli'ye nakledilirken önemli bir kısmı Anadolu'ya dağıtılmış, hatta Lübnan ve Suriye'ye dahi yerleştirilenler olmuştur. Bu dönemde Osmanlı ülkesine sadece müslümanların gelmediği, Çarlık Rusyası'nın baskısından kaçan çok sayıda yahudinin de Balkanlar'a, Lübnan ve Filistin bölgelerine yerleştiği görülmektedir.

İçten dışa yaşanan göçün ana kitlesini de hıristiyan nüfus oluşturmaktadır. Bu bağlamda Bulgar nüfusunun yeni kurulan Bulgaristan'a doğru göç ettiği anlaşılmaktadır. Yunan Devleti'nin de kurulmuş olmasına rağmen Anadolu'da yaşayan Rum nüfusundan bu ülkeye yoğun bir nüfus aktarımı XIX. yüzyılda yaşanmamıştır. Ancak Balkan Savaşı sonrasında kaybedilen topraklardaki Rum nüfusu Osmanlı ülkesi dışında kalmıştır. Bu yoğun

hareketlilik sonunda Osmanlı nüfusunun etnik ve dinî dağılımı şu şekilde bir seyir izlemiştir:

Balkan savaşları, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele dönemlerinde Anadolu nüfusunda çok önemli değişiklikler yaşanmış; savaşlar, toprak kayıpları yoğun iç ve dış göç, sürgün, mübâdele, kıtlık ve salgın hastalık gibi faktörlerle Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Türkiye nüfusu 13 milyon civarına kadar gerilemiştir. Anadolu'da özellikle Rum ve Ermeni nüfusu göçürme ve mübâdele ile önemli ölçüde azalmış, bunların çoğu Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve sınırlarının belirlenişi sonrasında ülke dışındaki topraklarda kalmıştır. Cumhuriyet'in ilk sayımı olan 1927 yılı sayımından (13.648.270 nüfus) itibaren sürekli artan nüfus en son yapılan sayımın (2000 yılı nüfus sayımı) sonuçlarına göre 67.803.927'ye ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliyye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâsede 1301 Senesinde Mevcud Nüfusun İstatistiki, İstanbul 1302; Nezâret-i Umûr-ı Ticâret ve Nâfia İstatistiki Umûmî İdaresi Devleti Aliyye-i Osmâniyyenin 1013 Senesine Mahsus İstatistiki Umûmisidir, İstanbul 1316; Dâhiliye Nezâreti Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi Müdüriyeti Memâlik-i Osmâniyyenin 1330 Senesi Nüfus İstatistiki, İstanbul 1336; N. V. Mikhov, La population de la Turquie et de la Bulgarie au XVIIIème et au XIXème siècles, Sofiia 1915-68, I-V; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğunda İlk Nüfus Sayımı: 1831 (Ankara 1943), Ankara 1997; E. Hakkı Ayverdi, Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, İstanbul 1958; M. A. Cook, Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600, London 1972; Ch. Issavi, "Population and Resources in the Ottoman Empire and Iran", Studies in Eighteenth Century Islamic History (ed. R. Owen - T. Naff), Carbondale 1977, s. 152-165; B. McGowan, Economic Life in the Ottoman Europe. Taxation, Trade and the Struggle for Land (1600-1800), Cambridge 1981; J. McCarthy, The Arab World, Turkey and the Balkans (1878-1914): A Handbook of Historical Statistics, Boston 1982; a.mlf., Muslims and Minorities: The Population of

Ottoman Anatolia and the End of the Empire, New York 1983; a.mlf., "Demography", EI^2 Suppl. (İng.), s. 211-212; N. Todorov, The Balkan City, 1400-1900, Washington 1983, s. 62; a.mlf., Society, the City and Industry in Balkans, 15th-19th Centuries, Aldershot 1998; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi, 1455-1613, Ankara 1985; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, tür.yer.; F. Braudel, La Méditerrannée et le monde méditarranéen à l'époque de Philippe II, Paris 1990, II, tür.yer.; Mahir Aydın, "Sultan II. Mahmud Döneminde Yapılan Nüfus Tahrirleri", Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri, İstanbul 1990, s. 81-107; M. Todorova - N. Todorov, "The Historical Demography of the Ottoman Empire: Problems and Tasks", Scholar, Patriot, Mentor: Historical Essays in Honor of Dimitrije Djordjevic (ed. R. B. Spence - L. N. Nelson), Boulder-New York 1992, s. 151-172; An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300-1914 (ed. Halil İnalcık - D. Quataeret), Cambridge 1994, tür.yer.; A. Raymond, Osmanlı Döneminde Arap Kentleri (trc. Ali Berktay), İstanbul 1995; Cem Behar, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500-1927, Ankara 1996; Ahmet Yaşar Ocak, "XIII.-XVI. Yüzyıllarda Anadolu Şehirlerinde Dini-Sosyal Hayat", Kentte Birlikte Yaşamak Üstüne (ed. Ferzan Bayramoğlu Yıldırım), İstanbul 1999, s. 73-100; Dina Rızk Khoury, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu: Musul 1540-1834 (trc. Ülkün Tansel), İstanbul 1999, tür.yer.; Yunus Koç, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Nüfus Yapısı: 1300-1900", Osmanlı, Ankara 1999, IV, 535-550; Suraiya Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler: Kent Mekanında Ticaret, Zanaat ve Gıda Üretimi: 1550-1650 (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 2000; a.mlf., "Urban Development in Ottoman Anatolia (16.-17. Centuries)", ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi, VII/1, Ankara 1982, s. 35-51; a.mlf. - Leila Erder, "Population Rise and Fall in Anatolia, 1550-1620", MES, XV/3 (1979), s. 328-345; a.mlf.ler, "The Development of the Anatolian Urban Network during the Sixteenth Century", JESHO, XXIII/3 (1980), s. 265-303; Leila Erder, "The Measurement of Preindistrial Population Changes: The Ottoman Empire from the 15th to the 17th Century", MES, XI/3 (1975), s. 284-301; Osman Gümüşçü, XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus, Ankara 2001; Edhem Eldem v.dğr., Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti (trc. Sermet Yalçın), İstanbul 2003, tür.yer.; Kemal Karpat, Osmanlı Nüfusu (1830-1914), Demografik ve Sosyal Özellikleri, İstanbul 2003; A. Maria Schneider, "Onbeşinci Yüzyılda İstanbul'un Nüfusu", TTK Belleten,

XVI/62 (1952), s. 35-50; Ömer Lutfi Barkan, “Tarihi Demografi Araştırmaları ve Osmanlı Tarihi”, TM, X (1953), s. 1-26; J. C. Russel, “Late Medieval Balkan and Asia Minor Population”, JESHO, III (1960), s. 256-274; R. C. Jennings, “Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum”, IJMES, VII/1 (1976), s. 21-57; S. J. Shaw, “The Ottoman Sensus System and Population, 1831-1914”, a.e., IX (1978), s. 323-338; H. Gerber, “The Population of Syria and Palestine in the Nineteenth Century”, AAS, XIII (1979), s. 58-80; D. Panzac, “La population de l’Empire ottoman et de ses marges du XVème au XIXème siècles: Bibliographie et bilan provisioire”, Revue de l’occident musulman et de la Méditerrannée, XXXI/1, Aix-en-Provence 1981, s. 11-137; E. Zachariadou, “Notes sur la population de l’Asie mineur turque au XIVème siècle”, Byzantinische Forschungen, XII, Amsterdam 1987, s. 223-231; İlhan Şahin, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sofya-Filibe-Eski Zağra ve Tatar Pazarı’nın Nüfus ve İskân Durumu”, TDA, sy. 48 (1987), s. 249-256; M. Todorova, “Was There a Demographic Crises in the Ottoman Empire in the Seventheenth Century”, EB, XXIV/2 (1988), s. 55-63; İlhan Tekeli, “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskân Sorunu”, Toplum ve Bilim, sy. 50, İstanbul 1990, s. 49-71; G. David, “16.-17. Yüzyıllar’da Macaristan’ın Demografik Durumu”,

TTK Belleten, LIX/225 (1995), s. 341-352; K. Pamukciyan, “Osmanlı İmparatorluğunda Ermeni Nüfusu”, TT, XXIV/142 (1995), s. 16-18; S. Yerasimos, “Onaltıncı Yüzyıl İstanbul Nüfusunun Tekrar Değerlendirilmesi İçin Veriler”, Toplumsal Tarih, sy. 14, İstanbul 1995, s. 26-27; Oktay Özel, “Population Changes in Ottoman Anatolia during the 16th and 17th Centuries: The “Demographic Crises” Reconsidered”, IJMES, XXXVI/ 2 (2004), s. 183-205; Nuri Akbayar, “Tanzimat’tan Sonra Osmanlı Devleti’nin Nüfusu”, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul 1985, V, 1238-1246.

Yunus Koç

FIKIH.

Yeryüzünde insan türünün bekası üreme ve neslin korunmasıyla mümkün olduğundan İslâm evliliği teşvik etmiş ve sağlıklı nesiller yetiştirmeyi dinin en önemli hedefleri arasında saymıştır. Hz. Peygamber'in kıyamet gününde diğer ümmetlere karşı kendisine inananların çokluğuyla övüneceğini belirten hadisi de (Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 4; Nesâî, "Nikâḥ", 11) müslüman toplumlara tevhid inancına sahip, İslâm ahlâkıyla bezenmiş nesiller yetiştirme hususundaki sorumluluğunu hatırlatan bir anlam taşır.

Eski Yunan'da düşünürler çocukların çokluğunun ekonomik gelişmeye katkıda bulunacağı görüşündeydi. Roma'da ise çok çocuk sahibi olma askerî güç açısından önemliydi. Nüfus planlamasına ilk defa Mısır'da bulunan 4000 yıl öncesine ait papirüslerde değinilmiştir. Burada gebeliği önleme ve çocuk düşürmeyle ilgili ifadelere rastlanır. Nüfus planlaması ve aile planlaması tabirleri ilk defa klasik iktisatçı rahip Thomas Malthus (ö. 1834) tarafından ortaya atılmıştır. Nüfus planlaması ile bir ülkede veya bölgede nüfusun düzenli biçimde izlenmesi ve kontrol altında tutulması, aile planlaması ile de ailelerin belli yöntemlere başvurarak istedikleri sayıda çocuğa istedikleri zaman sahip olmaya çalışmaları kastedilir. Malthus dünyadaki gıda üretiminin artan nüfusa yetmeyeceğini, eğer nüfus planlaması yapılmazsa her yirmi beş yılda bir insan soyunun iki katına çıkacağını, bunun sonucu olarak dünyada gıda paylaşımı yüzünden savaşların baş göstereceğini, önleyici tedbir olarak insanların evlilikten uzak durması veya evliliği geciktirmesi gerektiğini belirtir. Ancak XIX. yüzyıl boyunca gerçekleştirilen sanayi devrimi sayesinde teknik ve ekonomik alanda kaydedilen gelişmeler daha yüksek bir hayat seviyesine ulaşılması sonucunu doğurmuş, dolayısıyla dünya nüfusu önceki devirlere göre daha hızlı arttığı halde Malthus'un tezi haklı çıkmamıştır. Buna karşılık Friedrich List'in öncülüğünü yaptığı milliyetçi ekonomik tezin savunduğu nüfus artışının devletlere ekonomik, siyasî ve askerî güç kazandıracağı ve millî refahı yükselteceği görüşü geçerliliğini korumuştur.

XX. yüzyılda eczacılık ve tıp alanlarında gerçekleştirilen yeni buluşlar sonucunda yeni ilâçlar üretilmiş, ölüm oranlarında büyük düşüşler meydana gelmiştir. Ölüm oranları düşüp doğum oranları aynı hızda devam edince dünya nüfusu başlangıçtan XIX. yüzyıl sonuna kadar 1 milyar 650.000'e ulaşmışken bir asır sonra 6 milyara çıkmıştır. Özellikle Batılı ülkeler dünyadaki nüfus artış seyrine dikkat çekerek nüfus planlaması yapılmasının

gerekliliği üzerinde durmakta, dünyadaki besin ve su kaynaklarının yeterli olmadığı için nüfus artışının açlık getireceğini ve ekonomik büyümeyi önleyerek geri kalmışlığa sebep olacağını ileri sürmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde ve Batılı ülkelerde bu konuyla ilgilenen çok sayıda yayın ve düşünce kuruluşu bulunmaktadır. Birleşmiş Milletler'e bağlı kuruluşlar da değişik zamanlarda nüfus konferansları düzenlemektedir.

Ancak sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için dünya nüfusuna dair bazı gerçeklerin göz önünde bulundurulması gerekir. II. Dünya Savaşı öncesinde Avrupa milletlerinin ve aynı soydan gelenlerin dünya nüfusu içindeki payı yüzde 40 oranındaydı. Gelişmekte olan ülkelerin nüfusunun hızla artması neticesinde bu oran 1990'da yüzde 26'ya kadar gerilemiştir. Eldeki verilere göre bu oran 2025'te yüzde 22'ye, 2100'de yüzde 17'ye düşecektir. Günümüzde birçok gelişmiş ülkede çocuk başına büyük miktarda yardımlar yapılmasına rağmen kadınlar çocuk doğurmamakta ısrar etmektedir. Gelişmekte olan ve az gelişmiş birçok ülkede ise doğum oranları oldukça yüksektir. Bu bakımdan Batılı ülkeler nüfus planlamasının gelişmekte olan ülkelerde nüfusu azaltmaya, gelişmiş ülkelerde ise arttırmaya yönelik bir biçimde uygulanmasını istemektedir. Hemen hemen hepsi gelişmekte olan veya az gelişmiş ülkelerden oluşan İslâm ülkelerinin dünyadaki nüfus oranı yapılan tahminlere göre 2025'te yüzde 25, 2050'de yüzde 28, 2100'de yüzde 30 olacaktır. Sanayileşmiş ülkelerin nüfus yoğunluğu gelişmekte olan birçok ülkeden daha fazla olmasına rağmen bu ülkelerin nüfuslarını arttırma politikası gütmeleri, diğer ülkelere ise nüfuslarını azaltma politikalarını telkin etmeleri kuşkuyla karşılanmaktadır. Zira insanlığın geçirdiği tarihî tecrübe nüfus artışının açlığın sebebi olmadığını ortaya koymuştur. Nitekim günümüzde açlığın hüküm sürdüğü İslâm ülkelerinden Nijer'de kilometrekareye düşen insan sayısı sekiz, Somali'de on dört iken gelişmiş bir sanayi ülkesi olan Malezya'da bu sayı yetmiş, Türkiye'de seksen beş, Endonezya'da 113'tür. Bu oran gelişmiş Batı ülkelerinde daha da fazladır. Bu bilgiler, ekonomik gerekçelerle düzenlendiği izlenimi verilen nüfus siyasetinde politik sebeplerin de önemli bir etkiye sahip olduğunu düşündürmektedir. Nitekim 1994'te düzenlenen Kahire Nüfus Konferansı'na İslâm ülkelerinden Irak, Suudi Arabistan, Sudan, Lübnan katılmamış, sonuç bildirgesine ise İran, Cibuti, Libya, Yemen, Küveyt, Afganistan, Bruney, Birleşik Arap Emirlikleri gibi İslâm ülkeleri yanında Vatikan şerh koymuştur.

Esasen nüfus artışının ekonomik büyümeyi olumlu veya olumsuz yönde etkilediği görüşü tarih boyunca tartışılagelmiştir. Nüfusun üretici ve tüketici olmak üzere iki ayrı fonksiyonu vardır. Eğer üretici yönü tüketici yönünden fazla ise nüfus çokluğu kalkınmayı sağlayan bir unsurdur. Ancak üretilenden daha çok tüketiliyorsa büyüme yavaşlayacaktır. Doğum oranlarının yüksekliği okul, hastahane, alt yapı gibi demografik yatırımların artmasına ve ekonomik yatırımların yavaşlamasına sebep olmaktadır. % 1 oranındaki nüfus artışına mukabil millî gelirin % 2,5'unu demografik yatırımlara ayırmak gerekir. Bu durum gelişmekte olan ülke ekonomileri için bazı zorluklar doğurabilir. Ancak nüfus artışı kısa vadede ekonomik büyümeyi olumsuz yönde etkilese de uzun vadede olumlu yönde etkiler. Ekonomide yeterli talebin olması ve iş gücünün daha verimli hale getirilmesi yeterli nüfus artışına bağlıdır. Öte yandan emek ekonomik büyümede en önemli faktörlerden biri sayıldığına göre emek arzını sağlayan nüfus da aynı derecede önemlidir. Diğer üretim faktörlerinin aynı düzeyde olduğu ülkelerde nüfusu diğerlerinden fazla olan bir ülkenin üretim kapasitesi de diğerlerinden daha fazla olacaktır. Araştırmalar, gelişen ülkelerin büyüme hızıyla nüfus artışları arasında olumlu bir bağın olduğunu göstermektedir. Emek arzında önemli göstergelerden biri de nüfusun yaş yapısıdır. Nüfusun yaşlılığı sosyal güvenlik kurumlarının çökmesine yol açmaktadır. Batı ülkelerinde bu durum önemli bir sorun haline gelmiştir. Yaşlıların sağlık masrafları büyük meblağlara ulaşmakta, bu da sosyal güvenlik kaynaklarının azalmasına sebep olmaktadır. İslâm ülkelerinin nüfusu genç ve dinamiktir. Böylece çalışabilen

aktif nüfus sürekli yenilenmektedir. Eğer bu enerjik nüfus gereği gibi değerlendirilebilirse ekonomik büyüme hızlanacaktır. Güçlü ekonomilerine rağmen altmış beş yaş üstü nüfus dilimi % 20'nin üzerinde olduğu için Batı ülkeleri bu yükü çekmekte zorlanmaktadır. İslâm ülkelerinde ise bu yaş dilimi % 5'tir. Eğitimli ve çalışkan bir nüfusun artması dünya ekonomisi için bir yük değil ancak olumlu bir faktör olabilir. Öte yandan küreselleşen dünyada birçok sanayileşmiş ülkenin iş gücüne ihtiyacı bulunmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra nüfus politikalarıyla ilgili yapılan çalışmalar nüfus planlaması düşüncesinin aslında bir fantezi olduğunu, ülkelerin kendi nüfuslarını eğitmekle bunun bir problem olmaktan çıkacağını göstermektedir.

Öte yandan günümüzde gelişen gen mühendisliğinin tarımda kullanılmasıyla üretimde verimli sonuçlar alınabilmektedir. Gelişen gıda mühendisliği teknikleri ziraat üretimi için tek kaynağın toprak olmadığını, bunun yanında suda bitki üretiminin mümkün olduğunu göstermekte, yağmura çok az ihtiyaç duyabilecek bitki türleri yetiştirme çalışmaları devam etmektedir. Böylece dünya yüzölçümünün büyük bir kısmını oluşturan çöllerden dahi ürün elde edebilme imkânı doğacaktır. Günümüzde açlıkla boğuşan ülkelerin bu hale düşmesinin en önemli sebebi kendi kaynaklarının yaklaşık % 40'ının silâhlanmaya harcanmasıdır. 2004 yılı itibariyle bir yılda silâhlanmaya harcanan dünya toplamındaki para miktarı 1 trilyon dolardır. Gelişmekte olan ülkelerin askerî harcamalarının % 10'u ya da gelişmiş ülkelerin silâhlanmaya ayırdıkları paranın % 1'i Afrika ülkelerinin topraklarını gıda üretiminde kullanılabilir hale getirmek için harcansa bu sıkıntı ortadan kalkacaktır. İslâm ülkelerinin toplam yüzölçümü dünyanın dörtte biri kadardır. Ekilebilir alanları dünyada ekilebilir toprak alanının % 30'una denktir. Nüfus yoğunluğu ise dünya ortalamasının altındadır. Ayrıca nüfus artışıyla ilgili yapılan bazı tahminlere göre 2150 yılında dünya nüfusu durağan hale gelecek ve 11 milyarı geçmeyecektir.

Klasik fıkıh eserlerinde bireysel düzeyde aile planlamasına ait bazı hükümlere yer verilirse de bütün bir toplumla ilgili nüfus planlamasından söz edilmez. Aile planlamasında eşlerin istedikleri zamanda, istedikleri sayıda çocuk sahibi olmaları hedeflendiğinden bu konudaki uygulamalar sadece eşleri ilgilendiren, devlet müdahalesinin bulunmadığı doğum kontrolü yöntemleriyle sınırlıdır. İslâm'dan önce Araplar arasında doğum kontrolü yöntemlerinden biri olarak uygulanan azlin ilk müslümanlar tarafından da uygulandığı ve Hz. Peygamber'in bunu yasaklamadığı bilinmektedir (Buhârî, "Nikâḥ", 96). İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu eşlerin karşılıklı rızalarıyla yapıldığı takdirde azlin câiz olduğu görüşündedir (bk. AZİL). Günümüzde gelişen tıbbî imkânlarla beraber azil dışında başka doğum kontrolü yöntemleri ortaya çıkmıştır. Bunların uygulanması fertleri ilgilendirmekte olup eşlerin iki doğum arasındaki süreyi ayarlama, arzu edilen sayıda çocuğa sahip olma, geçim vb. sıkıntılardan dolayı fazla çocuk yapmama gayesiyle bu tedbirlere bir zorlama olmadan başvurmaları İslâm âlimlerince uygun bulunmaktadır. Ancak bütün bu yöntemlerde annenin sağlığına zarar vermeme esastır. Eğer

bir zarara yol açıyorsa uygulanan yöntem zararın derecesine göre tenzîhen veya tahrîmen mekruh olur. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi aile fertlerinin fazlalığının getireceği ekonomik güçlükten kaçınmak, geçim için aşırı çalışmaktan veya yanlış yollara düşmekten korkmak dine ve takvâya aykırı değildir (bk. DOĞUM KONTROLÜ). Çocuk düşürme ise bundan farklı olup günümüz İslâm âlimlerinin çoğunluğu zaruret olmadığı takdirde ceninin düşürülmesini câiz görmemiştir (bk. ÇOCUK DÜŞÜRME).

Bir devlet politikası olarak nüfus planlamasına gelince bu, günümüz İslâm âlimlerinin ortak sayılabilecek kanaatine göre İslâm'ın genel ilkeleriyle bağdaşmaz. Devlet bu konuda tarafsız olmalı, fertlerin iradelerine genel politika ve iletişim araçlarıyla ipotek koymamalıdır. Müslümanların dünyada güçlerini koruyabilmesi için nüfusları artmalı, ancak her şeyde olduğu gibi ailede de planlama ve düzen esas olmalıdır. İslâm ülkelerini temsil eden organizasyonlar yanında birçok ilim adamı eserlerinde genel nüfus planlamasına karşı çıkmış, fakat ailelerin kendi özel hayatlarını planlama hakkı olduğunu kabul etmiştir. Bu yaklaşımın dayandığı bazı deliller şöylece özetlenebilir: Yeryüzünde yaşayan bütün canlıların rızkı Allah'a aittir (Hûd 11/6), diğer bir ifadeyle Allah bütün canlıların rızkına kefildir; açlıktan ölme olgusu yeterli rızık bulunmayışından değil insanların hak tanımazlığından, ihtiraslarından ve tabiatı tahrip etmesinden kaynaklanmaktadır (er-Rûm 30/41). Câhiliye döneminde bazı insanlar ekonomik sebeplerden dolayı çocuklarını öldürüyorlardı. Halbuki Kur'ân-ı Kerîm'de yoksulluk korkusuyla çocukların öldürülmemesi emrediliyor, bütün insanların rızkının Allah tarafından verileceği bildiriliyordu (el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/31). Yeryüzündeki her şey insanın emrine âmâde kılınmıştır (el-Câsiye 45/13). İnsan yeryüzünde kendisi için yaratılmış olan rızkını araştırıp bulmalıdır (el-Mülk 67/15). "Komşusu açken tok yatan kimse mümin değildir" hadisi (Hâkim, II, 15; IV, 484) müslümanlara bu konuda önemli bir sorumluluk yüklemektedir. "Homo economicus" (ekonomik adam) anlayışıyla şekillenen dünyada şahsî menfaat öne çıkmakta, başkalarını kendine tercih etme ve yardımlaşma duyguları zayıflamaktadır. Bu durum gününü gün etme anlayışını doğurmakta ve israfı kamçılamaktadır. İnsanlar kendileri için yaratılan nimetlerden israf etmeden yararlandıkları (el-A'râf 7/31), Allah'ın nimetlerine saygı duydukları, onları ihtiyaçları oranında harcadıkları ve iyilikte yardımlaşıp kötülükten sakındıkları (el-Mâide 5/2) takdirde dünya nimetleri herkese

yeterlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Nikâḥ”, 4, 96; Müslim, “Nikâḥ”, 125; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 8, 30; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 4; Nesâî, “Nikâḥ”, 11; Hâkim, el-Müstedrek, II, 15; IV, 484; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni’l-âs̱âr, III, 30-35; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 51-53; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1968, I, 376; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, III, 175-176; Th. R. Malthus, An Essay on the Principle of Population, London 1926; C. P. Blacker, Stops in Population Growth, Washington 1947; Ahmed eş-Şerebâsî, ed-Dîn ve tanẓîmü’l-üsre, Kahire 1966; D. H. Wrong, Population and Society, New York 1967, s. 17; Şemseddin M. Mehdî, el-İslâm ve tanẓîmü’l-üsre, Beyrut 1973; Mevdûdî, İslâm Nazarında Doğum Kontrolü (trc. Ramazan Yıldız), İstanbul 1975; P. R. Ehrlich, Nüfus Bombası (trc. Nurullah Tolon), Ankara 1976; Baran Tuncer, Ekonomik Gelişme ve Nüfus, Ankara 1976; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Kahire 1403/ 1983, s. 289; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Mesʾeletü taḥdîdi’n-nesl, Dımaşk, ts. (Mektebetü’l-Fârâbî), s. 23-60; M. Ebû Zehre, Tanẓîmü’l-üsre ve tanẓîmü’n-nesl, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî); Yılmaz Muslu, Su Temini ve Çevre Sağlığı, İstanbul 1985, s. 40; Sabahattin Zaim, Çalışma Ekonomisi, İstanbul 1986, s. 100; Doğum Kontrolü Üzerine Dini Görüş ve Fetvalar, İstanbul 1988; E. Massiah, World Population Projections: 1994-1995, Washington 1994; Hüseyin Saraç, Ekonomik ve Sosyal Boyutuyla İslamda Nüfus Politikası, Ankara 1997; a.mlf., İslam Ülkelerinin Nüfus Yapıları (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Statistical Yearbook of the OIC Countries, Ankara 2000, s. 16-25, 30; Hüseyin Atay, “Kuran-ı Kerim ve Hadis-i Şerif’te Aile Planlamasına Ait Bir Tetkik”, İTED, V/1-4 (1973), s. 229-263; Tayyar Altıkulaç, “İslam ve Doğum Kontrolü”, Diyanet Dergisi, XXIV/1, Ankara 1988, s. 5-36; Ahmet Yurtseven, “Nüfus Politikaları ve Sosyal Etkileri” (1996, yayımlanmayan bu makalenin fotokopisi İSAM doküman poşetindedir), s. 47-52; “İchâż”, Mv.F, II, 56-57.

Hüseyin Saraç

NÜHÜFT

(نهفت)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Farsça'da "saklı, gizli" anlamına gelen ve nihüft şeklinde de kullanılan nühüft Türk mûsikisinin en eski makamlarındandır. Hüseynî-aşiran perdesinde karar eden makamlar arasında bulunan ve inici karakterde olan nühüft makamının dizisi, yegâh makamı dizisine hüseynî-aşiran perdesinde bir uşşak dörtlüsünün ilâvesiyle meydana gelmiştir. Yegâh makamının yerinde nevâ makamı dizisine (yerinde uşşak dörtlüsü + nevâda rast beşlisi) yegâh perdesinde bir rast veya acemli rast (rast beşlisi + nevâda rast veya bûselik dörtlüsü) dizisinin eklenmesinden meydana geldiği hatırlandığında bu dizilere hüseynî-aşiran perdesinde bir uşşak dörtlüsünün eklenip bu dörtlü ile karar verilmesiyle de nühüft makamı oluşur.

Nühüft makamının seyrinde önemli yer tutan nevâ ve yegâh makamlarıdır. Bu sebeple nühüftün birinci mertebe güçlüsü nevâ ve yegâh makamlarında olduğu gibi nevâ perdesidir. Bu perdede rast çeşnisiyle yarım karar yapılır ve bu yarım karar sırasında bakiye diyezli do (nîm-hicaz) perdesi yeden olarak kullanılır. Dügâh perdesi ise ikinci mertebe güçlüdür ve bu perdede daha çok uşşaklı ve bazan da rastlı asma kararlar yapılır. Dügâh perdesi, yerindeki nevâ makamı dizisinin karar perdesi olarak önemlidir ve uşşaklı kalış bu sebeple ön plandadır.

Nühüft makamı, iki makam dizisi ve buna eklenen bir dörtlüden meydana gelmesi sebebiyle asma kararlar bakımından da zengindir. Çünkü iki makamın asma kararlarını kullanma imkânına sahiptir. Nevâ makamı gibi eviçte segâh veya ferahnaklı, nevâ perdesinde bûselikli, çargâhta çargâhlı, segâhta segâh veya ferahnaklı, dügâhta uşşaklı asma kararlar nühüft makamının ilk yarısındaki kararlardır. Yegâh makamının dizisine geçildiğinde ise dügâh perdesinde rastlı ve bûselikli, ırak perdesinde segâhlı asma kararlar yapılır. Tam karara yakın yegâh perdesine rast çeşnisiyle düşülüp bir asma karar yapmak da gereklidir. Çünkü bu perdede de yegâh

makamı sona ermektedir. Nota yazımında donanımında si için koma bemolü ve fa için bakiye diyezi konulan nühüft makamının yedeni re (yegâh) perdesidir.

Nühüft makamı pest taraftan zaten geniş bir yapıya sahip olduğundan karakteristiği de tizlerde pek fazla dolaşmamaktır. Çünkü o zaman parlak bir durum alır. Bu bakımdan tizden genişlemez. Fakat çok gerekirse bir iki ses için nevâdaki rast beşlisinin tiz tarafına bir bûselik dörtlüsü getirilerek nevâda acemli rast dizisi oluşturulabilir. Ancak bu uzamadan meydana gelecek seslerin hepsini kullanmanın makamın özelliğine aykırı olduğunu belirtmek gerekir.

Nühüft makamının seyrine yegâh makamında olduğu gibi nevâ makamının seslerinden ve nevâ perdesi civarından başlanır. Bu diziyi meydana getiren çeşnilerde karışık gezinildikten sonra nevâda rast çeşnili yarım karar yapılır. Bu arada bu dizideki asma kararlar da kullanılabilir. Dügâh perdesine uşşak çeşnisiyle düşülerek nevâ makamı sona erdirildikten sonra yegâh perdesindeki rast dizisine geçilir ve bu dizide de asma kararlar belirtilerek gezinilir. Ardından yegâh perdesine rast çeşnisiyle düşülerek yegâh makamı da sona erdirilir. Nihayet hüseynî-aşiran perdesindeki uşşak dörtlüsüne geçilerek bu perdede uşşak çeşnisiyle yedenli tam karar yapılır. Fakat nühüft makamı birçok eserde nevâ dizisi + ırakta segâh dörtlüsü + yegâhta rast beşlisi + hüseynî-aşiranda uşşak dörtlüsü tarzında kullanılmıştır. Bu da nühüft makamının bir şeklidir. Eski bestekârların, makamı bazan biraz kısaltarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Ancak bu da çok önemli bir fark değildir.

Seyyid Nuh'un darb-ı fetih usulünde, "Tâ kim hattın ey mâh-cebînim yüze çıktı", Buhurîzâde Mustafa Itrî'nin hafif usulünde, "Bizden o şûha arz-ı hulûs et cihan cihan" mısralarıyla başlayan besteleri; yine Buhûrîzâde Mustafa Itrî'nin, "Mecbûr-ı aşk olduğumu her gören bilir" mısraıyla başlayan ağır semâisiyle Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin, "Kimlerle miyan-beste-i âgûş-ı meramdır" mısraıyla başlayan yürük semâisi; Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin aksak semâi usulünde, "Bend oldu dil bir şûh-i cihâna" ve Tanbûrî Osman Bey'in ağır aksak usulünde, "Gonca-i nev-hîz-veş açılmak istersen eğer" mısraıyla başlayan şarkıları; Buhûrîzâde Mustafa Itrî'nin düyek usulünde, "Sâyesi düşmez yere bir böyle nahl-i Tûr'sun" mısraıyla

başlayan tevşîhi, Zâkirî Hasan Efendi'nin "Rivâyette gelir bir gün Resûlullah olup dilşâd" mısraıyla başlayan mersiyesiyle Derviş Ali Şîruganî'nin, "Halk içre bir âyîneyim herkes bakar bir an görür" mısraıyla başlayan durağı bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla', TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 16b; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/I, vr. 15b, 24b; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 42-43; Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 60-61; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 174-175; IV, 246-247; Özkan, TMNU, s. 540-543; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 159-161.

İsmail Hakkı Özkan

NÜKABÂ

(النقباء)

Allah’ın bâtın isminin mazharı oldukları için kendilerinden bütün hicapların kalktığı, mahlûkata ait bütün sırların açıldığı velîler grubu anlamında tasavvuf terimi

(bk. RİCÂLÜ’l-GAYB).

NÜKKÂRİYYE

(النكّاريّة)

İbâzıyye’nin Tâhert’teki Rüstemî imâmetini kabul etmedikleri için Nükkâriyye (Nekkâriyye) diye anılan ikinci büyük kolu

(bk. İBÂZIYYE).

NÜKÛL

(النكول)

Davacı veya davalının kendisine teklif edilen yemini yapmaktan kaçınması anlamında fıkıh terimi

(bk. DÂVA; YEMİN).

NÜMEYR b. ÂMİR (Benî Nümeyr b. Âmir)

(بنو نمير بن عامر)

Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Âmir b. Sa‘saa kabilesinin dört ana kolundan biridir. Ebû Ubeyd el-Bekrî ve Yâkūt el-Hamevî gibi coğrafyacılar Benî Nümeyr’in yaşadığı Necid bölgesindeki su kaynaklarına ve kuyulara atıfta bulunur ve bunların kabileler arasında sık sık el değiştirdiğini kaydeder. Kaynaklarda Câhiliye döneminde Arap kabileleri arasında yapılan savaşlardan (eyyâmü’l-Arab) bahsedilirken Cebele ve Feyfürrîh savaşları ile birkaç küçük çarpışma dışında bu kabilenin ismine rastlanmamaktadır. Bu durum, Benî Nümeyr’in çok büyük ve önemli bir kabile olmaması yanında diğer Arap kabileleriyle ittifak etmedikleri için Cemerâtü’l-Arab olarak adlandırılan üç kabileden (diğerleri Benî Dabbe b. Üdd ve Benî Hâris b. Kâ‘b’dır) biri olmasından kaynaklanmaktadır. Yaşadığı bölge tarım ve hayvancılığa uygun olmadığı için Benî Nümeyr sık sık yağmacılığa başvuruyordu.

İslâm’ın ilk dönemiyle ilgili olarak Benî Nümeyr hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Kabile mensuplarının bir kısmı İslâm fetihlerinin ardından Suriye ve Yukarı Mezopotamya’ya (el-Cezîre ve Diyârımudar) göç etmiştir. Abdülmelik b. Mervân döneminde (685-705) Benî Âmir ile Benî Kelb arasındaki kan davası, Benî Âmir’in reisi Züfer b. Hâris’in Kelbliler’in bir köyünü basarak yirmi kişiyi öldürmesiyle başlamış, Humeyd b. Hureys b. Behdel, Tedmür’de ikamet eden Benî Nümeyr’e mensup altmış kişiyi öldürmek suretiyle bunun intikamını almıştır. Züfer b. Hâris de Yevmüliklîl’de 500 (veya 1000) kişiyi katlederek kan davasını sürdürmüştür (Belâzürî, V, 309; Wellhausen, s. 95-96). 70 (689) yılında Habur yakınlarında Arap kabileleri arasında yapılan savaşa Benî Nümeyr’in de katıldığı belirtilmektedir (İbnü’l-Esîr, IV, 310).

Yemâme’de kalan Benî Nümeyr’e dair ilk kayıtlar Emevîler’in son yıllarına

aittir. 126 (744) yılında Benî Hanîfe'nin Yemâme'deki hâkimiyetine son verme mücadelesine katılan kabilenin II. Felec savaşı adı verilen bu çarpışmalarda diğer kabilelerle birlikte Benî Hanîfe'yi mağlûp ettiği kaydedilmektedir.

Kabilenin 195'te (811) Abbâsîler'e karşı isyan eden Ali b. Abdullah es-Süfyânî aleyhinde bir tutum izlediği bilinmektedir. 232'de (847) Benî Nümeyr'in Yemâme bölgesinde eşkıyalık yaptığına dair şikâyetler gelmesi üzerine Halife Vâsiḳ-Billâh, Medine'de bulunan Boğa el-Kebîr'i kabile üzerine gönderdi. Meydana gelen çarpışmalarda 3000 kişilik Nümeyrî birliğinin yarısından fazlası öldürüldü, bir kısmı da esir alınarak Basra'ya götürüldü. Benî Nümeyr, 249-254 (863-868) yıllarında Arap yarımadasının doğusunda ortaya çıkan isyanlarda da önemli rol oynadı. İbnü'l-Esîr, Yemâme Nümeyrîleri'nin Karmatî davetini kabul ederek 358'de (969) onlara itaat arzettiklerini belirtmektedir (el-Kâmil, VIII, 600).

Benî Nümeyr'in Yemâme'den kuzeye göç eden kolu Nusaybin, Rahbe, Harran ve Musul civarına yerleşti. IV. (X.) yüzyılda Hamdânîler'e tâbi olan Benî Nümeyr bu dönemde Rahbe civarını ve Karkîsiye'yi ele geçirdi. Hamdânîler'in Halep Emîri Seyfüddevle el-Hamdânî 344'te (955) Habur civarında yaşayan, içlerinde Benî Nümeyr'in de bulunduğu kabileleri cezalandırmak üzere büyük bir harekâta girişti. Benî Nümeyr 359 (970) yılında Musul'da isyan edip âmili öldürdü. Nusaybin'de hüküm süren Nümeyrî Emîri Muzaffer, Ukaylî Emîri Ebü'z-Zevvâd Muhammed b. Müseyyib tarafından 380 (990) yılında öldürüldü. Vessâb b. Sâbık en-Nümeyrî aynı yıl içinde Hâmdânîler'den bağımsızlığını elde edip Harran'da bir emirlik kurdu. Nümeyrîler dağılma sürecine giren Hamdânîler'in elindeki kalelerin bir kısmını ele geçirdiler, bu arada bir süre Urfa'ya da hâkim oldular. Başlangıçta Bizans'a vergi veren Nümeyrîler, Fâtımîler'in Kuzey Suriye'ye ilerlemesi üzerine geçici bir süre Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'ın himayesine girdiler. Selçuklular'ın bölgede ilerlemesi diğer emirlikler gibi Nümeyrîler'i de etkiledi ve emirliğin merkezi olan Harran, Selçuklular'a tâbi Ukaylî Emîri Şerefüddevle Müslim b. Kureyş'in eline geçti (474/1081-82). İki yıl sonra Nümeyrîler'in Harran'da çıkardıkları isyan Ukaylîler tarafından bastırıldı. Nümeyrîler'e mensup emîrler bölgedeki diğer bazı kalelerde V. (XI.) yüzyıl sonlarına kadar hâkimiyetlerini devam ettirmekle birlikte siyasî alanda varlık

gösteremediler.

Nümeyr kabilesinin, yetiştirdiği şairler ve bunların diğer kabilelere mensup şairlerle rekabeti sebebiyle Arap edebiyatı tarihinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Râîlibil en-Nümeyrî ile oğlu Cendel, Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik ve Abbâsî Halifesi Mansûr'a yazdığı mersiyelerle de tanınan Ebû Hayye en-Nümeyrî bunların en meşhurlarındandır. Hadis râvileri arasında bu kabileye mensup pek çok isim zikredilmektedir (Sem'ânî, XIII, 185-186).

BİBLİYOGRAFYA

Ma'mer b. Müsennâ, en-Neḳāʾiż (ed. A. A. Bevan), Leyden 1905, I, 358-363, 405-406, 443, 468-472; II, 732, 775, 946; Belâzürî, Ensâb, V, 309; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 146-150; Bekrî, Muʿcem, II, 365, 400; III, 796, 873, 998; Sem'ânî, el-Ensâb, XIII, 185-186; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, bk. İndeks; F. Wüstenfeld, Register zu den Genealogischen Tabellen der Arabischen Stämme und Familien, Göttingen 1853, s. 340; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 95-96; Ramazan Şeşen, Harran Tarihi, Ankara 1993, s. 17; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 93; Abd Avn Ravzân, Mevsûʿatü'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye, Amman 2002, I, 542-544; M. F. von Oppenheim, el-Bedüv (trc. Mâcid Şübber v.dğr.), London-Beyrut 2004, I, 107-108, 335-344; III, 33-34, 244-245; Mahmûd Yâsîn et-Tikrîtî, "ed-Devrü's-siyâsî li'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye fi'ş-Şâm ve'l-Cezîreti'l-Furâtiyye münẕü müntaṣafi'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî ile'l-ʿaḳdi'l-aḫîr mine'l-ḳarni'l-ḫâmisi'l-hicrî", Âdâbü'r-Râfideyn, VII, Musul 1976, s. 155-198; C. Levi Della Vida, "Nümeyr", İA, IX, 373-374.

Cengiz Tomar

NÜMİSMATİK

(bk. MESKÛKÂT).

NÜSÜK

(النسك)

Genelde Allah’a yakınlık sağlayan her türlü ibadet ve taat, özelde Allah için kurban kesme anlamına gelen bir terim

(bk. İBADET; KURBAN).

NÜŞÛZ

(النشوز)

Eşlerin ve özellikle kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, geçimsiz davranması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “yükselmek, ayağa kalkmak; (eşler) geçimsiz davranmak” gibi anlamlara gelen nüşûz kelimesi fıkıhta “kadının evlilik hukukuna riayet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde geçimsizlik sergilemesi” demektir. Bu durumdaki kadına nâşize denir. Genellikle kadın için kullanılan nüşûz kelimesi erkeğe izâfe edilerek kullanıldığında kocanın karısına karşı görevlerini ihmal etmesini, ona karşı kötü muamelede bulunmasını ifade eder. Bu durumdaki erkeğe de nâşiz denilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de nüşûz kökünden türeyen kelimelerin başka bağlamlarda kullanımına iki âyette rastlanırsa da (el-Bakara 2/259; el-Mücâdele 58/11) kelime terim anlamında biri kadın (en-Nisâ 4/ 34), diğeri erkek (en-Nisâ 4/128) hakkında olmak üzere iki yerde geçmektedir. Kadının nüşûzünden bahseden âyette ailede erkeklerin koruyucu ve yönetici (kavvâm) konumunda bulunduğu, sâliha kadınların da Allah’ın buyruklarına itaatkâr olduğu belirtildikten sonra nüşûz alâmeti gösteren kadınlara aile düzenini korumak amacıyla kocaları tarafından uygulanabilecek bir dizi yöntemden söz edilmekte ve evlilik düzenine uyum göstermeleri halinde kendilerine karşı başka bir yol aranmaması öğütlenmektedir. Erkekle ilgili âyette ise bir kadının kocasının kötü muamelesinden veya evlilik birliğinin gereklerine kayıtsız kalmasından endişe etmesi durumunda aralarını anlaşma ile düzeltmelerinde ikisi için bir sakınca olmadığı belirtilmektedir. Her iki âyette nüşûz kavramının içeriğine ilişkin bir açıklama bulunmamakla birlikte İslâm âlimleri bu kavramın anlam çerçevesini erkeğe ve kadına göre ayrı ayrı belirlemeye çalışmışlardır.

Fakihlerin bu konudaki tesbit ve değerlendirmelerine yön veren temel bakış açısı şöylece özetlenebilir: İslâm’a göre, usulüne uygun biçimde kurulmuş evlilik akdi karı ve koca için şahsî ve malî birtakım hak ve vecîbeler

doğurur (el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/ 20-21; et-Talâk 65/7). Karşılıklı iyi muamele, sevgi, saygı ve sadakat, birbirinin cinsel yönlerinden yararlanma, birlikte oturma, çocukların bakım ve terbiyesi eşlerin ortak hak ve görevlerindendir. Kur'an ve Sünnet insan olarak erkekle kadını eşit kabul ettiği gibi fıkıhtaki düzenlemeler de kadının kocasına karşı bağımsız bir kişiliğe sahip bulunduğu esası üzerine kurulmuştur. Fakat ailede huzurun temini ve karmaşanın önlenmesi için bir yandan kadın ve erkeğin fıtrî özellikleri, öte yandan erkeğin aile ve toplum hayatında yüklenmiş olduğu ağır sorumluluklar göz önünde tutularak aile reisliği kocanın uhdesine verilmiş, kocaya aile ilişkilerinde kadına göre nisbî bir üstünlük tanınmıştır (el-Bakara 2/228; en-Nisâ 4/34; Buhârî, "Nikâḥ", 90; "Aḥkâm", 1; Müslim, "İmâret", 20). Bu hak ve mükellefiyetler dengesi içinde meselâ zengin bile olsa evlilik içinde kadının her türlü masrafı kocaya ait olup kocanın miras dışında karısı üzerinde herhangi bir malî hakkı bulunmamaktadır (el-Bakara 2/233; en-Nisâ 4/ 34; et-Talâk 65/6; Buhârî, "Nafaḳāt", 1-4; Müslim, "Ḥac", 147; İbn Mâce, "Nikâḥ", 3; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 40). Buna karşılık kadının da -kocanın mehir ve nafaka mükellefiyetini yerine getirmesi şartıyla-meşrû ve mâruf ölçülerde kocasına itaat etme, onun bilgisi ve izni olmadan evi terketmeme, kocanın yokluğunda evine ve haklarına sahip çıkma yükümlülüğü vardır (en-Nisâ 4/34; İbn Mâce, "Nikâḥ", 5; Nesâî, "Nikâḥ", 14; ayrıca bk. AİLE; KADIN).

Evliliğin getirdiği hak ve ödevlerin erkek ve kadın açısından taşıdığı farklılıklar sebebiyle nüşûzün muhtevası ve sonuçları iki tarafa nisbetle değişmektedir. İslâm dinindeki yerleşik kurala göre dine ve örfe aykırı hususlarda kadının kocasına itaat yükümlülüğü bulunmamakta (Buhârî, "Nikâḥ", 94; "Aḥkâm", 4; Müslim, "İmâret", 3), kocasının bu tür emir ve isteklerini yerine getirmeyen kadın nâşize sayılmamaktadır. Bu sebeple klasik fıkıh kitaplarında karşılıklı hak ihlâllerinin önlenmesi açısından kadının kocasına itaat borcunun kapsam ve sınırlarının ne olduğu ve buna bağlı olarak kadının hangi hal ve davranışlarının nüşûz sayılacağı üzerinde önemle durulmaktadır. Bu konudaki fıkhî hükümlerin büyük bir kısmı nasların açık ifadelerinden çok toplumun örf, âdet ve telakkileri üzerine kurulduğundan birçok meselede İslâm âlimlerinin görüş ayrılığı içinde olduğu görülür. Tartışmalar daha ziyade kadının geçerli bir mazereti bulunmadığı halde kocasının evine taşınmaması ya da kocasının rızası olmadan evi terketmesi, onun izin vermediği kimseleri eve alması,

kocasından izinsiz veya mahremsiz yolculuğa çıkması, ev dışında bir iş veya meslek icra etmesi, kocasıyla birlikte yolculuğa çıkmaktan veya onun cinsel isteklerine cevap vermekten kaçınması, maddî veya dinî temizliğe riayet etmemesi, farz ibadetleri yerine getirmemesi, kocasının karşı çıkmasına rağmen nâfile ibadetlerle meşgul olması, kocasının malını koruma hususunda gerekli özeni göstermemesi gibi meseleler etrafında yoğunlaşmaktadır. Ayrıntılarda farklı görüşler bulunmakla birlikte dört mezhep fakihleri, kadının kocasının izni olmadan veya haklı bir sebep yokken evinden çıkmasını ve özrü bulunmadığı halde eşiyle cinsel ilişkiden kaçınmasını nüşûz olarak görmektedir. Ev işlerini yapmanın kadının evlilikten doğan bir borcu olup olmadığı da bu bağlamda ele alınan konulardandır. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre bu hususta hukukî bir görev bulunmasa da genellikle Hz. Peygamber'in evin dışındaki işleri damadı Ali'nin, evin içindeki işleri kızı Fâtıma'nın uhdesine vermesi örneğinden (İbn Ebû Şeybe, VI, 10; İbn Hacer el-Askalânî, II, 39), ayrıca örf ve âdetin bu yönde olmasından hareketle bunun ahlâkî-dinî bir vazife olduğu belirtilmiştir. Kadının nâşize sayılması kural olarak onun nafaka ve süknâ hakkını düşürmektedir. Bu konuda Mâlikî mezhebi içinde tercih edilmeyen bir görüş dışında İslâm âlimlerinin fikir birliği mevcuttur. Ayrıntılarda farklı görüşler bulunmakla birlikte kadının bu hali terketmesiyle nafaka hakkına yeniden kavuşacağı da ittifakla kabul edilmiştir.

Kur'an erkeğe kadının kendisini rahatsız eden davranışları karşısında sabırlı ve hoşgörülü olmasını öğütlemekte (en-Nisâ 4/19), geçinme imkânı yoksa güzellikle ayrılmalarını ve bu süreçte karşılıklı haklara saygı gösterilmesini istemektedir (et-Talâk 65/1-2, 6-7). Bununla beraber aile birliğinin devam etmesi ve aile içi problemlerin büyüyüp dışarıya aksetmeden ve boşanma noktasına gelmeden çözülmesi esas kabul edildiği için kocanın, aile reisine tanınan sınırlı yetki çerçevesinde evlilik hukukuna riayet etmeyen karısına yönelik bazı tedbirler uygulayabileceği kabul edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de toplumsal

telakkiyi ve uygulamayı göz ardı etmeyen bir örnekleme olarak dövmeden söz edilmekle birlikte asıl başvurulması istenen yol öğüt ve ikna yöntemidir (en-Nisâ 4/34). Resûl-i Ekrem'in sözleri ve uygulamaları âyetin bu şekilde anlaşılmasını gerekli kılmaktadır (bk. KADIN). Öte yandan fakihler, bu

yolun aile birliğinin bozulmasını önleme (ıslah) amacını aşıp cezalandırma boyutuna varması ve kadına zarar vermesi halinde kocaya malî ve cezaî yaptırımlar öngörmüşlerdir.

Haklı veya haksız bir gerekçeyle kocanın karısına fena muamelede bulunması erkeğe nisbetle nüşûz kavramını gündeme getirmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de kadın açısından birer endişe kaynağı olarak erkeğin nüşûzü ve yüz çevirmesi birlikte zikredilmekte (en-Nisâ 4/128), ancak kocanın hangi davranışının nüşûz, hangilerinin yüz çevirme kapsamına girdiğine dair bir açıklama yer almamaktadır. İslâm âlimleri, âyetin nüzûl sebebini de dikkate alıp (Buhârî, "Nikâḥ", 95; Tirmizî, "Tefsîr", 26) kocanın, evlenme akdinin gereği olarak kadının hakkı olan nafaka, cinsel yararlanma, geceleyin evinde kalma gibi hususlarda ödevlerini yerine getirmemesini veya karısına ilgisiz, sevgisiz ve soğuk davranmasını yüz çevirme şeklinde değerlendirirken aile reisliği hakkını kötüye kullanmak suretiyle kadına sert davranıp fena muamelede bulunmasını da nüşûz diye açıklamışlardır. Aynı âyetin devamında her iki durumda da tarafların karşılıklı bazı haklarından fedakârlık yaparak bir anlaşmaya varabilecekleri, dolayısıyla evlilik içinde birlikte yaşamaya devam edebilecekleri belirtilmektedir. Tarafların, problemlerini kendi aralarında çözememesi ve erkeğin kötü muameleye devam etmesi durumunda İslâm âlimleri kamu otoritesinin (hâkim) devreye girip erkeğin bu davranışına engel olması, gerekirse cezaî yaptırımlar uygulaması ve kadını korumak için önlem alması gerektiğinde birleşmektedir. Öte yandan Mâlikî ve Hanbelîler'e göre kocası kendisine kötü muamelede bulunan kadın hâkime başvurup boşanma talebinde bulunabilir. Bu iddiasını ispat ederse hâkim boşanmaya karar verir. Hanefî ve Şâfiîler ise bu durumu bir boşanma sebebi olarak görmemektedir. Kadın kocasının kötü muamelede bulunduğunu ispat edemediği halde boşanma talebinde ısrar ederse ya da taraflar karşılıklı olarak nüşûz veya geçimsizlik iddiasında bulunurlarsa bir başka âyetin hükmü gereğince (en-Nisâ 4/35) hâkim tercihen her iki tarafın ailesinden uygun birer kişiyi hakem tayin eder. Hakemler tarafların arasını düzeltmeye çaba gösterir. Bu mümkün olmazsa Mâlikîler'e ve Hanbelî mezhebi içindeki iki görüşten birine göre bedelli veya bedelsiz boşanmaya hükmederler. Hanefîler'e, Şâfiîler'e ve Hanbelîler'in mutemet sayılan görüşüne göre ise koca kendilerine vekâlet vermediği sürece hakemlerin boşama yetkisi yoktur. 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi ve bu kararnâmeyi kaynak edinen çağdaş İslâm ülkeleri

kanunları da bu konuyla ilgili düzenlemeyi Mâlikî mezhebinin görüşü doğrultusunda yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nşz" md.; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/ 1989, VI, 10; Buhârî, "Nikâḥ", 90, 94, 95, "Nafaḳāt", 1-4, "Ahkâm", 1, 4; Müslim, "Ḥac", 147, "İmâret", 3, 20; İbn Mâce, "Nikâḥ", 3, 5; Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 40; Tirmizî, "Tefsîr", 26; Nesâî, "Nikâḥ", 14; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, IV, 93-109, 412-419; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), II, 188-193, 282-283; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1376/1957, I, 415-427; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 334-335; IV, 18-23; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 64-66, 87-93; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, V, 55-56; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), VII, 18-22, 46-50, 611-612; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 168-179, 403-406; Nevevî, Ravżâtü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VI, 368-369; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Fıḳhü'n-nisâʾ fi'z-zevâc ve'l-üsre ve'n-nüşûz ve'ṭ-ṭalâḳ (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1989, s. 160-165, 205-225; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Beyrut 1977, s. 141-142, 147; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 52, 211; İbn Hacer el-Askalânî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Habîburrahman el-Aʻzamî), Küveyt 1973, II, 39; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 259-262, 402, 436-438; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, V, 209-211, 363; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu'z-Zürḳānî ʿalâ Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik, Beyrut 1411, IV, 250; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 343-347, 514; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, VI, 231-238; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 1407/1987, III, 576-577; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, V, 23-28, 161-163; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, V, 66-78; Elmalılı, Hak Dini, II, 1348-1354; III, 1485-1486; Muhammed Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 188-195, 269-280, 421-429; Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, el-Fıḳhü'l-muḳāren li'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye li't-tıbâa ve'n-neşr), s. 239-244,

266-284, 443-446; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü'l-üsre fi'l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 326-338, 425-429, 581-586; Necîb el-Mutîî, Tekmiletü'l-Mecmûʿ (Nevevî, el-Mecmûʿ içinde), Cidde 1980, XVIII, 134-144; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VII, 327-343, 779-781, 792; Bilmen, Kamus2, II, 165-169, 444-445, 478-484; IV, 473; Abdülvehhâb Hallâf, Aḥkâmü'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Küveyt 1410/1990, s. 104-108, 117-120, 164; Abdülhamîd Ahmed Ebû Süleyman, Ḍarbü'l-merʾe vesîleten li-ḥalli'l-ḫilâfâti'z-zevciyye, Kahire 1422/2000; Abdülkerîm Zeydân, el-Mufaṣṣal fî aḥkâmi'l-merʾe ve beyti'l-müslim fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1420/2000, VII, 160-167, 223-322; İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", İslâmî Araştırmalar, V/4, Ankara 1991, s. 316-317; V. Rispler-Chaim, "Nušuz Between Medieval and Contemporary Islamic Law: The Human Rights Aspect", Arabica, XXXIX, Leiden 1992, s. 315-327; M. Zeki Duman, "On Dört Asırlık Tefsir Birikiminin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Olumsuz Etkileri", Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 10, Kayseri 1998, s. 43-47; Mesut Erdal, "Kur'an'da 'Nüşûz' Kavramı", Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III/2, Diyarbakır 2001, s. 37-51; Ömer Özsoy, "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine -'Karı Dövme' Olgusu Bağlamında 4. Nisâ', 34 Örneği-", İslâmiyat, V/1, Ankara 2002, s. 111-124; "Nüşûz", Mv.F, XL, 287-290; "Teʾdîb", a.e., X, 19-26; Mehmet Şener, "Nüşûz", İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 506-507.

Hacı Mehmet Günay

NÜVEYRÎ, Ahmed b. Abdülvehhâb

(أحمد بن عبد الوهاب النويري)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî (ö. 733/1333)

Memlükler devrinin önde gelen devlet adamı, tarihçi.

21 Zilkade 677'de (5 Nisan 1279) Yukarı Mısır'ın (Saîd) Kūs beldesinde doğdu. Aslen Nüveyre köyünden olduğu için Nüveyrî, soyu Hz. Ebû Bekir'e veya Tay kabilesinin bir kolu olan Bekr kabilesine dayandığından Bekrî nisbesiyle anılır. Babası Memlük idaresinin çeşitli divanlarında kâtip olarak görev yapmıştı. Nüveyrî ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Kahire'ye gidip Abdülmün'im ed-Dimyâtî, İbn Dakīkul'îd, Kadı Bedreddin İbn Cemâa, Şerîf Mûsâ b. Ali b. Ebû Tâlib, Ya'kūb b. Ahmed es-Sâbûnî, Ahmed el-Haccâr, Abdülhak b. Fityân b. Abdülmecîd el-Kureşî, İzzeddin el-Fârûsî el-Vâsıtî ve dönemin kadın bilginlerinden Zeyneb bint Yahyâ b. Abdüsselâm gibi hocaların derslerine devam edip dinî ilimler yanında, tarih, Arap edebiyatı ve inşa alanında ileri bir seviyeye ulaştı. Ayrıca hüsn-i hatla da meşgul oldu. Özellikle hadis ilmine büyük ilgi duyan Nüveyrî'nin öğrenciliğinde geçimini kitap istinsah ederek sağladığı, bu dönemde Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini sekiz defa istinsah edip 1000'er dirheme sattığı kaydedilmektedir.

Nüveyrî, Muhammed b. Kalavun'un ikinci iktidarı sırasında Dîvânü'l-has'ta memuriyete başladı ve el-Melikü'l-Âdil Zeynüddin Ketboğa tarafından Kahire'de yaptırılan el-Medresetü'n-Nâsıriyye'nin vakfiye metinlerinin sûretlerinin çoğaltılması işiyle görevlendirildi. Bu görevi sırasında vakfın idaresinden sorumlu olan sultanın özel hocası Tavâşî Şücâüddin Anber'in rüşvet ve yolsuzluklarını ortaya koymaktan çekinmedi. 701 (1301-1302) yılında kendisine Dîvânü'l-hass'a bağlı malların idaresi verilerek iki yıldan beri Moğol istilâsı tehdidi altında bulunan Suriye'ye gönderildi. 702'de (1303) Dımaşk'ı ele geçirmek için gelen İlhanlı kuvvetlerine karşı yapılan savaşa katılan Nüveyrî 703 yılı Ramazanında

(Nisan 1304) Mısır'a çağrıldı. Bu dönemde başkadı İbn Mahlûf'un gözetiminde sultanın emlâkinin, Dîvânü'l-hass'ın, Mansûrî Bîmaristanı ve Mansûrî Vakfı'nın idaresi gibi vazifeleri yürüttü. Emîr Türkmânî'nin ölümünün ardından Muhammed b. Kalavun'un özel hizmetine tayin edildi. Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanatı devrinde Nâsıriyye Medresesi'nin yönetimiyle görevlendirilen Nüveyrî sultanın huzuruna çıkma ve sultan adına hareket etme fırsatını elde etti. Ancak bu âni yükselişi kendisine aşırı derecede güvenmesine ve şımarmasına yol açtı. Sultanın vekilharcı İbn Abbâde hakkında aşağılayıcı ifadeler kullanması sultan tarafından hoş karşılanmadı. Emlâkine el konuldu ve ardından Kahire'den uzaklaştırılıp Dîvânü'l-inşâ reisi olarak Trablus'a gönderildi. 710 yılı Safer ayında (Temmuz 1310) Trablus'a ulaşan Nüveyrî bir müddet sonra müstevfi ve nâzırü'l-ceyş tayin edildi. 712 yılı Cemâziyelevvelinde (Eylül 1312) Kahire'ye gitti ve Nil deltasının iki önemli vilâyeti Dakhaliye ile Murtahiye'nin divan nâzırlığına getirildi. 716'da (1316) Kahire'ye döndü. Kahire'de ikamet etmesine rağmen hayatının sonuna kadar bu iki vilâyetin gelirlerinin idaresiyle meşgul oldu. 21 Ramazan 733'te (5 Haziran 1333) Kahire'de vefat etti. Kendisiyle dostluk kurup sohbet etme imkânı bulduğunu belirten Üdfüvî onun şairlik yönünün de bulunduğunu ve orta derecede edebî nesirler yazdığını belirtmektedir (eṭ-Ṭâliʿu's-saʿîd, s. 97).

Nüveyrî'nin tek eseri, Sultan Muhammed b. Kalavun'a ithaf ettiği Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb isimli otuz bir ciltlik ansiklopedik çalışmasıdır. Müellifin uzun süren devlet hizmeti esnasında önde gelen Memlüklü devlet adamlarını yakından tanıma fırsatı elde etmesi, onlarla dostluk kurması, anlattığı olayların bir kısmını yaşaması veya yaşayanlardan doğrudan nakletmesi Memlük tarihi açısından önem taşımaktadır. 721'de (1321) yazılmaya başlanıp 733'te (1333) tamamlanan Nihâyetü'l-ereb beş ana bölüme (fen) ayrılmıştır. İlk bölümde kâinatı tasvir eden müellif yeryüzü, gökler ve yaratılış sebebi, yıldızlar, gezegenler, bulutlar, yağmur, kar, şimşek ve yıldırım gibi tabiat olayları hakkında bilgi vermektedir. Onun tabiat ve iklimle insan davranışları arasında bir bağ kurmaya çalışması dikkat çekicidir. İkinci bölümde Hz. Peygamber ve ashabından bahsedildikten sonra Arap ediplerinin vecizeleri (emsal) alfabetik sırayla kaydedilmiş, cömertlik, yiğitlik, cesaret, tevazu yanında haset ve cimrilikle ilgili çok sayıda nakilde bulunulmuştur. Ardından hükümdarlıkla ilgili bahislere yer verilmiş, hükümdarlığın şer'î ve örfî

şartları, hükümdarda bulunması gereken özellikler, halkın ve hükümdarın karşılıklı vazifeleri, adalet, iyi idare, basiret, istişare, af ve cezalandırma gibi uygulamalar ele alındıktan sonra vezirler ve diğer idarecilerin hak ve vazifeleri, ordunun sevk ve idaresi, kumandanlar ve sıfatları ile silâhlar, kitâbet ve kâtiplerin riayet edecekleri esaslar ayrıntılı biçimde anlatılmıştır. Üçüncü bölüm hayvan türleri, faydalı ve zararlı kuşlar, balıklar ve haşerat hakkında geniş bilgi içerir. Bitkilere ayrılan dördüncü bölümde çeşitli bitkiler, meyveler, çiçekler ve kokulara dair bilgi verildikten sonra o dönemde İslâm ülkelerinde meşhur olan bahçelerden, yetiştirilen çiçek türlerinden bahsedilmiş ve şairlerin bu konudaki tasvirlerine yer verilmiştir. Kitabın en hacimli bölümü olan beşinci bölüm tarihe ayrılmıştır. Eserin XI-XXXI. ciltlerini kapsayan bu bölümde Nüveyrî herkesin tarih bilgisine muhtaç olduğunu söyledikten sonra kendisinden önceki tarihçilerin olayları kronolojik sırayla kaydettiklerini ve hiçbir sonuca varmadan başka olaylara geçtiklerini, kendisinin ise hânedanları ve devletleri bir bütünlük içinde anlatacağını ve tekrardan kaçınacağını belirtir. Bu bölümde önce peygamberlerin hayatını ele alan müellif Hint, Çin, Türk devletleri, Mısır'da kurulan devletler ve Arap kabileleriyle ilgili bilgi aktardıktan sonra Resûl-i Ekrem, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Endülüs Emevîleri, Fâtımîler, Eyyûbîler, Murâbıtlar, Muvahhidler, Gazneliler, Selçuklular, Haçlılar, Hârizmşahlar, Moğollar, Moğollar'ın İslâm dünyasını işgali ve sonuçlarını geniş biçimde ele almış, daha sonraki ciltlerde 731 (1331) yılına kadar Memlükler tarihine yer vermiş, son cildi Yemen'e tahsis etmiştir.

Nüveyrî, eserinin özellikle ilk dört bölümünde Cemâleddin el-Vatvât'ın Mebâhicü'l-fiker ve menâhicü'l-ʿiber adlı coğrafya ansiklopedisinden geniş ölçüde faydalanmıştır. Tarih konusunda İbn İshak, İbn Hişâm, İbn Sa'd, Ebû İshak es-Sa'lebî, Mes'ûdî, Enmâtî, İbn Abdülber enNemerî ve İzzeddin İbnü'l-Esîr gibi tarihçilerin eserlerinden ölçüde alıntılar yaptığı görülmektedir. Türk tarihinin en önemli kaynaklarından olan Nihâyetü'l-ereb'in iki nüshası Köprülü (nr. 549) ve Süleymaniye (Ayasofya, nr. 551) kütüphanelerinde kayıtlıdır (diğer nüshalar için bk. Abdülhalîm en-Nedvî, Menhecü'n-Nüveyrî, s. 78-79). Nihâyetü'l-ereb'in İslâm öncesi Arap tarihiyle ilgili bölümleri Almanya'da basılmış (Göttingen 1775, 1817), Endülüs ve Afrika tarihiyle ilgili bölümleri İspanyolca çevirisiyle birlikte iki cilt halinde neşredilmiştir (Granada 1917-1919). Eserin tamamı ilk defa

1923'te Ahmed Zeki Paşa tarafından yayımlanmaya başlanmış ve Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye tarafından on sekiz cildi neşredilmiştir (Kahire 1342-1374/1923-1955). Mısır Kültür ve İrşad Bakanlığı daha sonra bu baskıyı ofset olarak yayımlamıştır (Kahire, ts.). Eserin XIX-XXXI. ciltleri ise çeşitli kişiler tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Kahire 1975-1997). Nüveyrî'nin ayrıca otuz ciltlik Müntehe'l-ereb fî ʿilmi'l-edeb adlı bir eserinin olduğu kaydedilirse de bu doğru değildir ve muhtemelen Nihâyetü'l-ereb ile karıştırılmaktadır (a.g.e., s. 100-101).

BİBLİYOGRAFYA

Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, eṭ-Ṭâliʿu's-saʿîdü'l-câmiʿ esmâʾe nücebâʾi'ṣ-Ṣaʿîd (nşr. Sa'd M. Hasan), Kahire 1966, s. 96-97; Safedî, el-Vâfî, VII, 165; a.mlf., Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Fuat Sezgin), Wiesbaden 1410/1990, I, 83; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 164; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), II/1-2, s. 363-364; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 197; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 381; a.mlf., en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 299; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 446; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm'da Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 256-257; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 66-68; D. P. Little, An Introduction to Mamlūk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 24; Emîne M. Cemâleddin, en-Nüveyrî ve kitâbühû Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb: Meṣâdiruhü'l-edebiyye ve ârâʾühü'n-naḳdiyye, Kahire 1404/1984; Abdülhalîm en-Nedvî, Menhecü'n-Nüveyrî fî kitâbeti Nihâyeti'l-ereb, Dımaşk 1407/1987; a.mlf., "Beyne'n-Nüveyrî ve'l-Meydânî", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, IV/1-2, Aligarh 1399/ 1979, s. 107-130; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 119-122; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 180-181; Ign. Kratchkowsky, "Nüveyrî", İA, IX, 374-375; M. Chapoutot-Remadi, "al-Nuwayrī", EI² (İng.), VIII, 156-158.

Mustafa Öz

NÜVEYRÎ, Muhammed b. Kāsım

(محمّد بن القاسم النويري)

Muhammed b. Kāsım b. Muhammed en-Nüveyrî el-Mâlikî el-İskenderânî (ö. 775/1374'ten sonra)

Memlükler devri tarihçisi.

Muhtemelen Yukarı Mısır'ın (Saîd) Nüveyre köyünden olduğu için Nüveyrî nisbesiyle tanınır. Kaynaklarda zikredilen ve Mâlikî mezhebine mensup olduğunu belirten "Mâlikî" nisbesini (meselâ bk. Sehâvî, s. 248), İbn Hacer el-Askalânî Endülüs'teki Mâleka şehrine nisbetle "Mâlekī" şeklinde kaydeder (ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 142). Buradan hareketle onun Endülüs asıllı olduğu ve atalarının Endülüs'ten İskenderiye'ye gelip yerleştiği sonucu çıkarılabilirse de bu konuda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Zilhicce 737'de (Temmuz 1337) türbeleri ziyaret için İskenderiye'ye gelen ve çok beğendiği bu şehirde yaşamaya karar veren Nüveyrî, Franklar tarafından işgal edilmesi üzerine (Muharrem 767 / Ekim 1365) şehri terketti ve Franklar'ın kısa süren işgalinin ardından tekrar İskenderiye'ye döndü. Franklar'ın şehirde yaptığı tahribatı gördükten sonra bu olayları anlatan bir kitap yazmaya karar verdi. 767'de (1366) telif etmeye başladığı Kitâbü'l-İlmâm adlı eserini Zilhicce 775'te (Mayıs 1374) tamamladığına dair rivayet dikkate alınırsa bu tarihten sonra ölmüş olmalıdır. Hatta kitabında 777 (1375-76) yılında Sicilya adasının müslümanların hâkimiyetinden çıkıp Normanlar'ın eline geçişi anlatıldığına göre (el-İlmâm, III, 120) -eğer bu bilgi başka bir müellif tarafından ilâve edilmemişse-onun bu tarihte hayatta olduğu söylenebilir.

Esas itibariyle Haçlılar'ın İskenderiye'de yaptığı tahribatı yazmayı planlayan Nüveyrî, çoğu zaman amacının dışına çıkarak birbirleriyle ilgisi olmayan konulara yer vermiştir. Müellif tam adı Kitâbü'l-İlmâm bi'l-iʿlâm fîmâ ceret bihi'l-aḥkâm ve'l-umûri'l-maḳḍiyye fî vâḳıʿati (vaḳʿati)'l-İskenderiyye ve ʿavdühâ ilâ ḥâletihi'l-marżıyye olan eserine İskenderiye'den kısaca bahsederek başlar. Sâsânî İmparatorluğu, Roma

İmparatorluğu, Bizans İmparatorluğu ve Bizanslılar'ın müslümanlarla yaptıkları savaşlar, müslümanların Asya ve Afrika'da gerçekleştirdikleri fetihler hakkında bilgi verir. Eserinde sistematik olmamakla beraber İskenderiye'nin kuruluşundan itibaren kendi zamanına kadar gelen tarihiyle ilgili önemli bilgiler aktaran Nüveyrî Kıbrıs Haçlı Kralı Pierre de Lusignan tarafından idare edilen müttefik Haçlı ordularının Muharrem 767'de (Ekim 1365) İskenderiye'ye sefer düzenleyip şehri ele geçirdiklerini, bir hafta süreyle yağmalayıp harabeye çevirdiklerini, şehirde bulunan müslümanlara karşı her türlü vahşeti revâ gördüklerini, bununla yetinmeyip yerli hıristiyan ve yahudilere de önemli ölçüde zarar verdiklerini bizzat kendi tuttuğu notlara ve müşahedelerine dayanarak ayrıntılı biçimde anlatmıştır. Haçlıların İskenderiye'yi işgali konusunda Guillaume de Machaut'nun La prise ou chronique du roi Pierre Ier de Lusignan adlı eseri (Cenova 1877) Batı'da, Nüveyrî'nin el-İlmâm'ı Doğu İslâm âleminde yazılan en önemli kaynak olma özelliğini taşımaktadır. Tarihî bilgilerin yanında edebiyat, fıkıh, kelâm, hadis, coğrafya, astronomi, botanik ve zoolojiye de yer verilen eser bu yönüyle bir ansiklopedi özelliği göstermektedir. Müellifin hayatının kırk yılını geçirdiği İskenderiye'nin mimari eserleri, surları, kapıları, hanları ve insanları hakkında sağlıklı bilgilere sahip olması ve anlattığı olaylara tanıklık etmesi esere ayrı bir değer kazandırmaktadır. İskenderiye dışında Mısır'ın diğer şehirlerinde meydana gelen olaylar hakkında verilen mâlumat birinci el kaynaklardan derlenmiştir. Kitâbü'l-İlmâm Akdeniz, Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'nda, ayrıca büyük nehirlerdeki gemicilik faaliyetlerine dair orijinal bilgiler içermektedir. H. Kindermann, Arap denizciliği ve gemiciliğiyle ilgili çalışmasını büyük ölçüde bu esere dayandırmıştır. Eser Ortadoğu müslümanlarıyla Batılı hıristiyanlar arasında meydana gelen savaşlar, İslâm savaş sanatı, savaş stratejileri, savaş araç ve gereçlerine dair önemli mâlûmat içerir. Mısır'ın eski tarihine geniş yer ayıran müellif piramitler, eski Mısır kralları, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Tolunoğulları, İhşîdîler, Fâtımîler ve Eyyûbîler devrindeki Mısır hakkında bilgi verdikten sonra Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâsını ve tahribatını anlatır. Ancak Nüveyrî'nin asıl tarihçiliği, görgü şahidi olduğu olaylar ve tanıdığı şahıslar hakkında verdiği bilgilerde kendini gösterir. Özellikle Memlükler devri Mısır tarihinin Sultan I. Baybars'tan (1260-1277) çağdaşı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân'a (1363-1376) kadar olan kısmı kısa fakat değerli mâlumat içerir. Eserin hemen her bölümünde âyet ve

hadislere yer veren Nüveyrî, hem kendi şiirleri hem diğer şairlerin şiirlerinden yaptığı nakillerle olayların ve bazı insanların kişiliklerinin

aydınlatılmasına katkıda bulunmuş, ayrıca çeşitli hikâyelere ve masallara da yer vermiştir. Kitabın tenkitli neşri Etienne Combe ve Aziz Suryal Atıya tarafından gerçekleştirilmiş (I-VI, Haydarâbâd 1388-1393/1968-1973), Otfried Weintritt eser üzerinde bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Kāsım en-Nüveyrî, el-İlmâm (nşr. E. Combe - Aziz Suryal Atıya), Haydarâbâd 1388-93/1968-73; I-VI, Aziz Suryal Atıya’nın girişi, s. 1-6; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 142; Sehâvî, el-İ῾lân bi’t-tevbîḫ, s. 248; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 282; Brockelmann, GAL, II, 44-45; Suppl., II, 34; Kehhâle, Mu῾cemü’l-mü᾿ellifîn, XI, 147; Sarton, Introduction, III/2, s. 1782-1783; F. Rosenthall, ῾İlmü’t-târîḫ ῾inde’l-müslimîn (trc. Sâlih Ahmed el-Alî), Bağdad 1963, s. 213; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-῾Arabî ve’l-mü᾿erriḫûn, Beyrut 1990, III, 219; O. Weintritt, Formen Spätmittelalterlicher Islamischer Geschichtsdarstellung Untersuchungen zu An-Nuwairī al-Iskandarānīs Kitāb al-Ilmām und verwandten Zeitgenössischen Texten, Beirut 1992; Aziz Suryal Atıya, A Fourteenth Century Encyclopedist from Alexandria: A Critical and Analytical Study of al-Nuwairy al-Iskandarāni’s “Kitāb al-İlmām”, Salt Lake City / Utah 1977; C. E. Bosworth, “al-Nuwayrī”, EI² (İng.), VIII, 155; Eymen Fuâd Seyyid, “İskenderiye”, DİA, XXII, 576.

Mustafa Öz

NÜZHE

(نزهه)

Safiyyüddin el-Urmevî'nin (ö. 693/1294) icat ettiği telli bir saz.

Safiyyüddin el-Urmevî'nin Kitâbü'l-Edvâr'ının Oxford Üniversitesi Bodleian Library'deki nüshasında bir çizimi bulunan saz hakkında eserde hiçbir açıklama bulunmamaktadır. Dikdörtgen biçiminde ahşap bir kasaya sahip olan ve kanundan daha gelişmiş olduğu söylenen sazın XIV. yüzyılda yazılmış Kenzü't-tuḥaf'ta ayrıntılı bir tarifi, ölçüleri ve farklı bir çizimi yer almaktadır. II. Murad dönemi müelliflerinden Ahmedoğlu Şükrullah, Kitâbü'l-Edvâr'ı şerhederken büyük ölçüde Kenzü't-tuḥaf'ın sazlara ayrılmış bölümünden yararlanmış ve nüzheyi oldukça ayrıntılı biçimde tanıtmıştır. Kenzü't-tuḥaf'ta nüzhenin boyu iki bedest ve üç engüşt-i küşâde (74,25 cm.), eni iki bedest (54 cm.), kasasının derinliği dört engüşt-i küşâde (27 cm.) olarak verilmektedir. Nüzhenin derinliğinin 27 cm. olamayacağını söyleyen Farmer, Kenzü't-tuḥaf müellifinin "dört engüşt" (9 cm.) yerine yanlışlıkla "dört engüşt-i küşâde" yazdığı görüşündedir. Nitekim Abdülkādir-i Merâgī de kanunun derinliğini dört engüşt olarak vermiştir. Yine Kenzü't-tuḥaf'a göre nüzhenin 108 telinden seksen biri üçerli yirmi yedi grup oluşturmakta, diğer yirmi yedi telin her biri farklı bir perdeye akortlanmaktadır. Üçlü tellerin uzunluğu aynıydı ve sazın genişliği kadardı. Bunların arasına gerilen yirmi yedi tel ise farklı uzunluktaydı. Kasası kızıl söğüt, şimşir veya selvi ağacından yapılan nüzhenin göğsü (ses tablası) udunki gibi inceydi. Saz iki elle çalınıyordu. Kenzü't-tuḥaf'taki çizim nüzhenin tel düzeni hakkında fikir vermektedir. Kitâbü'l-Edvâr'daki son derecede karmaşık çizimde ise tellerin çok sayıda eşikle bölümlendiği görülmekte, fakat hangi telin hangi perdeye akortlandığı anlaşılmamaktadır. Böyle bir sazı çalmanın çok güç olduğu tahmin edilebilir. Ahmedoğlu Şükrullah'ın eserindeki şekil de Kenzü't-tuḥaf'takiyle hemen hemen aynıdır. O da sazın kasasının kızıl söğüt, şimşir veya selvi ağacından yapıldığını, üçerli seksen bir telinin arasına farklı uzunlukta yirmi yedi tek tel gerildiğini söyler. Rauf Yektâ Bey, Şükrullah'ın tanımına uyarak nüzheden elde edilen perdeleri porte üzerinde göstermiştir. Buna göre sazın

ses alanı yegâh ile tiz çârgâh perdeleri arasındadır.

Eserlerinde Türk-İslâm coğrafyasında kullanılan bütün mûsiki aletlerini zikreden ve çoğunu ayrıntılı biçimde tanımlayan Abdülkādir-i Merâgī, yine Safiyyüddin el-Urmevî'nin icadı olan muğnîden söz ettiği halde nüzheyi hiç anmamıştır. Bu da Merâgī zamanında nüzhenin kullanılmadığına dair bir kanıt sayılabilir. Öte yandan Kenzü't-tuḥaf'ta farklı bir çiziminin bulunması nüzhenin Safiyyüddin'den sonra değiştirilerek ve geliştirilerek kullanıldığının işareti olarak görülebilir.

"Mi'zef" adıyla da anılan nüzhenin Urmevî'den sonra kullanılıp kullanılmadığı konusunda kesin bilgi bulunmadığı gibi ne tür tel takıldığı (ipek, bağırsak, bronz vb.), nasıl çalındığı (mızrapla mı, çıplak parmak uçlarıyla mı), ara perdelerin nasıl elde edildiği hakkında da bilgi yoktur. O dönemde kanun bile yaklaşık üç oktavlık ses alanına sahipken Rauf Yektâ Bey'in nüzhenin ses alanının iki oktavdan bile eksik olduğunu söylemesi inandırıcı değildir. Seksen bir telden yirmi yedi farklı perde elde edildiğine göre nüzhenin ses alanının yirmi dört perdeli kanununkinden daha geniş olduğu, aradaki yirmi yedi tek telin muhtemelen ara perdeleri elde etmek amacıyla takıldığı anlaşılmaktadır ki ancak böyle bir saz kanundan daha gelişmiş olabilir. Aksi takdirde nüzhenin kanundan daha karmaşık, dolayısıyla daha zor çalınan ve imkânları onunkinden daha sınırlı bir saz olduğunu kabul etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Kenzü't-tuḥaf (Takī Bîniş, Se Risâle-i Fârsî der Mûsîḳā içinde), Tahran 1992, s. 80-81, 116-117; Şükrullah, Risâle-i İlmü'l-edvâr, İSAM Ktp., nr. 88834, vr. 103a-105b; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 209, 228; a.mlf., Studies in Oriental Musical Instruments, London 1931, s. 12-15; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 85; a.mlf., "Eski Türk Musikisine Dair Tarihî Tetebbular-3: Türk Sazları (Mâbâd)", MTM, II/5 (1331), s. 236, 237; Christian Poché, "Nuzha", The New Grove Dictionary of Musical Instruments (ed. Stanley Sadie), London 1995, II, 786, 787.

Fikret Karakaya

NÜZHETÜ’l-ELİBBÂ

(نزهة الألبّاء)

Kemâleddin el-Enbârî’nin (ö. 577/1181) Arap dili ve edebiyatı âlimlerine dair biyografik eseri.

Tam adı Nüzhetü’l-elibbâ˒ fî ṭabaḳāti’l-üdebâ˒dır. Yâkūt el-Hamevî eserin ismini Nüzhetü’l-elibbâ˒ fî aḫbâri’l-üdebâ˒, İbn Hallikân Ṭabaḳātü’l-üdebâ˒, Yâfiî Menâḳıbü’l-üdebâ˒ ve Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr Ṭabaḳātü’n-nüḥât şeklinde kaydetmiştir. Kitap edebiyat ilmi ve sanatının önde gelen şahsiyetlerinin yer aldığı, nahiv ilminin doğuşuyla ilgili olarak Hz. Ali ile Ebü’l-Esved ed-Düelî arasında geçtiği rivayet edilen diyalogun bulunduğu bir girişle başlar. Eserde Ebü’l-Esved ed-Düelî’den itibaren müellifin hocası İbnü’ş-Şecerî’ye kadar (ö. 542/1148) 181 âlimin biyografisi vefat tarihlerine göre sıralanmıştır. Edebiyat ilimlerinin sekiz daldan oluştuğunu belirten müellif nahiv, lugat, sarf, aruz, kafiye, şiir, ahbâr ve ensâb diye sıraladığı bu dallara kendisinin nahivde cedel ve nahiv usûlünü ilâve ettiğini belirtir (s. 89). Nüzhetü’l-elibbâ˒da bütün bu dallarda meşhur olmuş şahsiyetler zikredilmekle birlikte müellifin kendisinin de mensup olduğu Basra okulu âlimleri hakkında daha çok bilgi verilmiştir.

Eserde âlimlerin isimleri, künyeleri, nisbeleri, haklarındaki önemli haberler, hocaları, mensup oldukları nahiv okulları, öğrencileri, eserleri, vefat yeri ve tarihleri hakkında bilgi yer alır. Bunun yanında nâdiren Basra ve Kûfe nahiv mektepleri arasındaki tartışmalara, âlimlerin devlet adamlarıyla ilişkilerine, onların dinî ve ahlâkî

kişiliklerine, nahiv, belâgat ve kıraat problemlerine de temas edildiği görülür. Enbârî daha önce Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ebû Bekir ez-Zübeydî ve Hatîb el-Bağdâdî’nin eserlerinde karşılaşılan rivayetlerin isnad zincirlerine yer vermemiş, ilk râvinin ismini zikretmekle yetinmiştir. Müellif kitabının sonunda kendisinin nahiv ilmini aldığı âlimler silsilesini Hz. Ali’ye kadar zikretmektedir.

Enbârî, eserinin kaynaklarından söz etmemekle birlikte Ebü't-Tayyib el-Lugavî'nin Merâtibü'n-naḥviyyîn, Ebû Saîd es-Sîrâfî'nin Aḫbârü'n-naḥviyyîn el-Başriyyîn, Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn ve Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ı gibi önceki tabakat ve tarih kitaplarından istifade etmiş olmalıdır. Enbârî'nin yaşadığı dönemdeki ulemâ hakkında ilk elden kaynak özelliği taşıyan Nüzhetü'l-elibbâʾ, Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-üdebâʾının kaynakları arasındadır.

İlk defa taş baskısı yapılan eser (Kahire 1294/1876) Atıyye Âmir (Paris 1952; Beyrut 1963), İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat 1959; Zerkā 1405/1985) ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire 1386/1967) tarafından neşredilmiş, Sâmerrâî ve Ebü'l-Fazl İbrâhim neşirlerinin başında müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 3, 89, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10-13; a.e. (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā 1405/1985, neşredenin girişi, s. 11-12; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 48; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 139; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 186; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 276; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 310; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1940; Serkîs, Muʿcem, I, 480; Brockelmann, GAL, I, 334; Suppl., I, 495; a.mlf., "Enbârî", İA, IV, 266; Cemîl Allûş, İbnü'l-Enbârî ve cühûdühû fi'n-naḥv, Tunus 1981, s. 123-126; Maʿa'l-mektebe, s. 175-176; C. Zeydân, Âdâb, III, 43; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 373; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 170.

Sedat Şensoy

NÜZHETÜ’l-ERVÂH

(نزهة الأرواح)

Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî’nin (ö. 687/1288 [?]) felsefe tarihine dair eseri

(bk. ŞEHREZÛRÎ, Muhammed b. Mahmûd).

NÜZHETÜ’l-HAVÂTIR

(نزهة الخواطر)

Abdülhay el-Hasenî’nin (ö. 1923) Hindistan’da yaşamış ünlü şahsiyetlerin biyografilerine dair eseri.

Tam adı Nüzhetü’l-ḫavâṭır ve behcetü’l-mesâmiʿ ve’n-nevâẓır’dır Müellifin en önemli eseri olup I-XIV. (VII-XX.) yüzyıllar arasında Hindistan’da yaşamış 4500 kadar âlim, mutasavvıf, edip, siyaset ve devlet adamının biyografisini ihtiva etmektedir. Abdülhay el-Hasenî, muhtemelen hocası Muhammed Naîm el-Ensârî el-Leknevî’nin ulemânın hayatına dair dağınık vaziyetteki notlarını gördükten sonra bu eseri yazmaya karar vermiştir (el-İʿlâm, Ebü’l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî’nin girişi, I, 20). Sekiz ciltlik eserin ilk cildinde İslâmiyet’in başlangıcından VII. (XIII.) yüzyıla kadar gelen ünlülerin, ondan sonraki her bir ciltte ise müteakip asırlarda yaşayan âlimlerin biyografilerine yer verilmiştir. Müellif eserini Arapça, Farsça ve Urduca 300’den fazla kaynaktan yararlanarak ve bu kaynaklardaki yanlışları düzelterek hazırladığını belirtmektedir.

Eserin II. cildi, İbn Hacer’in ed-Dürerü’l-kâmine fî aʿyâni’l-miʾeti’s̱-s̱âmine adlı eserine zeyil olarak diğer ciltlerden önce yayımlanmış (Haydarâbâd 1350/1931), daha sonra ihtisas alanlarına göre çeşitli âlimlerin hayatını ele alan I. cilt neşredilmiştir (aş. bk.). Bu cilde müellifin oğlu Abdülalî el-Hasenî en-Nedvî bir mukaddime yazmıştır. Ebü’l-Kelâm Âzâd’ın maarif nâzırı olmasının ardından onun girişimleriyle eserin son cildi dışında geri kalanları 1947-1959 yılları arasında basılmıştır. Müellifin vefatı üzerine eserin son cildinde yazılamayan biyografileri diğer oğlu Ebü’l-Hasan en-Nedvî tamamlamıştır (Haydarâbâd 1390/1970; Karaçi 1396/1976).

Nüzhetü’l-ḫavâṭır bir biyografi kitabı olmanın ötesinde Hint alt kıtasına dair ilmî, tarihî, siyasî ve dinî pek çok konuda önemli bilgiler ihtiva etmekte, VIII. cildi son devir Hint ulemâsına dair yegâne eser olma özelliğini korumaktadır. Ancak kitap bazı yönlerden eleştirilmiştir. İlk yedi asrın tek

cilde sıkıştırılması yüzünden bu ciltteki biyografilerin yetersiz kalması, Hint alt kıtasına giden bütün sahâbî ve tâbiîlere yer verilmemesi (Kudretullah el-Hüseynî, s. 243-244), bazı biyografilerin bir iki cümleyle geçiştirilmesi, biyografilerin hangi tercihlere göre seçildiğinin belirtilmemesi, müellifin kendi bölgesinin dışındaki âlimler hakkında verdiği bilgilerin yeterli olmaması, bu bölgelerdeki bazı önemli âlimlerden hiç söz edilmemesi bu eleştiriler arasında sayılabilir. Kişilerin bazan meşhur oldukları isimleriyle, bazan da fazla bilinmeyen adlarıyla kaydedilmesi, yer yer Urdu imlâsının kullanılması eserden faydalanmayı güçleştirmektedir.

Nüzhetü'l-ḫavâṭır Haydarâbâd'da Dâiretü'l-maârifi'l-Osmâniyye tarafından yayımlanmıştır: I, 1366/1947; 1380/1961; II, 1350/1931; III, 1371/1951; IV, 1373/1954; V, 1375/1955; VI, 1376/1957; VII, 1377/ 1958; VIII, 1390/1970, 1980. Eserin ikinci baskısı aynı adla (Haydarâbâd 1393/1973), daha sonra el-İʿlâm bi-men fî târîḫi'l-Hind mine'l-aʿlâm ismiyle gerçekleştirilmiştir (I-IV, Beyrut 1420/1999).

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhay el-Hasenî, el-İʿlâm bi-men fî târîḫi'l-Hind mine'l-aʿlâm: Nüzhetü'l-ḫavâṭır, Beyrut 1420/1999, I, 29-30; ayrıca bk. Abdülalî el-Hasenî'nin girişi, I, 7-17, 25-26; ayrıca bk. Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî'nin girişi, I, 18-22; Brockelmann, GAL Suppl., II, 74, 863; Sezgin, GAS, II, 863; Kudretullah el-Hüseynî, el-ʿAllâme es-Seyyid ʿAbdülḥay el-Ḥasenî: ʿAṣruhû ḥayâtühû müʾellefâtühû, Cidde 1403/1983, s. 242-250; Yûnus eş-Şeyh İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü'l-ʿArab fî şibhi'l-ḳārreti'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 784-786; Muhyiddin el-Elvâî, "el-Müʾellefâtü'l-ʿArabiyye li-ʿulemâʾi'l-Hind el-müslimîn", ME, XXXVIII/6 (1966), s. 597-604; A. S. Bazmee Ansari, "Nuzhat al-Khawātir", IS, XVI/2 (1977), s. 147-150; a.mlf., "Nuzhat al-Khawātir", HI, VII/2 (1984), s. 111-115.

İbrahim Hatiboğlu

NÜZHETÜ’l-KULÛB

(نزهة القلوب)

Hamdullah el-Müstevfî’nin (ö. 740/1340’tan sonra) coğrafya ve kozmografyaya dair eseri

(bk. HAMDULLAH el-MÜSTEVFÎ).

NÜZÛL

(النزول)

İlâhî kitapların ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in Allah katından indirilişini ifade eden terim.

Sözlükte "yukarıdan aşağıya inmek, gelmek, konaklamak" mânasında masdar ve "iniş" anlamında isim olan nüzûl kelimesi ilâhî kitapların, özellikle de Kur'an'ın Allah

katından gelişini ifade eder. Kur'an'da 261'i fiil kalıplarında olmak üzere yaklaşık 300 yerde geçen nüzûl kavramı ile su, rızık, Allah'ın ordusu, azap, şeytan, melek, huzur ve sükûn, rûhu'l-emîn vb.ne atıf yapılmış, bunların yanında Tevrat, İncil ve Kur'an'a, ayrıca Kur'an yerine kullanılan hak, zikir, nur, âyet ve sûre kelimelerine nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nzl" md.). Tevrat ve İncil hakkındaki nüzûl kavramı "if'âl" kalıbında iken Kur'an'la ilgili olanların çoğu yine aynı kalıpta olmakla birlikte "tef'îl" sîgasında da gelmiştir. Bazı âlimlere göre inzâl ile tenzîl arasında mâna farkı yoktur (Lisânü'l-ʿArab, "nzl" md.). Ancak Bakara (2/185), Duhân (44/3) ve Kadr (97/1) sûrelerinde kelimenin if'âl kalıbından kullanılmasından hareket eden Râgıb el-İsfahânî, Kur'an'ın dünya semasına bir defada indiğini söyler (el-Müfredât, "nzl" md.). İsfahânî'ye ve diğer bazı âlimlere göre inzâl kelimesi kapsamlı-umumi bir muhtevaya sahipken tenzil Kur'an'ın peyderpey inişini (tencîm) ifade eder. Bazı âyetlerde Kur'an'ın indirilmesi Cebrâil'e (Cibrîl, Rûhulkudüs, Rûhulemîn) nisbet edilmiştir (el-Bakara 2/97; en-Nahl 16/102; eş-Şuarâ 26/192-196).

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûlüyle ilgili olarak öne sürülen görüşlerden birine göre Kur'an vahyi Cebrâil'e ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e intikal etmeden önce mahiyeti bilinmeyen levh-i mahfûzda yerini almış (el-Burûc 85/21-22), levh-i mahfûzdan ramazan ayında ve mübarek bir gecede (Kadir gecesi) toplu olarak indirilmiştir (inzâl). Buna işaret eden âyetler bulunmakla birlikte (el-Bakara 2/185; ed-Duhân 44/2-3; el-Kadr 97/1) indirilişin nereye yapıldığına dair Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir açıklık

bulunmamaktadır. Hadislerde bu yerin dünya seması ve “Beytülizze” olduğu ifade edilir (Hâkim, II, 222-223; ayrıca bk. Nesâî, X, 205, 341). Hadislerde başka vesilelerle de geçen dünya semasının bugünkü astronomi bilgilerine göre neye tekabül ettiği de bilinmemektedir. Hakîm et-Tirmizî, Kur’an’ın dünya semasındaki Beytülizze’ye gelmesini onun artık İslâm ümmetinin payı olarak dünya sınırına dahil olduğunu gösterdiğini söyler (Süyûtî, I, 132).

Cebrâil, dünya semasına toplu olarak inen Kur’an âyetlerini Allah’ın emriyle oradan peyderpey alıp Resûl-i Ekrem’e gelmiş ve okumuştur. Cebrâil’in Kur’an’ı mâna ve muhteva olarak mı yoksa hem lafız hem mâna ile mi naklettiği hususu onun ilâhî kelâm oluş vasfı açısından önem taşır. Mâtürîdî’nin bu hususa temas etmesi erken dönemlerden itibaren konuya dair bazı iddiaların ortaya atıldığını göstermektedir. Mâtürîdî, muhtemelen bazı felsefe mensuplarını da kastederek “Bâtıniyye” diye isimlendirdiği gruplara atıflarda bulunur ve onların konuyla ilgili kanaatlerini şöyle özetler: Kur’an, Hz. Peygamber’e şu anda okunan lafızlarla değil peygamberlere has ruhaniyete (nefs-i basîta) ilham edilen bir mâna ve muhteva olarak gelmiştir. Peygamber bu muhtevayı bilinen lafız ve ifadelerine büründürmüştür. Diğer ilâhî kitaplar da bunun gibidir. Mâtürîdî ise bu iddiayı reddetmiştir. Birçok âyette başta Resûlullah olmak üzere peygamberlere kitap indirildiği, onlara kitap, hüküm ve nübüvvet verildiği bildirilerek ilâhî kelâmın lafza büründürüldüğü açıklanmıştır. Ayrıca Kur’an hem lafız hem muhteva bakımından i‘câz niteliği taşır. Lafzının Hz. Peygamber’e ait olması halinde onun i‘câzının önemli bir yönü ortadan kalkar, dolayısıyla nübüvvetin ispatı mesnetsiz kalır. Ayrıca Resûl-i Ekrem’e hitap edilerek kötülüklerden sakınanları müjdelemesi ve diğerlerini uyarması için Kur’an’ın kendi diline (Arapça’ya) büründürüldüğü belirtilir (Meryem 19/97); yeni vahiylerin kendisine okunuşu sırasında okuma işi bitmeden acele ile okumaması uyarısında bulunulur ve Kur’an metninin Allah tarafından mutlaka hâfızasına nakşedilip muhtevasından haberdar edileceği ifade edilir (el-Kıyâme 75/16-19; krş. Tâhâ 20/114; Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân [nşr. Ahmet Vanlıoğlu], I, 185; II, 78, 346; ayrıca bk. HALKU’l-KUR’ÂN).

Kur’an’ın nüzûl şekli konusunda, onun Resûl-i Ekrem'e ilk defa Kadir gecesinde inmeye başladığı ve yirmi üç yıl içinde tamamlandığı yönündeki

görüşün yanı sıra yirmi üç Kadir gecesinde indiği ve her Kadir gecesinde o yıl Hz. Peygamber’e bildirilecek olan âyet ve sûrelerin dünya semasına geldiği yönünde bir görüş de bulunmaktadır (Süyûtî, I, 131). Ancak bu görüşü teyit edecek naklî delil getirilmemiştir. Yaygın kanaate göre Kur’an’ın tamamı Kadir gecesinde dünya semasındaki Beytülizze’ye inmiş, buradan yirmi üç yıl içinde parça parça gönderilip nüzûlü tamamlanmıştır; hatta bu anlayış üzerinde icmâ vâki olduğu belirtilmiştir (Kurtubî, II, 297; Zerkeşî, I, 321; Süyûtî, I, 129, 131; Taşköprizâde, II, 389). Kur'an'ın diğer semavî kitaplarda olduğu gibi (en-Nisâ 4/136; farklı değerlendirmeler için bk. Süyûtî, I, 134-136) toplu halde değil parça parça gelmesinin hikmeti şöyle açıklanmıştır: “Biz onu senin zihnine ve anlayışına iyice yerleştirmek için parça parça indirdik ve onu tane tane ayırarak okuduk” (el-Furkān 25/32). İnkârcıların, “Kur’an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi?” şeklindeki sorularına cevap olarak gelen bu ilâhî beyanda hitap sadece Hz. Peygamber’e yönelik ise de Mâtürîdî’nin belirttiği üzere (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân [nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî], III, 502) kendisini dinleyen herkesi kapsamaktadır. Nitekim diğer bir âyette, “Biz Kur’an’ı insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet, sûre sûre ayırdık ve onu peyderpey indirdik” buyrulmaktadır (el-İsrâ 17/106). Hz. Âişe, Kur’an’ın Resûlullah’a peyderpey gelmesinin insanların İslâm’a yavaş yavaş ısındırılması hikmetine bağlı olduğunu söyler. Böyle olmasaydı veya önce yasaklayıcı hükümler gelseydi insanların İslâmiyet’i benimsemesinde sıkıntılar yaşanırdı (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 6; Nesâî, VIII, 245-246).

Tefsir ilmi açısından nüzûl terimiyle ilgili olan konulardan biri âyet veya sûrelerin iniş sebeplerinden bahseden ilim (bk. ESBÂB-ı NÜZÛL), bir diğeri de âyet ve sûrelerin iniş zamanı ve yeridir (Mekkî-Medenî). Bu konularda Bedreddin ez-Zerkeşî’nin el-Burhân’ı ve Celâleddin es-Süyûtî’nin el-İtḳān’ı gibi eserlerde ayrıntılı bilgiler vardır. Nüzûl kelimesi ayrıca Hz. Îsâ’nın ölümü ve yeniden dünyaya gelmesi tartışmalarıyla bağlantılı olarak literatürde “nüzûlü Îsâ” başlığıyla ele alınır (bk. HATM-i NÜBÜVVET; ÎSÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nzl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “nzl” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “nzl” md.; Müsned, II, 264, 266; Buhârî, “Ṣalât”, 1, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 6, “Teheccüd”, 14, “Daʿavât”, 14, “Tevḥîd”, 35; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 168-172; İbn Mâce, “İḳāme”, 182; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 19; Tirmizî, “Ṣalât”, 211; Nesâî, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. Hasan Abdülmün‘im Şelebî), Beyrut 1421/2001, VIII, 245-246; X, 205, 341; Hâkim, el-Müstedrek, II, 222-223; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 185; II, 78, 346; a.e. (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî), Beyrut 1425/2004, III, 502-503; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs (nşr. Muhammed el-Arîbî), Beyrut 1993, s. 82-89; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 297; Zerkeşî, el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 321; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 129, 131, 132, 134-136; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 389-391; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 196, 909-910; Süleyman Ateş, Kur’an Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Kur’an Bilimleri Araştırma Vakfı), XXVI, 483-487.

Abdülhamit Birışık

NÜZÛL

(النزول)

Hadislerde Allah’a nisbet edilen haberî sıfatlardan biri.

Sözlükte “yukarıdan aşağıya inmek” anlamında masdar, “iniş” anlamında isim olan nüzûl kelimesi hadislerde Allah’a nisbet edilen ve yorumu konusunda çeşitli tartışmalar yapılan haberî sıfatlardan biridir. Kur’ân-ı Kerîm’de nüzûl kavramı es-mâ-i hüsnâdan biri veya sıfat olarak Allah’a nisbet edilmez, ancak ilâhî fiiller arasında Kur’an’ı, suyu, rahmeti, azabı vb. indirme çerçevesinde O’na izâfe edilir. Buna karşılık nüzûl ile benzer mânalar içeren “ityân” ve “mecî’” (gelmek) Allah’a nisbet edilir (el-Bakara 2/210; el-En‘âm 6/158; el-Fecr 89/22). Çeşitli hadis rivayetlerinde belirtildiğine göre Allah her gecenin son diliminde dünya semasına iner ve, “Bana dua eden, benden talepte bulunan, benden bağışlanma isteyen yok mudur ki onun duasını kabul edeyim, talebini yerine getireyim ve günahını bağışlayayım” mânasına gelen lutuf nidalarında bulunur (Müsned, II, 264; Buhârî, “Teheccüd”, 14; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 168-172). Diğer bazı rivayetlere göre ise şâban ayının ortasına denk gelen gecede nüzûl edip müşriklerle kin besleyenler hariç herkesi bağışlar. Ayrıca Allah kullarını hesaba çekmek üzere kıyamet günü yeryüzüne inecektir (İbn Mâce, “İḳāmet”, 191; Tirmizî, “Ṣavm”, 39, “Zühd”, 48; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale’l-Cehmiyye, s. 34-36). Dârekutnî nüzûle dair rivayetlerin tamamını Kitâbü’n-Nüzûl adlı eserde toplamıştır (bk. bibl.).

Allah’a nisbet edilen nüzûlün anlamı ve yorumuna dair tartışmalar II. (VIII.) yüzyılda başlamıştır. Cehm b. Safvân’ın, Allah’ın zâtıyla her yerde bulunan ve dünyada da âhirette de duyularla algılanmayan bir varlık olduğuna ilişkin görüşlerini ortaya koymasından sonra Ebû Hanîfe, Evzâî, Süfyân es-Sevrî ve Abdullah b. Mübârek gibi âlimlerin, nüzûlü herhangi bir yoruma tâbi tutmadan benimsemek gerektiğini belirtmeleri, ayrıca bazı Mu‘tezile âlimlerinin bu konudaki hadisleri inkâr etmeleri nüzûle dair tartışmaların II. (VIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıktığını kanıtlar (Dârekutnî, Kitâbü’ṣ-Ṣıfât, s. 73; Beyhakī, s. 572; Takıyyüddin İbn

Teymiyye, Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, II, 24-28).

Kelâm ilminin ve itikadî mezheplerin teşekkül ettiği III. (IX.) yüzyıldan itibaren ilâhî sıfat anlayışına bağlı olarak nüzûl konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu görüşler şöylece özetlenebilir: 1. Allah'ın nüzûlü "zâtıyla gök katlarını geçip dünya semasına inmesi" anlamına gelir. Zira Allah dilerse hareket eder, aşağı iner, yukarı çıkar. Zâtıyla arşta bulunan Allah'ın dünya göğüne inmesi bir insanın yukarıdan aşağıya inmesine benzer. Zâtıyla arşta bulunduğuna göre nüzûlünün gerçekleşebilmesi için hareket edip arştan ayrılması gerekir. Bu konudaki naslar te'vil edilemeyecek kadar açıktır. Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye mensupları bu görüştedir (Beyhakī, s. 570-571; İbnü'l-Cevzî, s. 141; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Suʾâl, s. 457). 2. İnmek, gitmek, gelmek, bir yerden başka bir yere intikal edip hareket etmek yaratılmışlara özgü fiiller olup Allah hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Zira Allah sonsuz, sınırsız ve ezelî bir varlıktır. Âyetlerde Allah'a nisbet edilen gelmek (ityân, mecî') fiili "emrinin ve meleklerinin gelmesi" yahut "tehdit ve azabının inmesi" anlamındadır. Nitekim Allah'ın gelmesinden bahseden müteşâbih âyetin anlamı muhkem bir âyette bazı âyetlerinin veya meleklerinin gelmesiyle yan yana zikredilmiştir (el-Enʻâm 6/158). Ayrıca Kur'an'da değişen bir varlığın ilâh olamayacağına işaret edilmesi de bu âyetlerin ulûhiyyet makamına uygun biçimde te'vil edilmesini zorunlu kılar (Fahreddin er-Râzî, s. 103-105). Bunun gibi sahih hadislerde Allah'a atfedilen nüzûlün de müteşâbih âyetlerde olduğu gibi te'vil edilmesi gerekir. Buna göre Allah'ın nüzûlü "rahmetini kullarına yaklaştırması, melekleri vasıtasıyla davetini kullarına duyurması, dua ve istiğfarda bulunmayı ilham etmek için meleklerini indirmesi" gibi mânalar ifade eder. Aslında nüzûl kelimesinin dildeki kullanılışları arasında bu tür mânalar mevcuttur (İbn Fûrek, s. 93-100; İbnü'l-Cevzî, s. 141, 192-196; krş. Mâtürîdî, s. 104-119, 162-167). Bütün kelâmcılarla İbn Akīl ve İbnü'l-Cevzî gibi bazı Selefiyye mensupları bu görüşü benimser. 3. Hadislerde Allah'a atfedilen nüzûl O'nun her gece dünya semasına indiğini ve kıyamette de yeryüzüne ineceğini ifade eder. Allah'ın inmesi zâtına mahsus olup "bir yerden bir yere intikal etmesi" demek değildir, dolayısıyla Allah'ın zâtıyla kāim bir fiil olan nüzûlün keyfiyeti bilinemez; O'nun nüzûlü arştan ayrılarak gök katlarını geçmesi ve dünya semasına ulaşması şeklinde anlaşılamaz. Allah'ın dilediği zamanda, dilediği yerde bir fiil

yapması zâtının hâdis olmasını gerektirmez. Çünkü böyle bir sonuç ancak hâdis varlıklar için söz konusudur. Buna göre kelâmcıların nüzûl hakkında yaptıkları te'viller isabetsizdir ve nüzûle dair nasların te'vilini zaruri görmeleri hudûs teorileriyle irtibatlıdır. Zira hadislerde geçen, "Benden af dileyen kim var, onu bağışlayayım" sözünün Allah'tan başkasına ait olması mümkün değildir. Ayrıca nüzûlün meleklerin inmesi şeklinde te'vil edilmesi aynı âyette Allah'ın ve meleklerin ayrı ayrı indiğine dair bilgiyle de (el-Fecr 89/22) uyuşmaz. Selefiyye'nin çoğunluğu bu görüştedir (Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale'l-Cehmiyye, s. 31-43; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Suʾâl, s. 70-79, 112-154, 233-235, 401-455). İbn Teymiyye, kelâmcıların kendi telakkilerine dayanak olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in bazı haberî sıfatları te'vil etmekten kaçınamadığına dair naklettikleri rivayetleri asılsız bulur (a.g.e., s. 203-206). Öte yandan İbn Teymiyye'ye nisbet edilen, Allah'ın dünya semasına inmesini bir insanın yüksek bir yerden aşağıya inmesine benzettiğine ilişkin iddialar onun görüşleriyle bağdaşmaz; zira kendisi Allah'ın nüzûlünün yaratıkların inmesine benzemediğini belirtir (a.g.e., s. 459).

Nüzûlün yorumu konusunda benimsenen görüşlerden Allah'ı yaratılmışlara benzeten (teşbih) veya O'na cismiyet izâfe eden (tecsîm) telakkiler taraftar bulmamıştır. Yaygın kabul gören, kelâmcıların anlayışı olup Allah'ı yaratıklara benzemekten uzak olması itibariyle en sağlam görüş olarak değerlendirilmiştir. Âyetlerde Allah hakkında "nâzil" değil "münzil" ifadesinin kullanılması kelâmcıların fikrini teyit eder niteliktedir. Her dönemde taraftar bulan Selefiyye'ye ait görüşün de aslında kelâmcıların anlayışından çok farklı olmadığı söylenebilir. Zira Allah'a ait nüzûl fiilinin yaratıkların nüzûlüne benzetilemeyeceği noktasında her iki grup birleşmektedir. Nüzûl esnasında "Allah'ın her yerde hâzır ve nâzır olması" inancı ile "Allah'ın hem arşta hem nüzûl ettiği yerde bulunması" inancı arasında fark yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “nzl” md.; Müsned, II, 264; a.mlf., Kitâbü’s-Sünne (nşr. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî), Demmâm 1414/ 1994, I, 273; II, 493; Buhârî, “Teheccüd”, 14; Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 168-172; İbn Mâce, “İḳāme”, 191; Tirmizî, “Ṣavm”, 39, “Zühd”, 48; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 173; Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale’l-Merîsî (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 19-20, 55; a.mlf., er-Red ʿale’l-Cehmiyye (nşr. G. Witestam), Leiden 1960, s. 31-43; İbn Ebû Âsım, Kitâbü’s-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 216, 221;

Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 104-119, 162-167; Dârekutnî, Kitâbü’ṣ-Ṣıfât (nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakīhî), [baskı yeri yok] 1403/1983, s. 73, 75; a.mlf., Kitâbü’n-Nüzûl (nşr. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakīhî), [baskı yeri yok] 1403/1983, s. 90-97, 133; İbn Fûrek, Müşkilü’l-ḥadîs̱ (nşr. D. Gimaret), Dımaşk 2003, s. 93-100; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli’d-dîn (nşr. Vedî‘ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 55; Beyhakī, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, s. 563-572; İbnü’l-Cevzî, Defʿu şübheti’t-teşbîh (nşr. Hasan es-Sekkāf), Amman 1412/1992, s. 141, 192-197; Fahreddin er-Râzî, Esâsü’t-taḳdîs, Kahire 1354/ 1935, s. 102-112; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Derʾü teʿârużi’l-ʿaḳl ve’n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1978, II, 24-28, 31-32; a.mlf., Suʾâl fî ḥadîs̱i’n-nüzûl ve cevâbih: Şerḥu ḥadîs̱i’n-nüzûl (nşr. Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs), Riyad 1993, s. 70-79, 112-154, 155-161, 182-194, 202-235, 334, 401-457, 459.

Yusuf Şevki Yavuz

NÜZÛL-i ÎSÂ

(نزول عيسى)

Hz. Îsâ’nın kıyamet alâmetlerinden biri olarak âhir zamanda dünyaya geleceği, bazı icraatlarda bulunduktan sonra herkesle birlikte öleceği şeklindeki telakki

(bk. ÎSÂ).

NÜZÛL

(نزل)

Osmanlı Devleti'nde hububattan alınan avârız türü bir vergi.

Sözlükte "konaklama yeri, misafir için hazırlanan yiyecek" anlamlarındaki nüzül, Osmanlı maliyesinde sefere giden ordunun yiyecek ihtiyacını karşılamak üzere buğday ve arpa gibi hububattan alınan aynî vergiyi ifade eder. Genellikle fevkalâde dönemlere mahsus avârız türü vergilerden biri olduğu halde bazı kanunnâmelerde şer'î vergi şeklinde de açıklanmıştır (Akgündüz, IX, 407). Nüzül vergisi, savaş zamanlarında cepheye giden ve cepheden geri dönen ordunun iâşesini temin etmek için belli menzillerde istenen un ve arpanın hazırlanması gayesiyle ortaya çıkmıştır. Aynî ve bedenen hizmet şeklinde uygulanan avârızın nakde dönüşmesi sonucu muhtemelen XVI. yüzyılın ortalarında ihdas edilmiş gerçek bir vergi mahiyetindedir. Dağıtılması ve toplanması "avârız hânesi" denilen vergi birimini tesbit amaçlı tahrirlere göre yapılırdı. Eyaletlerin durumlarına göre her avârız hânesinin kaç kile un veya arpa vermesi gerektiği ilgili kazaların idarecilerine bildirilirdi.

Gerek Anadolu gerekse Rumeli tarafında bir savaşa karar verildiğinde ordunun hangi yolları takip edeceği önceden belirlenir, istenen nüzül zahiresi, tahsiline memur edilen kişiler tarafından ya kendilerine emredilen menzile getirilerek orduda bulunan nüzül eminine teslim edilir ya da ordunun geçtiği yollar boyunca askerî maksatla yapılmış olan zahire ambarlarında depolanırdı. Umumiyetle sefer güzergâhına yakın kazalardan toplanan nüzül vergisinin sınırları ordudaki asker sayısına ve seferin büyüklüğüne göre bazan genişletilebilirdi.

Nüzül zahiresi olarak istenen arpa miktarı undan daha fazla olurdu. Bu nisbet unun iki mislinden dört misline kadar çıkabilmekteydi. Arpanın fazla tahsil edilmesinin sebebi ordudaki binek ve yük hayvanlarının ihtiyaçlarından kaynaklanır. Genelde un şeklinde alınan nüzül zahiresi nâdiren buğday olarak da istenebilirdi. Meselâ 1018 (1609) yılında Celâlîler

üzerine yapılan askerî harekâtta Boğdan'dan İstanbul kilesiyle 20.000 kile buğday, 30.000 kile arpa talep edilmişti (BA, MD, nr. 78, s. 289). Muhtemelen bu buğday un haline getirildikten sonra orduya verilmiştir. Bazı hükümlerde zahirelerin ambarlara tesliminden önce mutlaka kalburlanıp temizlenmiş olması ve kalburlanmamış zahirenin kabul edilmemesi emredilmiştir (BA, KK, nr. 71, s. 45, 148).

Toplanacak nüzül zahiresi için gereken çuvalların ve yol esnasında yağmurdan korunması için gerekli örtülerin temini mükelleflere yüklenir, ayrıca taşıma masrafları da nüzül ihracına tâbi kazalardan istenirdi. Zahire nakliyesi ücret karşılığı yaptırılırdı. Mekkâreci denilen taşımacılara ne kadar zahire teslim edildiği defterlere yazılır, nakliye esnasında meydana gelebilecek zararlar işi alan kimselerce karşılanırdı. Bazan kadıların bizzat nakliyecilerin başına geçerek teslimat yerine kadar gitmeleri emredilirdi (bk. MEKKÂRE). Nüzül tahsiline memur edilen kimselere gönderilen fermanlarda üzerinde titizlikle durulan noktalardan biri de bu işin adaletle gerçekleştirilmesi, bu bahane ile halka zulmedilmemesi hususuydu (BA, MD, nr. 81, s. 81, hk. 176).

Nüzülün toplanması, nakliye için gerekli malzemenin ve nakliyecilerin temini, gerektiğinde nüzül zahiresinin orduya kadar götürülüp teslimi hep kadıların uhdesindeydi. Nüzül toplanmasında kaza birimi esas alındığından kadının yetki alanı devlet tarafından öne çıkarılırdı. Ancak zaman zaman kadıların yerine merkezden görevlendirilen kişilerce de tahsilât yapıldığı olurdu. Meselâ Osmanlı-Avusturya harpleri esnasında 1005 (1597) yılında Burhan Efendi, 100 nefer çavuş ve istediği kadar bölük halkı istihdamıyla Belgrad'da nüzül toplamakla görevlendirilmişti. Fakat görevlendirilen bu kişilerin mahallî otoritelerle iş birliğiyle tahsilâtı gerçekleştirebildikleri ve bölge kadısının da bu çerçevede yine önemli bir rol üstlendiği söylenebilir (Selânikî, II, 714).

Başlangıçta nüzül vergisi sadece savaş halinde ve olağan üstü durumlarda alınmak üzere ihdas edilmişti. Ancak XVI. yüzyılın sonunda başlayan ve XVII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam eden uzun savaşlar ve iç karışıklıkların doğurduğu zaruretler nüzülü her yıl istenen bir vergi haline getirdi. Selânikî Mustafa Efendi, bid'at olarak nitelendirdiği avârız ve nüzül vergisinin normal bir vergiye dönüştürülmesini eleştirir. III. Murad'ın yirmi

bir yıllık saltanatı boyunca hiç istenmeyen bu verginin III. Mehmed'in cülûsundan itibaren beş yıldan beri tahsil edildiğinden yakınır (Târih, II, 785, 828).

Nüzül vergisi XVI. yüzyılın sonlarına doğru nakit olarak tahsil edilmeye başlandı. Uzun ve ana merkezlerden uzak yerlerdeki askerî harekâtlar, zahire ihtiyacını karşılamak için nüzül tevzi edilen bölgelerin genişletilmesi zaruretini doğurdu. Nakliye ücretlerinin yüksek oluşu, taşıma masraflarının halka büyük külfet getirmesi, verginin uzak bölgelerden bedel şeklinde toplanmasına ve ordu güzergâhına yakın yerlerden ihtiyaç maddelerinin satın alma yoluyla teminine gidilmesine yol açtı. XVI. yüzyılın sonundan itibaren ordudaki iaşe ihtiyacını belirli bir meblağ ödeyip karşılamaya yönelik "sürsat" denilen yeni bir vergi daha ortaya çıktı. Sürsat mükellefiyeti nüzülden farklı olarak un ve arpadan başka yağ, bal, koyun, ekmek, saman, ot, odun gibi maddeleri de ihtiva ediyordu; mükellefler, adı geçen maddeleri devletin belirlediği piyasanın altında bir fiyattan satmaya mecbur bırakılırdı. Sürsat, piyasa fiyatının altında mal satımını öngördüğü için halka yeni bir mükellefiyet yüklüyordu. Nüzül tevzii avârız hânesi esasına göre yapılırken sürsatta böyle bir durum söz konusu değildi. Bundan başka nüzül vergisi için zaman zaman çeşitli sebeplerle geçerli olan muafiyetler sürsatta

uygulanmıyordu. Sürsat, XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren hem bedelen hem aynen tahsil edilir hale geldi. Ancak uygulamalarda bazan nüzülün ürün olarak alınması usulünün sürdürüldüğü, XVIII. yüzyılın sonlarındaki savaşlarda da aynı tahsilatın yapıldığı dikkati çeker (Cezar, s. 119).

Avârız ve nüzül bedelleri genellikle kuruş cinsinden hesaplanarak tevzi edilir, tahsilât çeşitli para birimleriyle yapılabilirdi. Nüzül akçesi miktarı zamana, bölgeye ve duruma göre değişiklik arzederdi. Meselâ 1006'da (1598) Rumeli yakasındaki her bir avârız hânesinden 300 akçe toplanmıştı. 1020'de (1611) Anadolu eyaletinden avârız hânesi başına 500 akçe tahsil edilmesi için ilgili kadılara emirler yazılmıştı (BA, A.DVN. MHM, nr. 938, s. 62). Aynı yıl Samsun, Alaçam ve Bafra'dan avârız hânesi başına 1000 akçe toplanmıştır. Girit seferi sırasında her avârız hânesinden 5 kuruş (= 400 akçe), 1127 (1715) Mora seferinde avârız hânesi başına 600 akçe

alınmıştır. Buna göre nüzül bedeli akçesinin -para değerindeki düşüşler de dikkate alınarak-300 ile 1000 akçe arasında değiştiği söylenebilir. Ayrıca avârız hânesini teşkil eden normal hânelerin sayısı zamana ve bölgeye göre değiştiğinden (3, 5, 10, 15 normal hâne bir avârızhânesi) avârızhânelere göre talep edilen akçe miktarları farklılık gösterebiliyordu.

XVII. yüzyıl başlarında ordu hazinesi gelirlerinin önemli bir kısmını nüzül bedelleri teşkil etmekteydi. Meselâ Cigalazâde Sinan Paşa’nın İran seferinde ordu hazinesi gelirlerinin % 55’ini (25.182.436 akçe) sürsat ve kürekçi bedeliyle birlikte nüzül bedeli oluşturmaktaydı. Kuyucu Murad Paşa’nın Tebriz seferinde bu oran % 2,5’ta (2.296.390 akçe) kalmıştır. Nasuh Paşa zamanında sürsat, mekkâre ve kürekçi bedelleriyle beraber % 34 (39.668.983 akçe), Damad Kara Mehmed Paşa’nın Revan seferinde % 13 (39.373.033 akçe) nisbetindeydi (İşbilir, s. 101-106). 1127 (1715) Mora seferinde ise nüzül bedeli ordu hazinesinin % 6,3’üne tekabül etmekteydi (Ertaş, s. 261). Nüzül bedelleri, XVII. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren merkezî devlet hazinesinin de önemli bir gelir kalemini oluştururdu. Meselâ 1109 (1698) ile 1125 (1713) arasında Hazîne-i Âmire defterlerinde kayıtlı olan nüzül bedeli gelirleri 58 milyon ile 92 milyon arasında değişen miktarlardaydı (Tabakoğlu, s. 158).

Nüzül ve genel anlamda avârız vergilerinin tamamı birçok Osmanlı müellifi tarafından kabul edilmiş, ancak mecbur kalınmadıkça başvurulmaması gereken uygulamalar olarak görülmüştür. Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa’nın iç göç hadiselerinin önüne geçmek, özellikle gayri müslim tebaanın gönlünü ve bağlılığını kazanmak için nüzül, sürsat, beldar, lağımcı, fırın, nefîr-i âm ve iştira bedelleri gibi avârız nevinden olan vergilerin tamamını hazine için büyük bir gelir kaynağı olmalarına rağmen kaldırdığı ve mevkufat kalemindeki defterlerin hepsini sefer dönüşü imha etmek üzere Edirne’ye gönderdiği, fakat Salankamen’de şehit düşmesiyle bu tasavvurun sonuçsuz kaldığı bilinmektedir (Aycibin, s. 93-94). Tanzimat’tan sonra diğer örfî tekâlifle birlikte avârız ve nüzül vergileri de kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 75, s. 281, hk. 624; nr. 78, s. 289; nr. 79, s. 21, hk. 50-54, s. 442, hk. 1119; nr. 81, s. 81, hk. 176; BA, MAD, nr. 2011, s. 55, 64; nr. 3260, s. 119; BA, D.MKF (dosya), nr. 4/33, 59; BA, D.MKF, nr. 27423; BA, KK, nr. 71, s. 48, 148, 493; nr . 1794, s. 41, 90-92, 146, 150, 158, 165, 169, 172; BA, A.DVN.MHM, nr. 938, s. 62; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 714, 716-717, 785, 828; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I-II, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 343; Mevkūfâtî, Vâkıât-ı Rûzmerre, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1223, I, vr. 175a-b; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1996, IX, 407; Lütfi Güçer, XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İstanbul 1964, s. 67-114; R. Murphy, The Functioning of the Ottoman Army under Murad IV: 1623-1639/1032-1049 (doktora tezi, 1979), University of Chicago, s. 235, 237-238, 240-241; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 154, 157-160; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 119; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 123-124; a.mlf., “Bedel”, DİA, V, 301; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 33-36; Ömer İşbilir, XVII. Yüzyıl Başlarında Şark Seferlerinin İaşe, İkmal ve Lojistik Meseleleri (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-15, 101-106; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600 (trc. Halil Berktay), İstanbul 2000, I, 139-140; M. Yaşar Ertaş, Mora’nın Fethinde Osmanlı Sefer Organizasyonu: 1714-1716 (doktora tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 84-85, 243, 261; Zeynep Aycibin, Köprülüzâde Mustafa Paşa ve Dönemi (yüksek lisans tezi, 2001), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 93-95; B. McGowan, “Osmanlı Avarız-Nüzül Teşekkülü, 1630-1830”, TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1327-1331; Ömer Lûtfi Barkan, “Avarız”, İA, II, 13-19.

Ömer İşbilir

NYBERG, Henrik Samuel

(1889-1974)

İsveçli şarkiyatçı ve dinler tarihçisi.

Söderbarke'de doğdu. On üç yaşına kadar bir papaz olan babası tarafından eğitildi. Orta öğrenimini Vasteras'ta tamamladı. 1908'de Uppsala Üniversitesi'ne klasik diller ve Doğu dilleri öğrencisi olarak girdi; bu dönemde konferanslarına katıldığı Ignaz Goldziher'den etkilenerek Arap-İslâm kültürü çalışmalarına yöneldi. 1919'da Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi başlıklı teziyle doktor oldu. 1924-1925 yıllarında pratik Arapça'sını ilerletmek için Mısır'da bulundu, bu arada Mu'tezile âlimi Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın Kitâbü'l-İntişâr'ını neşretti (Kahire 1925). 1931-1956 yılları arasında Uppsala Üniversitesi'nde Sâmî dilleri profesörlüğü ve kürsü başkanlığı yaptı; hayatının son on sekiz yılında yine aynı üniversitede emekli profesör olarak çalıştı.

Ünlü şarkiyatçı Karl Wilhelm Zetterstéen'in de öğrencisi olan Nyberg ilmî kariyerinin başlarında Orta Farsça'ya yöneldi; özellikle bu dilin kollarından Ârâmî alfabesiyle yazılan Pehlevî lehçesini inceledi ve bulduğu belgeleri bir makalede yayımladı ("The Pahlavi Documents from Avromān", Le Monde oriental, sy. 17 [1923], s. 182-230). Daha sonra da vaktinin çoğunu Pehlevî çalışmalarına ayıran Nyberg Uppsala Üniversitesi'nde İranistik araştırmalarını başlattı. Nathan Söderblom ve arkadaşı Tor Andrae'den etkilenerek Avesta ile ve bilhassa Gathalar'la ilgilendi. Eski İran dinlerine yönelik çalışmalarını Irans forntida religioner başlığıyla yayımladı. Zerdüşt'ün Orta Asya Şamanizmi'nin belli bir tipinden ilham aldığını iddia eden Nyberg'in bu konuda yazdıkları pek çok açıdan tenkide uğramakla birlikte kendi sahasındaki ilmî tartışmalar üzerinde etkili oldu. Nyberg, İslâm ile Maniheizm

arasındaki tartışmaları konu alan çalışmalar da yaptı. Ancak daha çok Zerdüştîlik ve Orta Farsça yazıtları üzerinde yoğunlaştı ve bu iki sahaya önemli katkılarda bulundu. Ayrıca temel ilgi konularından biri olmadığı

halde İbrânîce üzerine de eğildi ve bu bağlamda Studien zum Hoseabuche adlı eserini kaleme aldı. Başından itibaren Arapça ve Ârâmîce üzerinde karşılaştırmalı araştırmalar yapan Nyberg, The Encyclopaedia of Islam'ın yürütme kurulunda görev aldı ve çeşitli yazılarıyla katkılarda bulundu. Onun bu ansiklopedideki "Mu'tezile" maddesi erken dönem kelâm literatürüne hâkimiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Dilciliğinin yanında geniş bir ilgi alanına sahip olan Nyberg, 9 Şubat 1974'te Uppsala'da sona eren hayatı boyunca pek çok kitap ve makale yazmıştır. Bunlardan 1959'a kadar olanların bibliyografyası o yıl 70. yaş günü münasebetiyle (Christopher Toll, Professor H. S. Nybergs förtfattarskap, Stockholm 1959), daha sonra kaleme aldıkları ise ölümünün ertesi yılında 1959'dan öncekilerle ve hakkında çıkan yazılarla birlikte dört bölüm halinde ("Monumentum H. S. Nyberg", Acta Iranica, sy. 1-4 [Leiden 1975]) neşredilmiştir. Nyberg ulusal ve uluslararası birçok akademik kuruluşun üyesiydi, ayrıca çok sayıda ödül kazanmıştı. En seçkin ödüllerinden biri, 1957'de XXIV. Milletlerarası Oryantalistler Kongresi'nde aldığı Mark Lidzbarski altın madalyasıdır. İsveçli şarkiyatçıların önemli yayın organı Le Monde oriental'i hocası Zetterstéen'den sonra 1928-1949 yılları arasında Nyberg çıkarmıştır.

Eserleri. 1. Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi (Leiden 1919). Nyberg'in doktora tezi olup Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İnşâʾü'd-devâʾir, ʿUḳletü'l-müstevfiz ve et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye adlı eserlerinin tahkikidir. Tasavvufun menşei hakkında uzun bir giriş içeren bu tezde İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi farklı mistik gelenekleri birleştiren bir fenomen olarak ele alınmaktadır. 2. Le livre du triomphe et de la refutation d'Ibn er-Rawendi l'hérétique par Abou l-Hosein Abderrahim Ibn Mohammed Ibn Osman el-Hayyat (Kahire 1925). Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın Kitâbü'l-İntiṣâr ve'r-red ʿale'bni'r-Râvendî el-mülḥid isimli eserinin neşridir. 3. Hilfsbuch des Pehlevi (Uppsala 1928-1931). Nyberg'in Orta Farsça çalışmalarına en önemli katkısı sayılan eser birincisi metinler, alfabe, indeks, notlar ve giriş, ikincisi ideogramlar, sözlük, kısaltmalar ve gramer incelemeleri olmak üzere iki ciltten meydana gelmektedir. A Manual of Pahlavi bu kitabın geliştirilmiş ve kısmen değiştirilmiş İngilizce versiyonudur. Nyberg bunun ilk cildini kendisi yayımlamış (Wiesbaden 1964), son günlerine kadar üzerinde çalıştığı halde tamamlayamadığı II. cildini ölümünden sonra öğrencileri neşretmiştir (Wiesbaden 1974). 4. Texte zum mazdayasnischen

Kalender (Uppsala 1934). Zerdüştî takvimiyle ilgili Pehlevî metinlerini içerir. 5. Studien zum Hoseabuche: Zugleich ein Beitrag zur Klarung des Problems der alttestamentlichen Textkritik (Uppsala 1935). Eski Ahid'in Hoşea kitabı üzerine kaleme alınmış olan ve İbrânîce yazmaların anlaşılmasında sözlü geleneğin önemini vurgulayan eser muhafazakâr bir metin tenkidi örneği sunmaktadır. 6. Irans forntida religioner (Stockholm 1937). Eski İran dinlerini konu alan bu âbidevî eser yayımlandıktan hemen sonra Die Religionen des alten Iran adıyla Almanca'ya çevrilmiş (Leipzig 1938), bu tercüme müellifin ilâveleriyle birlikte daha sonra tekrar basılmıştır (Osnabrück 1966). 7. Frahang i Pahlavik (Wiesbaden 1988). Nyberg, Sâsânîler döneminden kalma bu sözlük üzerinde 1920'lerin başlarından itibaren çalışmışsa da yayımını gerçekleştirememiş, ölümünden sonra Bo Utas tarafından Christopher Toll'ün yardımıyla onun müsveddelerinden hareketle ilim âlemine sunulmuştur. Pek çok eksiği olmasına rağmen Nyberg'in eseri bu çok zor metin için hâlâ standart nüsha durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, III, 34; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 414-415; Ebü'l-Kāsım Sehâb, Ferhengi Ḫâverşinâsân, Tahran, ts., s. 247-248; B. Utas, "Henrik Samuel Nyberg", AO, XXXVI (1974), s. 5-9; a.mlf. - Feridun Vehmen, "Henrik Samuel Nyberg", Rehnümâ-yi Kitâb, XVII, Tahran 1353 hş./1974, s. 156-165; J. Duchesne-Guillemin, "Henrik S. Nyberg", JA, CCLXIII (1975), s. 1-2; W. Eilers, "Henrik Samuel Nyberg (1889-1974)", ZDMG, CXXVII/1 (1977), s. 1-5; Carlo C. Cereti, "Nyberg, Henrik Samuel", (http://www.iranica. com/articles/ot_grp5/ ot_nyberg_20041020.html); Frithiof Rundgren, "Nyberg, H. S.", ER, XI, 30-31.

Ömer Türker

Boş Sayfa

OAU

(bk. AFRİKA BİRLİĞİ TEŞKİLÂTI).

OBERMANN, Julian Joel

(1888-1956)

Polonyalı şarkiyatçı.

Varşova'da doğdu. Viyana Üniversitesi'nde Sâmî dilleri okudu ve Arap felsefesi üzerine Prolegomena su einer kritischen Darstellung der arabischen Philosophie adlı teziyle doktor oldu (1915). 1919'da Hamburg Üniversitesi'nde doçentliğe yükseldi. 1923'te, daha sonra Hebrew Union College ile birleşen Jewish Institute of Religion'ın (New York) daveti üzerine Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etti ve Sâmî dilleri profesörü olarak çalışmaya başladı. 1929-1930 öğretim yılında misafir profesör sıfatıyla Kudüs'te görev yaptı. Amerika Birleşik Devletleri'ne döndükten sonra (1933) Yale Üniversitesi'ne tayin edildi ve 1933-1936 yılları arasında hocalığının yanı sıra Journal of Biblical Literature'ün eş editörü olarak hizmet verdi. 1944'te Judaica Research'ün direktörlüğüne ve Yale Judaica Series'in editörlüğüne getirildi ve bu görevleri emekliliğine kadar yürüttü. 1956 yılında New Haven'da öldü. Fazla konuşmayan ve geçmişi hakkında bilgi vermeyen Obermann hiç evlenmemiş ve yaşamını kapalı bir biçimde sürdürmüştür. Onun dindar olmamasına rağmen din unsurunu, Yakındoğu medeniyetleri ve insanlık tarihi üzerindeki geniş etkilerini göz önüne alarak üzerinde çalıştığı hemen her konuda ön planda tuttuğu görülür.

Obermann doktora tezinden iki önemli eser ortaya çıkarmıştır; bunların biri Das Problem der Kausalitat bei den Arabern (WZKM, XXIX [1915], s. 323-330; XXX [1916-1917], s. 37-90), diğeri akademik çevrelerin büyük ilgisini çeken Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis: Ein Beitrag zum Problem der Religion'dur (Wien-Leibzig 1921). İslâm felsefesinin bütün tarihi boyunca kendi meselelerinden istikamet aldığına, genellikle sanıldığının aksine Yunan düşüncesinin Arap harfleriyle bir tekrarı olmadığına inanan Obermann, İslâm felsefesinin müslümanların kendi entelektüel merkezleri Kur'an'dan kaynaklanan meselelerin ürünü olduğunu düşünür. Gazzâlî hakkındaki çalışmasında da onun fikirlerinde yer eden çevresinin ve yazılarının izlerini bulup araştırmıştır. Daha sonra

İslâm'ın felsefesi ve temel problemlerine olan ilgisini uzun süre başka alanlara çeviren Obermann bu dönemde en çok Sâmî dilleri ve özellikle Ugaritik metinleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir ara, Hasan-ı Basrî ile Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân arasındaki yazışmalarda yer alan kader tartışmasını incelerken tekrar İslâm dini ve felsefesiyle, bilhassa İslâm'ın ilk yıllarında politik teolojinin oluşumu ve etkisiyle ilgilenmiştir ("Political Theology in Early Islam, Hasan al-Basri's treatise on qadar", JAOS, LV [1935], s. 138-162). Onun dikkati Ortaçağ dönemi söz konusu olduğunda yahudi-Arap ilişkilerine yönelir. Bu alandaki başlıca çalışması, İbn Şâhîn'in âdetler ve davranış modelleri hakkındaki kitabını Arapça yazmasından tahkik ederek yayımladığı Book of Comfort'tır (New Haven 1933). Eserin alt başlığı, bu alandaki çalışmaların gerisinin geleceğini vaad eden Studies in Islam and Judaism olduğu halde onu birkaç küçük makalesi dışında orijinalliği olan başka yayınları izlememiştir. Obermann bu konuyu daha sonra iki ayrı çalışmasında ele almıştır: "Koran & Agada: The Events at Mount Sinai" (American Journal of Semitic Languages and Literatures, LXII [1941], s. 23-48) ve "Islamic Origins: A Study in Background and Foundation" (The Arab Heritage, ed. Nabih Amin Fâris, Princeton 1944, s. 58-120). Müellifin İslâm'la ilgili son yayını The Idea of History in the Ancient Near East'tir (New Haven 1955).

Obermann bunların yanında Sâmî dilleri ve uygarlıkları üzerinde değerli eserler vermiş olup başlıcaları şunlardır: How Daniel was Blessed with a Son: An Inscubation Scene in Ugaritic (Baltimore 1937), The Archaic Inscriptions from Lachish. A non-Phoenician System of the North Semitic Aphabet (Baltimore 1938), Discoveries at Karatepe: A Phoenician Royal Inscription from Cilicia (Baltimore 1948), Ugaritic Mythology: A Study of its Leading Motifs (New Haven 1948). Obermann, 1928'de Hugo Gressman'in Tower of Babel'ini, 1956'da da Solomon Grandz'ın İbn Meymûn'dan Sanctification of the New Moon adıyla tercümeye başladığı, fakat bitiremediği Mişna Tora'yı Otto Neugebauer ile birlikte tamamlayarak yayımlamıştır. Hayatının son on yılını öğrenciliğinden itibaren ilgi duyduğu felsefî-dinî yahudi ve Arap kaynaklarına hasretmiş ve zamanını önemli yahudi eserlerini İngilizce'ye tercüme etmekle geçirmiştir. Onun on bir ciltten fazla tutan bu çalışmaları Yale Üniversitesi tarafından "Yale Judaica Series" başlığı altında yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 343; Franz Rosenthal, “J. J. Obermann”, Isl., XXX/3 (1958), s. 322-325; “Obermann, Julian Joël”, EJd., XII, 1309; Mustafa Çağrıcı, “İbn Meymûn”, DİA, XX, 196.

Nuri Tınaz

OCAK

Türkçe'de "ısınma, pişirme vb. amaçlarla ateş yakmak için düzenlenmiş yer" anlamındaki ocak kelimesi mecazi olarak soy, boy, kök; dirlik düzenlik mânalarında da kullanılır. İnsanoğlu, kendisi için bu kadar değerli olan ateşin sönmemesi ve kontrollü biçimde yakılabilmesi için ilk ocakları meydana getirmiş (Uhri, s. 27), zamanla ocak ev ve mekânla özdeşleşerek evin vazgeçilmez birimi haline gelmiş, ocağın yanması bir anlamda evin, ailenin devam etmesi şeklinde algılanmış ve aile bir ocak olarak görülmüştür. En eski uygarlıklardan bu yana aile ocağının ve ailenin kutsiyetine inanılmıştır.

Ocak Türkler'de de saygı duyulan bir unsur, aynı zamanda ailenin devamıdır. Eski Türkler'deki atalar kültü ile bağlantılı olması kuvvetle muhtemel olan "aile ocağı" terimi ocağın yanmasının soyun devamı olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Eski Türk inancına göre aile ocağı ataların mukaddes yâdigârıdır. Büyük atanın ve büyük ananın ruhları aile ocağında daima hazır bulunur, bu sebeple bunları takdis etmek ve bunların hürmetine ocağı söndürmemek gerekir (Yörükân, s. 68-69). Kırgız-Kazaklar'da aile ocağını temsil eden çadıra saygı gösterilmesi (Günay - Güngör, s. 77), göçebelerde evin ocakla özdeşleştirilmesi (Polat, s. 218) yine ocağın soyla ve aile ile eşdeğer kabul edilmesinin sonucudur.

Türkler arasında ocakla ilgili olarak gerek İslâm öncesi dönemde gerekse İslâmiyet'in kabulünden sonra birtakım inanış ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Şamanların atalar tarafından yakıldığına inanılan ocağın ruhuna dua (İnan, s. 44), Yâkutlar'ın ocağa karşı yemin etmeleri, Kırgız-Kazaklar'da gelinin ocağın etrafında üç defa dolaştırılması, ocaktaki ateşe yağ atıp secde etmesi (Tanyu, IV, 292; Selçuk, s. 271), Anadolu'nun pek çok bölgesinde, özellikle Tahtacılar'da yeni evlenen çiftlerin ocak kazma töreni yapması, ocağa su dökülmemesi, tükürülmemesi, hava karardıktan sonra kimseye ocaktan ateş verilmemesi, yeni yapılan eve dostluk simgesi olarak ocak taşı verilmesi, ocağa and içilmesi gibi inançlar bu saygı ve kutsiyetin göstergeleridir. Herhangi bir hastalığı iyileştirme konusunda izinli olduğuna inanılan ve babadan oğula geçen bu uygulamayı devam

ettiren kişilere “ocaklı”, bu aileye de “ocak” adı verilir. Ocaklılar kadın veya erkek olabilir. Genellikle kırsal kesimde yaygın olan bu ocaklar temre ocağı, alazlama ocağı, uçuk ocağı, sarılık ocağı, sıtma ocağı, nazar ocağı, baş ocağı, dolama ocağı gibi adlarla anılır (Kalafat, s. 111-112).

Ocağın Türk tasavvuf kültüründe önemli bir yeri vardır. Mevlevîler’de Âteşbâz-ı Velî’nin makamı olarak kabul edildiği için ocağa saygı gösterilir, ocağa niyaz etmeden âyine başlanmaz. Ocağa niyaz ocak temizse öpülerek, öpülemeyecek bir haldeyse baş kesilip el değdirilerek ve elin şahadet parmağı öpülerek yapılır (Gölpınarlı, s. 37). Büyük mevlevîhânelerde Âteşbâz-ı Velî ocağı denilen bir ocak bulunur, belirli günlerde bu ocakta Âteşbâz-ı Velî kazganı denilen bir kazanda yemek pişirilir, yemek ocaktan indirilince gülbank çekilirdi (Gülcan, s. 71-72). Eşik ve ocak bir Mevlevî dergâhının en kutsal yeri kabul edilirdi (Gölpınarlı, s. 37). Bektaşî tekkelerinde meydanın kıble yönünde bir ocak bulunur, meydanda ocak yoksa bir köşe ocak haline getirilirdi. Bektaşîler’de ateş yakılan herhangi bir ocak da önemli bir yere sahiptir. Ateşin kutsal kabul edilmesi Bektaşî ve kızılbaş zümrelerinde ocağın da takdisine yol açmıştır (Ocak, Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, s. 228).

Ocak Alevîlik’te dedenin mensup olduğu soyu ifade etmek için kullanılır. Dedelik kurumu yapısı gereği soy güden, soya tâbi olan bir kurumdur. Buna göre bir dede öldüğünde yerine oğlu geçmektedir. Bu olgu Alevî geleneğinde ocak şeklinde adlandırılır (Tanyu, IV, 292; Yıldız, s. 323). Bu anlamda her dedenin bir ocağı bulunduğuna, ocakların kutsal temellere dayandığına inanılır. Bu ocakları oluşturan ailelerin her biri soylarını Sarı Saltuk, Abdal Mûsâ, Karaca Ahmed, Otman Baba, Şücâüddin Baba, Seyyid Ali Sultan gibi şahsiyetlere, onların soylarını da Hz. Peygamber’e ulaştırırlar. Ocaklar zaman içerisinde dedeler tarafından kurumsal hale getirilmiş, soydan gelenlere “ocakzade” denilmiş, dedelik görevinin ocakzadeler tarafından yerine getirilmesi gelenek halini almıştır. Ahmet Yaşar Ocak’a göre eski kabile şefleri ve dinî reisler olan Türkmen babaları zamanla Hz. Ali soyundan geldiği kabul edilen dedelere dönüşmüş, soyları da ocak adı verilen kutsal dede soylarını meydana getirmiş, Alevî zümreleri bu ocaklara bağlanmıştır. Ona göre bu ocakların her biri Alevîlik bünyesinde bir tarikat sayılabilir (Türkler, Türkiye ve İslâm, s. 49). Ocakların ne zaman ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler ileri

sürülmüştür. Bu görüşler Hacı Bektâş-ı Velî zamanında ortaya çıktığı, ondan daha önce de var olduğu ve Hz. Ali soyundan gelen ailelerce oluşturulduğu, Şah İsmâil döneminde görüldüğü ve Anadolu'ya gelen Türkmen babaları tarafından teşkil edildiği şeklinde özetlenebilir.

Alevî ocakları işlevlerine göre mürşid, pîr, rehber, düşkün ocakları; örgütlenme tarzına göre bağımsız ocaklar, Hacı Bektaş çelebilerine bağlı ocaklar; uygulama farklılıklarına göre erkânlı ocaklar, pençeli ocaklar; bağımsız ocakların bir bölümünün sonradan çelebilere bağlanmasıyla oluşan yapıya göre de dönük ocaklar, purut ocaklar şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutulmaktadır (Yaman, Alevilikte Dedeler Ocaklar, s. 80-81). Bağlı olunan ocağa mürşid ocağı, bağlı olan ocağa pîr ocağı, âdeta bir mahkeme vazifesi gören ocağa düşkün ocağı, yetkili oldukları bölgelerde yolun kurallarını öğreten ocaklara da rehber ocağı denilmektedir. Aslında ocak olmayan, fakat ocakzade dede tarafından tâliplerin hizmetlerini görmek amacıyla görevlendirilen ocaklara da dikme ocağı adı verilir.

Anadolu'da yaygın olarak bilinen Alevî ocaklarını Şücâüddin Baba, Hıdır Abdal, Kızıldeli (Seyyid Ali Sultan), Hacım Sultan, Garib Mûsâ, Battal Gazi, Otman Baba, Ebü'l-Vefâ, Sarı Saltuk, Akyazılı Sultan, Demir Baba, Sarı İsmâil, Abdal Mûsâ, Karadonlu Can Baba, Hubyar Sultan, Kara Pîrbad, Dede Garkın, Boz Geyikli, Kureyşanlı, Kalender Velî, Kaygusuz Sultan, Ağuiçen, Üryan Hızır, Derviş Cemal, Pîr Sultan, Kul Himmet, Koca Haydar, Baba Mansur, Şadıllı şeklinde sıralamak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 37; D. Ali Gülcan, Karaman Mevlevîhanesi, Mevlevilik ve Karamanlı Mevlevî Velîleri, Karaman, ts. (Doğuş Matbaası), s. 71-72; Abdülkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi, İstanbul 1976, s. 44; Hikmet Tanyu, "Türklerde Ateşle İlgili İnanışlar", I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1976, IV, 287-292; Nejat Birdoğan, Anadolu ve Balkanlar'da Alevi

Yerleşmesi: Ocaklar, Dedeler, Soyağaçları, İstanbul 1992; Piri Er, Geleneksel Anadolu Aleviliği, Ankara 1998, s. 87; Ali Yaman, Alevilikte Dedeler Ocaklar, İstanbul 1998, s. 80 vd.; a.mlf., “Anadolu Aleviliği’nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu”, Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri, Ankara 2001, s. 854 vd.; Ahmet Yaşar Ocak, Türkler, Türkiye ve İslâm, İstanbul 1999, s. 49; a.mlf., Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri, İstanbul 2000, s. 228; Ahmet Uhri, Ateşin Kültür Tarihi, Ankara 2003, s. 27; Ünver Günay - Harun Güngör, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, İstanbul 2003, s. 77; M. Said Polat, Selçuklu Göçerlerinin Dünyası: Karacuk’tan Aziz George Kolu’na,

İstanbul 2004, s. 218; Ali Selçuk, Tahtacılar, İstanbul 2004, s. 271 vd.; Harun Yıldız, “Alevilerde Dedelik Kurumu”, Alevilik (haz. İsmail Engin - Havva Engin), İstanbul 2004, s. 323; Yusuf Ziya Yörükân, Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm (haz. Turhan Yörükân), Ankara 2005, s. 68-69; Yaşar Kalafat, Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara 2005, s. 111-112; Pakalın, II, 708; K. Kreiser, “Od̲j̲aḳ”, EI^2 (İng.), VIII, 161.

Haşim Şahin

OCAKLIK

Osmanlı idarî ve malî teşkilâtında belirli bir tahsisat alanını ifade eden terim.

Ocaklık kelimesi, Osmanlı öncesi dönemde kaynaklarda daha çok toprak tasarrufu ve toprağın hizmet karşılığındaki kullanım hakkının belli bir aileye irsen bırakılmış olması bağlamında zikredilir. Moğollar, İlhanlılar, Anadolu Selçukluları ve Anadolu beyliklerinde askerî iktâların emîr veya sipahinin erkek çocuklarına intikal eden şekline ocaklık veya ocakzâde timarları denildiği bilinmektedir. Bunlar daha sonra Osmanlı timar sistemi içinde varlıklarını sürdürmüş, ocakzade timarları olarak tahrir ve timar kayıtlarında yer almıştır.

Osmanlı Devleti'nde ocaklık teriminin kullanım alanları çeşitlidir. En yaygın biçimde idarî teşkilât içerisinde rastlanan ocaklık statüsündeki sancakları ifade etmek üzere geçer. Ocaklık sancaklar hükümet ve yurtluk-ocaklık sancaklar olmak üzere iki çeşittir. Osmanlı döneminde kaleme alınan bazı kanunnâme ve risâlelerde ocaklık sancakların hukukî ve idarî statüleri açıklanmıştır. Buna göre ocaklık sancaklar hükümet, yurtluk-ocaklık gibi adlarla fetih sırasında hizmeti görülen mahallî beylere veya emîrlere çoğunlukla kendi toprakları olmak üzere bırakılan yerlerdir. Hükümet tabir edilen sancaklar mülkiyet, yurtluk-ocaklık sancaklar ise arpalık ve sancak hassı yoluyla verilir. Hükümet sancaklarda timar sisteminin gereği olan tahrir yapılmaz, yani bu gibi sancaklarda timar ve zeâmet tahsisatı yoktur. Sancak gelirinin tamamı idarecisi konumundaki beylere (hâkim) aittir. Yurtluk-ocaklık sancaklarda ise tahrir yapılabilir ve içinde timarlar bulunabilir. Hükümet sancaklarda Osmanlı merkezî idaresinin memurları konumundaki beylerden ve kul taifesinden hiç kimse bulunmaz. Beyleri mahallî hânedan mensubudur ve kendilerine ait askerleri vardır. Ancak bunlar beylerbeyilikler içindeki diğer sancaklar gibi sefer zamanında bağlı bulundukları beylerbeyinin emri altında sefere çıkarlar. Genellikle beyleri azledilmez. Öldüklerinde veya hizmette kusurları görüldüğünde sancakları evlât ve akrabalarına verilir, aile dışından kimseye tevcih yapılmaz. Bu özellikler incelendiğinde ocaklık statüsündeki

sancakların iç işlerinde tamamen serbest olduğu anlaşılır. Devlete sadakatle hizmet ettikleri sürece bu sancakların idaresinin kuru bir mülkiyet hakkıyla mahallî beylere ve bunların aile üyelerine bırakılması devam ettirilir. Fakat merkezî otoriteyi zaafa uğratacak uygulamalara izin verilmediği ve bu gibi durumlarda söz konusu statünün bozulabildiği dikkati çeker. Ocaklık sancaklarda merkezî otoriteyi hâkim kılma esasına ve ilgili kanunnâme hükümlerine uymayan uygulamalar yapılabilir (Kılıç, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XI/1 [2001], s. 257-274).

Ocaklık sancaklar Bosna, Anadolu, Diyarbekir, Van, Kars, Çıldır, Trabzon, Şam, Rakka, Bağdat, Basra, Adana, Tunus ve Şehrizor eyaletlerinde görülmektedir. Ancak bu eyaletler ve eyaletlere bağlı ocaklık sancak sayıları çeşitli dönemlerde farklılıklar gösterir. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Diyarbekir, Çıldır, Van ve Bağdat eyaletlerinde toplam yirmi iki ocaklık sancak varken 1673-1740 yıllarında on eyalette yetmiş civarında ocaklık sancak bulunduğu görülmektedir. Diyarbekir eyaletine bağlı Kulb, Tercil, Palu, Mihranî, Hazzo (Hazo), Genç ve Çermik; Van eyaletine bağlı Bitlis, Hakkâri, Mahmudî ve Şırvî (Şirevi); Bağdat eyaletine bağlı İmâdiye sancakları sürekliliği olan ocaklık sancaklardandır. Ocaklık sancakların sayısı Van, Çıldır, Erzurum, Bağdat ve Diyarbekir eyaletlerinde diğer eyaletlere nazaran daha fazladır. Bunun en önemli sebebi uzun süre devam eden Osmanlı-Safevî savaşlarıdır. Osmanlı Devleti, bu bölgelerin devamlı şekilde savaş hali yaşamasını göz önünde bulundurarak ocaklık sancakları ihdas etmiş ve bölgedeki mahallî beyleri doğrudan devletin resmî görevlisi haline getirerek sadakatle hizmetlerini sağlamıştır.

Ocaklık sancaklar sadece Doğu Anadolu’ya has bir uygulama değildir. Bosna eyaletindeki Zacesne sancağının ocaklık olarak tevcih edildiği, Gürcü prenslerinden Dâvud ve Aleksandr Han’a Osmanlı Devleti’ne itaatlerinden dolayı ülkelerinin ocaklık olarak bağışlandığı bilinmektedir. Ocaklık veya hükümet tipi sancakların devletin merkezî kontrolünden uzak müstakil birimler olduğu kanaati yanlıştır. Merkezî idarenin denetimi diğer sancaklar gibi bunlar üzerinde de açıkça bellidir. Ayrıca her birinin bir beylerbeyilik / eyalet içinde yer alması mahallî otoritenin sınırlarını tayin etmiştir. Ocaklık sancakların birden fazla kişi ve ailenin tasarrufunda olduğu da görülür. Meselâ Çıldır eyaletine bağlı Livane sancağı ocaklık yoluyla üçte bir hissesi Ferhad Paşa’ya, üçte iki hissesi Sefer Paşa’nın

oğluna verilmiştir. Ocaklık suretiyle yönetim şekli genelde sancaklarda görülmesine rağmen istisnaî bir uygulama ile Çıldır eyaletinin tamamı XVIII. yüzyılın ilk yarısında ocaklık olarak tahsis edilmiştir (Kılıç, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin İdarî Taksimatı, s. 40, 65-66).

İdarî teşkilâtın dışında devletin bir kısım giderlerinin karşılanması için bazı gelir kaynaklarının tahsisine de ocaklık denilmektedir. Bu uygulama sancak ve toprak tasarrufundaki ocaklık uygulamasından farklı bir mahiyet arzeder. Bu çeşit ocaklıklar Matbah-ı Âmire, Istabl-ı Âmire, Tersâne-i Âmire ve bazı askerî görevlilerin maaşlarına karşılık kendilerine tahsis edilen gelir üniteleri özelliği taşır. Saray mutfağına ülkenin hangi kasabası veya sancağından hangi miktarda nelerin geleceği tesbit edilerek bir tahsisat alanı (ocaklık veya örü) oluşturulmuştur. Meselâ şeker için Mısır, bal için Eflak, Boğdan, Sofya, İvraca, Eğriboz, Malkara, Vidin, Kili ve Akkirman ocaklık olarak tayin edilen yerlerdir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında bazı sancak ve kazaların avârız ve nüzul bedellerinin Matbah-ı Âmire'ye ocaklık olarak ayrıldığı da görülmektedir (Göyünç, s. 276).

Donanma için gemi yapımında ihtiyaç duyulan kereste, zift, tente, urgan, demir halat, kenevir halat, yelken bezi, üstüpü, kirpas, kürek, lenger vb. malzemeler için bunların üretildiği bazı ocaklık bölgeler ortaya çıkmıştır. Burada çalışanlar bütün vergilerden veya avârız türü vergilerden muaf olurlar, buna karşılık donanma için gerekli malzemeyi hazırlar ve Tersane eminine teslim ederlerdi. Bu sisteme Tersane ocaklığı denilirdi. Bu bölgeler Kastamonu, İnebolu, Bartın, Sinop, Samsun, Ünye, Karahisarışarkî, Alâiye, Payas, Kırklareli, Pravadi, Vize, Karinâbâd, Aydos, Çatalca, Silivri, Çekmece, Midye, Biga, Bayramiç, Tuzla, Kazdağı, Seddülbahir, Kumkale, Eceovası, Ezine, İzmir, Menemen, Saruhan, Aydın, Menteşe, Mihalıç, Selânik, Avlonya, Midilli, Eğriboz, Atina, İstefe, Gümülcine, Berkofça, Ilıca, Niş, Edirne, Ustrumca, Manastır, Kratova, Köstendil, Sidrekapsi, Demirhisar, Misivri, Ahyolu, Üsküp ve Samakov idi. Tersâne-i Âmire için de bazı bölgelerin avârız hâneleri ocaklık olarak tayin edilmiştir. Meselâ ocaklık

avârız hânelerinden alınan kürekçi akçesi senede 248 yük (621 kese) akçedir (Hezarfen Hüseyin Efendi, s. 169). Hassa ahırlarına at ve diğer gerekli malzemeyi temin için de çeşitli bölgelerden ocaklıklar tayin

edilmiştir.

Bazı askerî görevlilerin ücretlerine karşılık kendilerine tahsis edilen gelirler de ocaklık olarak anılır. Bu usul, özellikle sınır bölgelerinde görev yapan kale muhafızlarının maaşlarını zamanında ve düzenli biçimde almasını sağlamaya yönelik bir uygulamadır. Kale görevlilerine ayrılan ocaklık gelirleri çoğunlukla mukātaa gelirlerinden oluşuyordu. Meselâ 7 Cemâziyelevvel 1047 (27 Eylül 1637) tarihli bir ahkâm kaydında Van Kalesi neferatının bir yıllık mevâcib yekününün 120.000 kuruş olduğu, 35.000 kuruşunun ocaklık gelirlerinden sağlandığı belirtilmektedir (BA, MAD, nr. 3443, s. 143). 1036'da (1627) Özi eyaletindeki kalelerde görev yapan müstahfızlar ve 1042-1043 (1632-1633) yılllarında Musul Kalesi kullarının mevâcibleri için bir kısım mukātaa gelirleri ocaklık olarak bağlanmıştır (Göyünç, s. 276). Kars eyaletine bağlı Oltı sancağının has gelirlerinin tamamı da ocaklık tarikiyle Oltı kullarının mevâciblerine ayrılmıştır (Turan, s. 222-223).

Osmanlılar'da malî teşkilât ve mukātaa sistemi içinde ocaklık uygulaması XVII ve XVIII. yüzyıllarda geniş ölçüde gerçekleştirilmiştir. Meselâ maden mukātaası gelirlerinden ocaklık olarak yapılan mahsup miktarı 1063'te (1653) 12.496.183 akçe iken 1122'de (1710) 2.780.675'e gerilemiştir. Aynı zaman dilimi içinde haslar mukātaasındaki ocaklık payı başlangıçta % 57 iken daha sonra % 0,29'a düşmüştür. İstanbul, Bursa, Avlonya, Kefe mukātaalarında da benzeri bir düşüş eğilimi dikkati çeker. XVIII. yüzyıldan sonra ocaklık uygulaması malî denetim ve merkezîleşme çerçevesinde azaltılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 59, s. 66, hk. 285; nr. 69, s. 391, hk. 577; BA, MAD, nr. 3443, s. 143; BA, A.RSK, nr. 1551, 1560, 1564, 1568, 1572, 1573; BA, A.NŞT, nr. 1138, 1355; BA, KK, nr. 253, 266; Ayn Ali, Kavânîn Âl-i Osmân, tür.yer.; Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 169; Uzunçarşılı, Medhal, s. 113, 237;

Şerafettin Turan, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İdarî Taksimatı”, Atatürk Üniversitesi 1961 Yıllığı, Ankara 1963, s. 210-227; Nejat Göyünç, “Yurtluk-Ocaklık Deyimleri Hakkında”, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 269-277; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1992, IV, tür.yer.; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, tür.yer.; Orhan Kılıç, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti’nin İdarî Taksimatı-Eyalet ve Sancak Tevcihatı, Elazığ 1997, tür.yer.; a.mlf., “Ocaklık Sancakların Osmanlı Hukukunda ve İdari Tatbikattaki Yeri”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XI/1, Elazığ 2001, s. 257-274; a.mlf., “Klasik Dönem Osmanlı İdari Sisteminde Hükümet Sancaklar: Hakkâri Hükümeti Örneği”, TTK Bildiriler, XIV (2002), II/1, s. 703-720; Baki Çakır, Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2003, bk. İndeks; Yaşar Yücel, “Osmanlı İmparatorluğunda Desantralizasyona (Adem-i Merkeziyet) Dair Genel Gözlemler”, TTK Belleten, XXXVIII/152 (1974), s. 657-708; N. Filipoviç, “Ocaklık Timars in Bosnia and Herzegovina”, POF, XXXVI (1987), s. 149-180.

Orhan Kılıç

OGAN, Mehmet Râif

(1887-1976)

Dinî ve millî konularda yazıları ve yayınları bulunan fikir adamı, eğitimci, yazar.

İstanbul'da doğdu. Babası İsmail Hakkı Bey, annesi Fatma Necile Hanım'dır. Medrese-i Edebiyye'de ve İstanbul Lisesi'nde okudu. Dârülmuallimîn-i Âliye ile Dârülfünun Edebiyat Şubesi'ni ve Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Dinî ilimler konusunda kendini geliştirmek için Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'den kelâm, Hoca Hayri Efendi'den mantık, M. Necati Lugal'in babası Hacı Hüseyin Hüsnü Efendi'den Farsça dersleri aldı. İzmirli İsmâil Hakkı'dan istifade etti. Arapça, Farsça ve Fransızca'yı iyi derecede öğrendi. Fatih Numune ve Mahmud Şevket Paşa Numune mekteplerinde öğretmenlik, Vaniköy'de Serasker Rızâ Paşa Yalısı'nda açtığı Rehberi İttihâd-ı Osmânî ile Şark idâdîlerinin müdürlüğünü yaptı. Rehberi İttihâd'da ders verenler arasında Mustafa Şekip Tunç ile Peyami Safa, öğrenciler arasında da Fahrettin Kerim Gökay ile Necip Fazıl Kısakürek'in bulunduğu bilinmektedir. Eğitimciliğiyle beraber elli yıldan fazla gazetecilik yapan Râif Ogan, II. Dünya Savaşı yıllarında Balkan, Avrupa ve Ortadoğu ülkelerinde inceleme gezilerinde bulundu. Türk İzciler Birliği İzci Gazetesi ile (1925-1928) İslâm Dünyası (1952-1954) dergilerini yayımladı. İslâm Dünyası'nda "Fâtih Sultan Mehmed Han Konuşuyor" başlıklı bir yazıyı iktibas yoluyla neşrinden dolayı dergi kapatıldı, kendisi de 163. maddeden suçlanarak beş ay hapse mahkûm oldu. Bu sırada eşi ve annesi üzüntüden vefat etti. Hapisten sonra bir müddet sürdürdüğü küskünlük ve sessizliğini yakın dostu Eşref Edip'in (Fergan) ısrarıyla bozarak onun çıkardığı Sebîlürreşâd dergisinde yeniden yazmaya başladı (1956). Ayrıca İslâm, Türk Yurdu, Büyük Doğu gibi mecmualarla Yeni Sabah'ta dinî ve fikrî yazılar kaleme aldı. Kibar ve heybetli bir İstanbul beyefendisi diye nitelendirilen M. Râif Ogan, İstanbul Türkçesi'ni çok iyi kullanan geniş kültürlü bir kalem sahibiydi. İsmail Hami Danişmend'in İstanbul Harbiye'deki evinde her cumartesi bir araya gelerek tarih-edebiyat-din ve memleket meselelerini tartışan milliyetçi-muhafazakâr

aydınlar arasında yapılan toplantıların müdavimlerinden oldu. 19 Ekim 1976'da İstanbul'da vefat etti.

Eserleri. 1. Türkiyedeki Masonluk İç Yüzü ve Sırları (İstanbul 1951). Demokrat Parti'nin iktidara gelmesi üzerine hükümeti, halkı ve özellikle gençleri uyarmak ve Atatürk'ün kapattığı mason derneğinin yeniden açılmasının tehlikelerine işaret etmek amacıyla yazılan eser, masonluk konusundaki incelemelerle masonların kendi yayımlarından yapılmış iktibaslardan ve belgelerden oluşmaktadır. Arka kapaktaki "basılı olanlar" listesinde mevcut Türkiye Farmasonluğunun İç Yüzü adlı kitabın nüshalarına kütüphanelerde rastlanmamıştır. 2. Sultan Abdülhamid II ve Bugünkü Muarızları (İstanbul 1956). Peyami Safa'nın Sultan II. Abdülhamid'in kızı Ayşe Sultan'la yaptığı ve Milliyet gazetesinde yayımladığı konuşmada padişah hakkında hakarete varan ithamları cevaplandırmak ve tarihî gerçekleri ortaya koymak üzere kaleme alınmış ve yayımlandığında büyük ilgi görmüş olan eserin ikinci baskısına Abdurrahman Şeref Bey'in "Sultan Abdülhamîd-i Sânî ve Sûret-i Hal'i" ile Ahmed Refik'in [Altınay] "Sultan Abdülhamîd-i Sânî'nin Na'şı Önünde" başlıklı makaleleri de ilâve edilmiştir (İstanbul 1965). 3. İslâm Hukuku (İstanbul 1956). Başvekil Adnan Menderes'in ortaokullara din dersi konulacağına dair Konya'da yaptığı konuşma üzerine Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili Yusuf Hikmet Bayur'un Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne verdiği önergede bu derslerin konulmasını

engellemek için İslâm dini hakkında ileri sürdüğü ithamlara ve açıklanmasını istediği sorulara karşı İslâm Dünyası dergisinde yayımladığı cevaplardan oluşmuştur. 4. Türk Tarihinde Vicdan Hürriyeti: Fatih Sultan Mehmed'in Bizans'taki "Intelligence Service"i-Sayın Bay Hafız Ali Rıza Sağman'a Cevap (İstanbul 1957). Ali Rıza Sağman tarafından kaleme alınan İstanbul'un Fethi Hakkında Enteresan Bir Fetva adlı broşürdeki (İstanbul 1957) görüşleri tenkit için hazırlanmıştır. 5. Misyonerlerin Şahıslara, İş Yerlerine, Evlere Yolladıkları Broşüre Cevapdır (İstanbul 1965). Dış kapakta adı Hıristiyan Broşürlerine Karşılık 1. Misyonerlik şeklindedir. 6. Başvekilin Nutku Münasebetiyle Hikmet Bayur'a Cevap (İstanbul, ts.). 7. Menderesin Konya Nutku ve Mekteplerde Din Dersleri (İstanbul, ts.). Eşref Edip, Peyami Safa'nın neşrettiği Türk Düşüncesi dergisindeki "Dinde Reform" anketine verdiği cevabı Ali Fuat Başgil,

Nurettin Topçu, İsmail Hami Danişmend ve Râif Ogan'ınkilerle birlikte Dinde Reform adlı eserde yayımlamıştır (İstanbul 1959).

Öğretmenlik ve idarecilik yaptığı sırada okullarda oynanmak üzere Tehlike Karşısında (İstanbul 1341), Çilek (İstanbul 1341), Büyük-Küçük (İstanbul 1341), Mukaddes Ateş (İstanbul 1341), Haklı Yalan (İstanbul 1341) adıyla küçük piyesler kaleme alan M. Râif Ogan, Harold Parfitt'den Tatbikatlı İzci Muhtırası adlı bir kitap çevirmiştir (İstanbul 1339). Ogan'ın, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde şarkiyatçı Alfred Guillaume'un 11-17 Mayıs 1953'te verdiği "Garpta İslâm Tetkikleri" başlıklı beş konferansındaki (İslâm Tetkikleri, I/I-IV, s. 119-145) yanlışlarını ve tarafgirliğini ortaya koymak için İslâm Dünyası dergisinde (III/63-73 [1953]) verdiği cevaplar ayrıca basılmıştır (Parlakışık, s. 27-28).

M. Râif Ogan'ın 28 Mart 1952'de ilk sayısını çıkardığı İslâm Dünyası adlı dergi 69. sayıya kadar ayda dört defa, daha sonra on beş günde bir on altı sayfa halinde yayımlanmıştır. Her sayısında imzalı veya imzasız birkaç yazı M. Râif Ogan'a ait olup eşi Fatma Ogan'ın da her sayıda yazısı bulunmaktadır. Diğer yazarlar arasında Ali Fuat Başgil, Hasan Basri Çantay, Ali Kemali Aksüt, Kâmil Miras, Ahmet Hamdi Akseki, Celâl Nuri İleri, Muzaffer Ozak gibi isimler yer almaktadır. Nurettin Topçu ve Mehmet Kaplan da Komünizmle Mücadele ve Hareket dergilerinden aktarılan yazılarıyla bu imzalara eklenebilir. Derginin yayın politikası İslâm dininin ileriliği, çalışmayı, medeniyeti, ahlâkı destekleyen üstün bir din olduğunu anlatmak, İslâm dünyasından haberler vermek, İslâm dinine ve millî an'anelere açıktan veya gizlice saldıran her şahıs veya kurula cevap vermek şeklinde özetlenebilir. Nitekim dinî ve millî konularda yanlış fikirler ileri süren Hüseyin Cahit Yalçın, Ahmet Bedevi Kuran, Yusuf Hikmet Bayur, Yusuf Ziya Yörükân, Kadircan Kaflı, Halil Nimetullah Öztürk, General Cemil Conk, Nadir Nadi, Nurullah Ataç ve Tarabya metropoliti Yakovos'a karşı çoğu M. Râif Ogan tarafından kaleme alınmış seri yazılar dikkat çekmektedir. Bu tür yazıların en hacimlilerinden biri, 81. sayıdan başlayan ve 84-87. sayıların tamamını kapladıktan başka 88. sayıda da devam eden Yakovos'u eleştiren yazılarıdır. Dergi 20 Ağustos 1954'te çıkan 97. sayının ardından Ogan'ın hapsedilmesi üzerine kapanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Raif Ogan, Türkiyedeki Masonluk İç Yüzü ve Sırları, İstanbul 1951, arka kapak; a.mlf., Fatih Sultan Mehmed'in Bizanstaki 'İntelligence-Service'i, İstanbul 1951, arka kapak; a.mlf., "Felsefe ve Kelâm Mevzuları: Sualler ve Cevaplar", SR, IX/209 (1955), s. 134; Osman Nebioğlu, Türkiye'de Kim Kimdir?, İstanbul 1958, s. 456; Özege, Katalog, I, 184, 231; III, 1219; IV, 1770, 1786; Hasan Duman, Katalog, s. 424; Ahmet Parlakışık, Oryantalizmin Soruları, İstanbul 1995, s. 27-28, 93-134; Eşref Edip, "Haberler", SR, IX/207 (1955), s. 110; "M. Raif Ogan'ın Yeni Eserleri", a.e., IX/224 (1956), s. 284; "Dinde Reformcular", a.e., XII (1956), s. 96; "Niçin Çıkıyoruz?", İslâm Dünyası, sy. 1, İstanbul 1952, s. 2; "Raif Ogan ile Mülakat", Büyük Gazete, sy. 10, İstanbul 30 Haziran 1976, s. 14; Ergun Göze, "Raif Ogan Merhum", Tercüman, İstanbul 13.02.2004.

Mustafa Uzun

OĞLAN ŞEYH

(bk. İSMÂİL MA‘ŞÛKĪ).

OĞLANLAR ŞEYHİ

(bk. İBRÂHİM EFENDİ, Olanlar Şeyhi).

OĞLANLAR TEKKESİ

İstanbul Aksaray'da XV. yüzyılda kurulmuş bir tekke.

Cerrahpaşa caddesiyle Millet caddesinin kavşağında Aksaray Karakolu'nun yanında bulunan yapı 1957'de Millet caddesinin açılması sırasında yıktırılmış, türbe, sebil ve çeşme yakınındaki Murad Paşa Camii'nin avlusuna taşınmıştır. Kaynaklarda Cism-i Latîf, Gavsî, Oğlan Şeyh, Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi, Olanlar, Şeyh İbrâhim Efendi ve Yâkub Ağa Tekkesi adlarıyla da geçer. Tekke, Fâtih Sultan Mehmed döneminde 1453-1461 yılları arasında Sekbanbaşı Yâkub Ağa tarafından kurulmuştur. 1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri'nde aynı kişinin Beyazıt'ta inşa ettirdiği mescidden söz edilirken vakfettiği gayri menkuller sayılmakta, bu gelir kaynaklarından bir kısmının Aksaray'daki tekkesi için ayrıldığı belirtilmektedir. Ancak tekkenin ilk dönemine ait bilgilerin sınırlı olması sebebiyle bu kuruluşun XVII. yüzyılın başlarına kadar hangi tarikata bağlı bulunduğu bilinmemektedir.

XVII. yüzyılın başlarında tekke Oğlanlar Şeyhi (Olanlar Şeyhi) İbrâhim Efendi tarafından yeniden canlandırılmıştır. İbrâhim Efendi, Aziz Mahmud Hüdâyî ve Abdülahad Nûri'den feyiz almakla birlikte ikinci devre Melâmîler'inden sayılır. Dil-i Dânâ adlı eserinde Melâmî kutbu İdrîs-i Muhtefî ile görüştüğünü kaydeden İbrâhim Efendi dönemin tanınmış Melâmîler'inden Lâmekânî Hüseyin'in müntesiplerindendir. XVII. yüzyılın ilk yarısında Bayramî Melâmîliği'nin temsil edildiği Oğlanlar Tekkesi'nin bu tarihten itibaren hangi tarikata bağlandığı tesbit edilememekte, ancak XIX. yüzyılın başlarında Dede Efendi lakaplı bir şeyh tarafından Halvetiyye'nin Şâbâniyye koluna intikal ettirildiği bilinmektedir. 1871'de Mısır Hidivi İsmâil Paşa'nın zevcesi Mehveş Hanımefendi'nin yeniden inşa ettirdiği tekke Kādiriyye tarikatına bağlanarak meşihatında Şerif Ali Efendi, Hüsnü Efendi ve Meclisi Meşâyih reislerinden Mustafa Saffet Efendi (Yetkin) (ö. 1950) bulunmuştur. Âyin günü XIX. yüzyılın ilk yarısına ait kaynaklarda çarşamba, 1889-1890 tarihli Mecmûa-i Tekâyâ'da perşembe olarak gösterilmekte, Dahiliye Nezâreti'nce hazırlanan 1301 (1883-84) tarihli istatistik cetvelinde tekkede on erkekle altı kadının ikamet ettiği

belirtilmektedir.

Dört katlı kâgir bir yapı olan tekke dışarıdan yaklaşık 17 × 19,50 m. ölçüsündedir. Duvarları tuğla ile örülmüş, zemin katın cadde üzerindeki güney cephesinde türbe-sebil ile çeşmenin bulunduğu kesim mermerle kaplanmış, kırma çatısı alaturka kiremitlerle örtülmüştür. Zemin katın ekseninde güney yönünde türbe-sebil, bunun gerisinde tevhidhâne, bu bölümlerin doğusunda haremle çeşme, batısında selâmlık yer alır. Kare planlı (7 × 7 m.) tevhidhânenin girişi kuzey yönündeki küçük avluya açılır. Bu yönde kemerleri dört adet

sütunla bir duvar parçasına oturan bir son cemaat yeri revakı tasarlanmış, tevhidhânenin kuzey duvarının ortasına giriş, bunun yanlarına birer pencere yerleştirilmiştir. Diğer duvarlarda pencere bulunmamakta, ancak doğu ve batı duvarlarında karşı karşıya gelecek şekilde hareme ve selâmlığa geçit veren birer kapı, güney duvarının ekseninde de mihrap nişi yer almaktadır.

İçeriden 7 × 4,80 m. boyutlarındaki bölüm, Osmanlı mimarlığında özellikle XVII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan türbe-sebil ilişkisinin XIX. yüzyıla ait ilginç bir örneğini oluşturmuş, Cerrahpaşa caddesine açılan sebil pencereleri aynı zamanda türbenin hâcet pencereleri olarak kullanılmıştır. Türbe-sebil caddeye (güneye) doğru köşeleri 45º pahlı bir çıkıntı yapmakta, bu çıkıntıda ikisi dar, ikisi geniş olmak üzere dört pencere sıralanmaktadır. Söz konusu pencereler arasında yuvarlak madalyonlar içinde Kādirî tâclarının tepesinde bu tarikatın amblemi olarak kullanılan “Kādirî gülleri” işlenmiştir. Kemerlerin üstünde üçüz yivlerin oluşturduğu bir silme bütün cephe boyunca uzanmaktadır. Yivli konsollarla ve rozetlerle bezeli olan saçak altı silmesinde altı adet mermer levhaya sülüs hatla yazılmış bulunan manzum kitâbenin son mısraı ebcedle 1287 (1870) tarihini, ayrıca Mehveş Hanımefendi’nin adını vermektedir.

Tekkenin ilk bânisi olan Yâkub Ağa ile içlerinde Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi’nin de bulunduğu bazı şeyhlerin gömülü olduğu türbenin harem ve selâmlık girişlerindeki taşlıklara açılan iki kapısı vardı. Bu mekânın iç düzeni 1957’deki taşınma sırasında özgünlüğünü yitirmiştir. Aslında kuzey kesiminde ikisi duvara gömülü olan dört adet dor başlıklı sütun sıralanmakta, bu sütunları birbirine ve duvarlara bağlayan yuvarlak

kemerlerin arkasındaki bölüm beşik tonozla, pencerelerle kemer dizisi arasındaki kesim de tekne tonozla örtülü bulunmaktaydı.

Harem bölümünün yuvarlak kemerli ve lentolu girişi iki yandan neo-gotik üslûpta kemerleri olan dar ve uzun birer pencereyle kuşatılmış, lentoya bir Kādirî gülü kabartması, kapının sövelerine de çeşitli sembolleri (hamse-i âl-i abâ, şeş cihet vb.) ifade etmesi muhtemel beş kollu yıldız kabartma işlenmiştir. Selâmlık kanadı da bunun eşi olan bir kapıyla donatılmış, ancak harem girişindeki bezemeler burada kullanılmamıştır. Tasarımlarıyla olduğu kadar cepheleriyle de Abdülaziz döneminin kâgir sivil mimarlığının kapsamına giren harem ve selâmlık bölümleri türbe-sebilin üzerinde geriye çekilmiş, bu mekânı yanlardan kuşatan kanatlar üçer katlı, cepheden geriye çekilen kesim ise iki katlı olarak tasarlanmıştır.

Çeşme yanlardan iyon başlıklı iki gömme sütunla kuşatılmış, sepet kulpu biçiminde bir kemerle taçlandırılmıştır. Kemerin altında 1291 (1874) tarihli ta‘lik hatlı manzum kitâbe yer alır. Ayrıca kemerin üzerinde sülüs hatla aşağıdan yukarıya doğru önce “Hâfız Ahmed” imzalı ve 1291 (1874) tarihli bir hadis, ardından diğer bir ibare, sütunların üzerindeki çıkıntılı yüzeylerde soldaki “İhsan” imzalı birer âyet dikkati çeker.

Oğlanlar Tekkesi, çok katlı tasarımı ve özellikle Cerrahpaşa caddesi üzerindeki cephesiyle İstanbul’daki diğer geç dönem tarikat yapılarından ayrılmakta ve ilginç özellikler sergilemekteydi. Türbe-sebil bölümü, aynı yılda tamamlanmış olan Aksaray Vâlide Camii yanındaki Pertevniyal Vâlide Sultan Türbe-Sebili ile büyük benzerlik gösterir. Tekkenin cephesi ana hatlarıyla empire üslûbuna bağlanmakta, ancak harem kesiminde gözlenen neo-gotik sivri kemerler Abdülaziz döneminin eklektik zevkini yansıtmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi, Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter (E. H. Ayverdi’nin kısmen istinsah etmiş olduğu nüsha), 1341 (1925), nr.

57; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 133, nr. 750; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, 1833-1846 arası, vr. 7b, nr. 174 (Çarşamba); Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 7; Mecmûa-i Cevâmi‘, I, 12-13; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 128; Âsitâne Tekkeleri, s. 14 (Çarşamba); Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye, Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi, Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 54; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 483-489; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 90-113; Behçet Ünsal, “İstanbul’un İmarı ve Eski Eser Kaybı”, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1969, II, 18; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi III, s. 496; a.e. IV, s. 547-548; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 113; M. Baha Tanman, “Settings for the Veneration of Saints”, The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey (ed. R. Lifchez), Berkeley 1992, s. 141; a.mlf., “Un champ inexploré de l’architecture domestique ottomane: Les harems et les selamlıks des tekkes”, Actes des VI et VIIe congrès sur le corpus d’archéologie ottomane sur. Selsebils, minarets, mausolées et souks à l’époque ottomane, Tunis 2005, s. 57, 70, fig. 24; a.mlf., “Oğlanlar Tekkesi”, DBİst.A, VI, 123-124; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 131-132; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, İstanbul 2001, s. 326-334, 362, 515, 533; Atilla Çetin, “İstanbul’daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika”, VD, XIII (1981), s. 584; Ekrem Işın, “İbrahim Efendi (Olanlar Şeyhi)”, DBİst.A, IV, 125.

M. Baha Tanman

OĞUL

“Ana babanın birinci dereceden erkek fürûu” demek olan oğul kelimesinin Arapça karşılığı ibndir. Kur’ân-ı Kerîm’de, hadislerde ve fıkıh literatüründe ibn kelimesi bu anlamıyla sık sık geçer. Oğul ile anne arasındaki nesep ilişkisi onu doğurduğunun bilinmesiyle sabit olur. Oğul ile baba arasında nesep ilişkisinin sübûtu için evlilik içinde doğmuş olması gerekir; fâsid nikâh ve nikâh şüphesi de bu kapsamda sayılmıştır. Dolayısıyla gayri meşrû ilişkiden meydana gelen tabii (genetik) oğul hukuken oğul kabul edilmez; ancak çoğunluğa göre bu bağ evlenme engellerinin belirlenmesinde dikkate alınır; meselâ böyle bir erkek tabii babanın kız kardeşiyle evlenemez (bk. MUHARREMÂT; NESEP). Oğul ile ana baba arasındaki nesep ilişkisi bazı dinî ve ahlâkî hak ve vecîbeler yanında (bk. ÇOCUK) aile, miras ve ceza hukukuyla ilgili birtakım özel hükümlere temel teşkil eder.

İslâm aile hukukunda oğulun öz annesi, üvey annesi ve sütannesiyle, babanın da oğlunun eşiyle (gelini) evlenmesi haram olup bu kişiler arasında kesin evlenme engeli vardır (en-Nisâ 4/22-23). Bulûğ çağına ulaşmış kızın evlenmesinin velisinin iznine bağlı olup olmadığı hususunda farklı görüşler bulunurken bu durumdaki

oğulun evliliğinde veli izni aranmayacağı ittifakla kabul edilmiştir. Hanefî ve Mâlikîler’e göre annesini evlendirme konusunda velâyet hakkı yönünden oğul babadan önce, Hanbelîler’e göre baba ve dededen sonra gelir. Şâfiîler’e göre bu durumda oğulun velâyet hakkı yoktur.

Baba ergenlik çağına ulaşmamış ve kendi geliri olmayan oğlunun nafakası ile yükümlüdür. Ergenlik çağına ulaşmış olsa da oğul kötürümlük gibi bir özür sebebiyle nafakasını temin edemiyorsa babanın nafaka yükümlülüğü devam eder. Ana babasının muhtaç olması halinde oğul da onlara nafaka ödemekle yükümlüdür. Birbirlerine bakmakla yükümlü oldukları için ana baba ile oğulun birbirlerine zekât vermesi câiz değildir.

Ana baba, evliliğin devamı süresince küçük çocuğun bakımını ve yetiştirilmesini (hidâne) birlikte üstlenirler. Boşanma, ölüm vb. hallerde

kural olarak küçüğün velâyeti babaya, hidânesi de anneye aittir. Ancak erkek ve kız çocuklarının hidâne süreleri birbirinden farklıdır. Mâlikîler dışındaki üç mezhepte hâkim kanaate göre oğulun bakımı yedi yaşına kadar anneye aittir. Mâlikîler'e göre bu hak bulûğa kadar devam eder. Hanefîler'e göre yedi yaşından sonra bulûğa kadar oğul babaya verilir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre yedi yaşından sonra erkek çocuğa anne ve babasından birini seçme hakkı tanınır.

İslâm miras hukukuna göre oğul "binefsihî asabe" yakınlardan olup belirli hisse sahiplerinden (ashâbü'l-ferâiz) artakalan kısmı alır. Eğer tek başına mirasçı olursa terekenin hepsine sahip olur. Yanında erkek kardeşleri varsa terekeyi eşit biçimde paylaşırlar; kız ve erkek kardeşleri varsa terekeyi erkekler iki, kızlar bir hisse alarak bölüşürler. Oğulun mevcudiyeti baba ve dede dışındaki asabe ile zevi'l-erhâmın mirasçılığını engeller; annenin mirastaki payını üçte birden altıda bire, kocanın payını yarıdan dörtte bire, zevcenin payını dörtte birden sekizde bire indirir.

Yargılama hukukunda oğulu ilgilendiren en önemli hükümler şahitlik ve hâkimlik hususundadır. Fakihlerin çoğunluğuna göre ana baba ve oğul birbirleri için lehte şahitlik yapamazlar, ancak aleyhte şahitlik yapabilirler. Ayrıca hâkim oldukları takdirde birbirlerinin davalarına bakamazlar.

İslâm ceza hukukunda anne veya babasını öldüren oğula kısas cezasının uygulanacağı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak oğlunu öldüren anne veya babaya Mâlikî mezhebi dışındaki çoğunluğa göre kısas uygulanmaz. Mâlikîler'e göre öldürme kastının açık olduğu durumlarda ebeveyne de kısas uygulanır. Oğlunun malını çalan ebeveyne hırsızlık cezasının uygulanmayacağı hususunda görüş birliği vardır; ebeveyninin malını çalan oğula da bu cezanın uygulanmayacağı Mâlikîler dışındaki çoğunluk tarafından benimsenmiştir (ayrıca bk. EVLÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "bnv" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "bnv" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Aḳżıye", 20; Dârimî, "Nikâḥ", 41, "Ferâʾiż", 45; Buhârî, "Ferâʾiż", 18, 28, "Ḥudûd", 23; Müslim, "Raḍâʿ", 36, 37; İbn Mâce, "Nikâḥ", 59; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 34; Tirmizî, "Raḍâʿ", 8, "Ferâʾiż", 21; Nesâî, "Ṭalâḳ", 48, 49, 84; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393/1973, I, 66; IV, 82; V, 291; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 354; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), V, 222; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Halebî), s. 241, 242, 434-440; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIX, 198; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, III, 1505, 1506; Kâsânî, Bedâʿiʾ, IV, 42; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405/1985, VI, 165; VII, 84, 86; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIV, 118, 119; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, [baskı yeri yok] (Dârü'l-fikr), s. 194; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, Kahire 1387/1959, V, 197; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348, XI, 167-169; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), III, 313, 314; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 28, 190, 612; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhu'l-İslâmî, Dımaşk 1409/ 1989, II, 191; "Ibn", EI² (İng.), III, 669-670; "İbn", Mv.F, I, 183; Âzertâş Âzernûş, "İbn", DMBİ, II, 605-607.

Hasan Güleç

OĞUZ, Muhammet İhsan

(1887-1991)

Nakşibendî-Hâlidî şeyhi.

19 Haziran 1887'de Kastamonu'da doğdu. Hattatlar diye bilinen bir aileye mensup olduğu için "Hattatzâde" lakabıyla tanındı. İlk tahsilini Deveci Sultan ve Yârabcı Hoca mahalle mekteplerinde gördükten sonra Kastamonu İdâdîsi'ni ve Askerî Rüşdiyesi'ni, ardından Ziyâiyye Medresesi'ni bitirdi. Bu medresenin müderrislerinden eniştesi Ahmed Ziyâeddin Efendi'den ayrıca özel dersler aldı. Onun genç yaşta vefatı üzerine çalışmalarını tek başına sürdürerek çeşitli ilimlerde derinleşti. Posta ve Telgraf İdaresi'nde memuriyet hayatına başladı. Bir ara Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde kâtiplik, askerî rüşdiyede hüsn-i hat ve Türkçe öğretmenliği yaptı. Askerî rüşdiyenin kapanmasından sonra tekrar Posta ve Telgraf İdaresi'ne geçti; burada muhabere memurluğundan başmüdürlüğe kadar çeşitli kademelerde görev yaptı ve 1938'de emekliye ayrıldı. Muhammet İhsan Oğuz 3 Ağustos 1991'de vefat etti ve Kastamonu'da defnedildi.

Muhammet İhsan, tasavvufî eğitim sürecini ve şeyhlerini Ârifler Silsilesi ile Tasavvuf Yolunda Mânevî Cihad isimli eserlerinde ayrıntılı biçimde anlatmıştır. On iki yaşında iken Ahmed Ziyâeddin'in babası, Ziyâiyye Medresesi müderrislerinden Nakşibendiyye şeyhi Hâce Muhammed Evliya'ya (Muhammed Hulûsi Efendi) intisap eden Oğuz, babasının da şeyhi olan bu zatın hac için gittiği Mekke'de 1902'de vefatına kadar üç yıl hizmetinde bulundu. Daha sonra Bursa Orhangazi'de oturan Nakşibendî şeyhi Şerefeddin Efendi'ye mürid oldu. Bu zatın da vefatı üzerine Nakşibendî olduğu söylenen bir başka şeyhe bağlandı. Birkaç yıl sonra bu zatın şeyhliğe ehil olmadığını anlayarak ondan ayrıldı. Ganîzâde diye bilinen Tosyalı Nakşibendiyye şeyhi Mehmed Sâdık Efendi'ye intisap etti, ancak bu zat da altı ay sonra vefat etti. 1917 yılının mevlid kandilinde rüyasında kendisine Seyyid Ahmed Kürdî yazılı bir levha gösterildiğini ve onun kutbü'l-aktâb olduğunun belirtildiğini söyleyen Muhammed İhsan araştırmaları neticesinde bu zatın aslen Bağdatlı olan, Hâlid el-Bağdâdî'nin

halifelerinden Ali es-Sebtî'nin yanında yetiştiğini, Çapakçur'da (Bingöl) doğduğu için "Çapakçurî" ve "Kürdî", Hz. Hüseyin neslinden geldiği için "Hüseynî" lakabıyla anıldığını ve Harput'ta yaşadığını öğrendiğini, 1918'de rüyasını da kaydedip gönderdiği mektubuna bir yıl sonra cevap geldiğini, bu tarihten vefat ettiği 1921 yılına kadar yazdığı mektuplara şeyhinin dokuz adet mektupla cevap verdiğini, bunlarda kaydedilen zikir tarifleri vasıtasıyla yüz yüze hiç görüşmeden seyrü sülûkü tamamladığını söyler (mektuplar ve icâzetnâmeler için bk. Tasavvuf Yolunda Mânevî Cihad, s. 31-97, 186-238).

Muhammet İhsan, Seyyid Ahmed Kürdî'nin vefatının ardından kutbü'l-gavs olarak tanımladığı Seyyid Muhammed Mestûr el-Üveysî'nin sohbetlerine katılarak kısa zamanda ondan da hilâfet aldığını, İmâm-ı Rabbânî'nin neslinden Muhammed Ma'sûm Müceddidî'den istifade edip onun bütün mânevî birikimini tevarüs ettiğini, son olarak da "yedinci mürşidim" dediği Hz. Peygamber'in ruhaniyeti vasıtasıyla 1941 yılından itibaren eğitildiğini ve bu tarihten sonra diğer bütün şeyhlerle irtibatının kesildiğini kaydetmektedir (Ârifler Silsilesi, IV, 209-229).

Muhammet İhsan Oğuz'un intisap ettiği şeyhlerden Şerefeddin Efendi ile icâzet aldığı Seyyid Ahmed Kürdî'nin tarikat silsileleri Nakşibendiyye-Hâlidiyye'nin kurucusu Hâlid el-Bağdâdî üzerinden, diğerleri ise Hâlid el-Bağdâdî'nin yer almadığı farklı silsilelerle Nakşibendiyye-Müceddidiyye'nin kurucusu İmâm-ı Rabbânî'ye ulaşmaktadır (silsileler için bk. a.g.e., VI, 210-227). Tarîkat-ı Nakşibendiyye-i Müceddidiyye-i Ahseniyye (Tarîkat-ı Ahseniyye) adını verdiği tarikatın kurucusu olduğunu söyleyen Oğuz, 1972 yılında kaleme aldığı Mufassal Mezhebi Selef ve Mülahhas Mezhebi Selef isimli eserlerinde Selefiyye mezhebiyle ilgili kaydettiği esasların aynı zamanda Ahseniyye tarikatının da temelini oluşturduğunu belirtir. Oğuz ayrıca 1983'te Nakşibendiyye-Müceddidiyye'nin evrâd ve ezkârında bazı değişiklikler yapmış ve bunu tarikatın evrâdı olarak belirlemiştir. Selefiyye'yi "sahâbenin, tâbiînin ve ilk üç asırda yetişen müctehid imamların yoluna girenler" diye tarif eden Oğuz, Mâtürîdiyye mezhebini Eş'ariyye'ye göre Selefiyye'ye daha yakın bulmaktadır. Oğuz, Selefiyye mezhebini en üstün yol olarak benimsemekle birlikte İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye'yi mutaassıp diye nitelendirip iyi niyetten yoksun olduklarını ileri sürmüş, İnsandaki Cüz'î İrâde adlı eserini onların bazı yanlış inanç ve tutumlarına işaret etmek

amacıyla kaleme aldığını söylemiştir.

Oğuz'un el aldığı bütün silsileler İmâm-ı Rabbânî'ye ulaştığı halde özellikle Muâviye b. Ebû Süfyân konusunda onun görüşlerine katılmadığı, böylece Nakşibendî-Müceddidî geleneğinin dışına çıktığı görülmektedir. Saâdet Anahtarı isimli eserinde (s. 268, 276-277) Muâviye ve taraftarlarının yaptıklarını sadece "ictihad hatası" olarak değerlendirmenin doğru olamayacağını belirten ve Muâviye hakkında ağır ifadeler kullanan Oğuz'un bu yaklaşımını, dönemin bir başka Nakşibendî şeyhi Ilgazlı Hacı Baba diye bilinen Ahmed Abduşoğlu Miftâhu'ş-şekāve adıyla yazdığı eserde sert bir şekilde eleştirmiştir (Abdülkadiroğlu, s. 93-94). Oğuz ise bu husustaki görüşünü diğer bazı eserlerinde dile getirmeye devam etmiş, ayrıca kendisini eleştirenlere cevap vermiştir.

Muhammet İhsan Oğuz, İmâm-ı Rabbânî'nin temellendirdiği vahdet-i şühûd görüşünü vahdet-i vücûd anlayışını benimseyenlere karşı ısrarla savunmuş, 1919 yılında vahdet-i vücûd konusunu ortaya koymayı hedefleyen İslâm Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd isimli eserini yazmıştır (İstanbul 1995). Ertesi yıl vahdet-i vücûdu savunan Ahmet Avni Konuk'la aralarında karşılıklı yazdıkları mektuplar çerçevesinde ciddi tartışmalar meydana gelmiştir. Beşi Oğuz'a, dördü Konuk'a ait olan mektuplar, Bayram Kusursuz tarafından İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndaki nüsha (Osman Ergin, nr. 1813) esas alınarak hazırlanan yüksek lisans tezinde yeni harflere aktarılmış ve değerlendirilmiştir (2003, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Eserleri. Muhammet İhsan Oğuz çalışmalarının bir listesini Ârifler Silsilesi adlı kitabının son cildinde kaydetmiştir (IV, 185-190, 391-396). Bu listede Türkçe doksan beş eser bulunmaktadır. Bunların çoğu tasavvuf, kelâm, fıkıh, tarih meselelerini ve önemli mutasavvıfların biyografilerini ihtiva etmekle birlikte demokrasi, cumhuriyet, banka muameleleri vb. güncel konuları ele aldığı çalışmaları da vardır. Birçok eseri yeni harflere aktarılıp sadeleştirilerek yayımlanmıştır. Belli başlı eserleri şunlardır: 1. Ârifler Silsilesi (Silsiletü'l-ârifîn tezkiretü's-sıddîkîn) (I-IV, İstanbul 1996-2003). Mensup olduğu Nakşibendiyye silsilesinde yer alan kendisiyle birlikte otuz üç zatın hayatını ve Nakşibendiyye tarikatı prensiplerini anlatır. 2. Muhammed İhsan Oğuz'dan Mektuplar (I-II, İstanbul 1994). Oğuz'un

müridlerine ve bazı âlimlere yazdığı dinî tasavvufî nitelikteki mektuplardan 210 tanesini içerir. Mektupların kimlere yazıldığı belirtilmemiştir. 3. Tasavvufun Öncüleri 12 Büyük Velî (İstanbul 1994, 1997). 4. İslâm Düşüncesinde 7 Önemli Konu (İstanbul 1996). Fıkıh, kelâm ve tasavvufla ilgili bazı meseleler üzerinde durulmuştur. 5. İslâm'da Kazâ ve Kader. Eser, sonuna müellifin Mülahhas Kitabü'l-kazâ ve'l-kader isimli küçük hacimli risâlesi de eklenerek yayımlanmıştır (İstanbul 1994). 6. Şeriat-Tarîkat Kavramları Zikir ve Tasavvuf Yolları. Müellifin Nûru'l-îzah adlı eseriyle Mebâhis-i Zikr ve Selâsil-i Turuk-ı Aliyye-i İslâmiyye isimli eserlerinin bir arada basılmış şeklidir (İstanbul 1997). 7. Saâdet Anahtarı (İstanbul 1999). Eserde dinin mahiyeti, insanların dine olan ihtiyacı, inanç, amel ve ahlâk konuları üzerinde durulmuştur. 8. Dünya ve Âhiret Hayatı (İstanbul 1994). 9. İslâm'da Mübarek Günler ve Geceler (İstanbul 1994). Oğuz'un çeşitli zamanlarda yazdığı küçük risâlelerden meydana gelmiştir. 10. Mufassal Mezhebi Selef: Selefiyye Mezhebi İlk Müslümanları Örnek Alma Yolu (İstanbul 2005).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed İhsan Oğuz, Vesîletü'n-necât Mufassal İlmihal, İstanbul 1977, A. Kuyulu'nun "Müellifin Muhtasar Tercüme-i Hâli" başlıklı yazısı, s. III-VI; a.mlf., Tasavvuf Yolunda Mânevî Cihad, İstanbul 1993, s. 20-103, 178-238; a.mlf., Sorular ve Cevaplar, İstanbul 1995, s. 127, 130-131, 133, 145, 167; a.mlf., Saâdet Anahtarı, İstanbul 1999, s. 268-278, 536-544; a.mlf., Ârifler Silsilesi (Silsiletü'l-ârifîn tezkiretü's-sıddîkîn), İstanbul 2003, IV, 39-43, 183-190, 209-243, 391-396; a.mlf., Mufassal Mezhebi Selef: Selefiyye Mezhebi İlk Müslümanları Örnek Alma Yolu, İstanbul 2005, tür.yer.; Mustafa Bayburtlu, "Muhammed İhsan Oğuz", Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1996, X, 319-326; Mustafa Kara, Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri, İstanbul 2002, s. 451-452; Abdülkerim Abdülkadiroğlu, Şeyh Ahmed Abduşoğlu (Ilgazlı Hacı Baba), Ankara 2004, s. 93-106.

Abdurrahman Memiş

OĞUZCA

Oğuz boyuna mensup Türkler'in konuştuğu lehçe ve ağızların ortak adı.

Oğuz boyu Türk coğrafyasının güneybatısında bulunduğundan Oğuzca aynı zamanda Güneybatı grubu Türk lehçeleri olarak da adlandırılır. İslâm tarihçilerinin eserlerinde Oğuzlar Türkmen ismiyle de anıldığı için Oğuzca ile Türkmence aynı lehçeyi ifade etmektedir. Günümüzde çoğu yazı dili haline gelmiş olan Oğuz lehçeleri şunlardır: Türkiye Türkçesi, Âzerî Türkçesi, Türkmence, Gagauzca, Irak'ta Türkmen diye anılan Türkler'in lehçesi, İran'ın Horasan bölgesinde konuşulan ve henüz yazı dili olmayan Horasan Türkçesi, Fars eyaletinde konuşulan Kaşkay Türkçesi ile diğer bazı Oğuz oymaklarının ağızları. Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu, bugün Ortadoğu ve Balkan ülkelerinde kalan bölgelerdeki Türkçe ağızların çoğu da Oğuzca kapsamına girer. Türkler'in ilk ortak yazı dili olan Göktürkçe'nin bünyesinde bazı Oğuzca unsurlar tesbit edilebilse de IX ve X. yüzyıllardaki Oğuzca hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kâşgarlı Mahmud, Dîvânü lugāti't-Türk'te zamanının en gelişmiş edebî dili olan Karahanlı (Hâkāniye) Türkçesi'ni esas almış, yeri geldikçe öteki Türk lehçelerine değinmiş, Oğuzca özelliklere ve kelimelere de yer vermiştir. Dîvânü lugāti't-Türk'te Karahanlı Türkçesi'nden farklı söyleyişler için gösterilen 405 örnek kelimeden Oğuzca olanların sayısı 226'dır. Bu örneklerin ve Selçuklular döneminde Anadolu'da eser verenlerin Horasan asıllı olmaları dikkate alındığında Anadolu'da Oğuzca'nın yazı dili haline gelmeden önce Horasan kültür çevresinde bir hazırlık devresi geçirdiği söylenebilir.

Oğuzca'nın Özellikleri. Oğuzca'yı Doğu Türkçesi'ni temsil eden Karahanlı Türkçesi'nden ve Kuzey Türkçesi'ni temsil eden Kıpçakça'dan ayıran başlıca özellikler şunlardır: 1. Türkçe kökenli kelimelerin başındaki "k"ler g, "t"ler d olur. 2. Eski Türkçe kelime içinde ve sonundaki "d"ler y olur: adak > ayak, kodmak > koymak, bod > boy. 3. Orhon ve Yenisey yazıtları ile Eski Uygurca'da ve bugünkü Doğu Türkçesi ile Kuzey Türkçesi'nde kelime başında "b"li kullanılan birkaç kelime Oğuzca'da "b"siz ya da "v"li kullanılır: bolmak > olmak, barmak > varmak, bar > var, bérmek > vérmek.

4. Birden fazla heceli Türkçe kelimelerin sonundaki “ġ/g”ler Oğuzca’da bulunmaz: Oğuzca dağlı, ölü ve yayla kelimeleri öteki Türk lehçelerinin pek çoğunda tağlıġ, tağlık, tağlı; ölük; yaylaġ, yaylak, jaylav biçimindedir. 5. Yapım ve çekim eklerinin başındaki “ġ/g”ler Oğuzca’da görülmez: Oğuzca kalan, eve kelimeleri öteki Türk lehçelerinde kalġan ve öyge, üyge şeklindedir. 6. Şimdiki zaman eki Oğuz lehçelerinde -iyor (Türkiye Türkçesi), -ir (Âzerî Türkçesi), -yâr (Türkmence) biçimleriyle öteki Türk lehçelerinden ayrı bir durum gösterir. 7. Oğuzca söz varlığında Doğu ve Kuzey Türkçesi’ndekinden farklı söylenen kelimeler bulunur: kuyaş= güneş, örken= urgan, öküş ~ üküş, köp= telim, çok “çok”, salam= saman, kertme= armut, böri ~ börü= kurt, koyan= tavşan, kiyiz= keçe, çızmak= yazmak, sözlemek= söylemek, bulaşmak= karışmak, tamga= tuğra, tişlemek= ısırmak, tapmak= bulmak, uzatmak= göndermek, karağu bolmak= kör olmak.

Oğuzca’nın Lehçeleri. Oğuzlar kitleler halinde batıya göç ettiklerinde geride bıraktıkları yerlerden siyasal ve kültürel bakımdan uzaklaştılar ve yeni geldikleri bölgelerde kendi lehçeleriyle yazmaya başladılar. “Karışık dilli eserler” diye adlandırılan bu dönemin ilk eserleri, Oğuzlar’ın Anadolu’da kendi edebî dillerini geliştirirken verdikleri ilk ürünler olarak kabul edilmektedir. Oğuzca’nın bilinen yazılı dönemi Selçuklular ve Beylikler devrinde Eski Anadolu Türkçesi ile başlar (XIII. yüzyıldan - XV. yüzyıl ortalarına kadar). Eski Anadolu Türkçesi ile bazı benzerlikler gösteren Âzerî Türkçesi ve Irak Türkmenleri’nin Türkçe’si, en batıda kalan Gagauzca yukarıdakilerle birlikte Oğuzca’nın batı kolunu, kısmen Çağatayca’nın etkisinde kalmış olan Türkmence ile İran’ın kuzeydoğu bölgesindeki Horasan Türkçesi de Oğuzca’nın doğu kolunu oluşturmaktadır. Başlangıçtan günümüze kadar Âzerî Türkçesi’nin Osmanlıca ve Farsça’dan, Türkmence’nin Farsça ve Çağatayca’dan etkilendiği görülürken son dönemlerde Âzerî Türkçesi’nin kuzey kolu ile Türkmence’nin Rusça’dan etkilendiği anlaşılmaktadır. Horasan Türkçesi, Âzerî Türkçesi ile Türkmence arasında bir konuma sahiptir ve Farsça ile Çağatayca etkisi onda da görülür. Irak Türkmencesi, Âzerî Türkçesi ile benzerlik gösterirken Osmanlıca’dan, Arapça ve Türkiye Türkçesi’nden de etkilenmiş, Gagauzca ise bulunduğu coğrafyadan dolayı Slav dillerinin tesiri altına girmiştir.

Türkiye Türkçesi. Türkiye'de 72.065.000, Kıbrıs'ta 176.000, Bulgaristan'da 1.100.000, Yunanistan'da 150.000, Makedonya'da 130.000, eski Yugoslavya topraklarında 150.000 kişi ve eski Sovyetler Birliği ülkelerinde sayıları yaklaşık 630.000 olan Ahıska Türkleri tarafından konuşulmaktadır. Türkiye Türkçesi, Oğuzca'nın en güçlü temsilcisi olup Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi'nin vârisi olarak gelişmiş bir dil yapısına ve çok zengin edebî eserlere sahiptir. Osmanlı Türkçesi yazı dili olarak Arapça ve Farsça kelime ve terkiplerle sadelikten uzaklaşmışsa da halk dili kendi özelliğini korumuştur. Cumhuriyet devrinde görülen bazı sapmalara rağmen Türkiye Türkçesi kendi tabii yolunda yürümüş, fakat son yıllarda Batı dillerinden bilinçsizce kelime alıp kullanma ve İngilizce eğitim yüzünden bazı problemler ortaya çıkmıştır. Türkiye Türkçesi'nde Türk dilinin genel ses uyumu geçerlidir. Ünlüler (a, e, ı, i, o, ö, u, ü) Türkçe asıllı kelimelerde normal söylenmekte, uzunluklar sadece Arapça ve Farsça asıllı kelimelerde belirtilmektedir. Ayrıca ağızlarda bir de kapalı é sesi bulunmaktadır. Ünsüzler şunlardır: b, c, ç, d, f, g, ğ, h, j, k, l, m, n, p, r, s, ş, t, v, y, z. Yine bazı ağızlarda yaygın olarak nazal ne (ñ) kullanılmaktadır. Yapım eklerinin tamamı, çekim eklerinin de bazı istisnalar dışında hepsi Türkiye Türkçesi ile öteki Oğuz lehçelerinde ortaktır.

Âzerî Türkçesi. Azerbaycan Cumhuriyeti'nde 8 milyon, Azerbaycan Cumhuriyeti'ne bağlı Nahcıvan Özerk Cumhuriyeti'nde 365.000, eski Sovyet ülkelerinde 650.000, merkezi Tebriz olan Güney Azerbaycan'da (İran) 20 milyon (Âzerî kaynaklarına göre 30-40 milyon) kişi tarafından konuşulur. Türkiye'nin doğu sınırlarındaki bölgelerde yaklaşık 1 milyon kişinin konuştuğu ağızlar da Âzerî Türkçesi alanı içine girer. Başka ülkelerde yaşayan 1 milyon civarında Âzerî ile birlikte Âzerî Türkçesi'ni konuşanların sayısı toplam 31 milyonu aşmaktadır. Âzerî Türkçesi'nin başlıca özellikleri şunlardır: 1. a ile e arasında söylenen açık bir e (= ä) vardır. Âzerî alfabesinde bu harf baş aşağı ters e olarak gösterilir: äyri "eğri", gälmäk "gelmek"; täräf "taraf". 2. Kapalı é foneminin bazıları Âzerî Türkçesi'nde açık e (= ä) ile yazılır: ärtä, älçi. Ancak kapalı é pek çok kelimede korunmuştur: bérmek "vermek", béş "beş", él "halk", éş "eş", étmek "etmek". 3. Yuvarlak ve düz ünlüler Türkiye Türkçesi'nden farklılık gösterir: beyük, kiçik, oyanmaq "uyanmak", tülkü. 4. Arapça asıllı kelimelerde ince ünlüler tercih edilir: gälb "yürek", gäläm "divit", gänaät

“kanaat”, gäsd, vätän. 5. Kelime başındaki “y”nin (daha çok ı ve i ünlülerinden önce) düştüğü görülür: igid

“alamazsın”; görip bilmediñ “göremedin”. 11. -dır/-dir bildirme eki birçok fiil şekline gelerek fiil kiplerine zenginlik kazandırır: gelmelidirin, gelcekdirsin, bilipdirin “bilmişimdir”. 12. -p ve -an/-en çekimli fiil gibi -mış anlamında kullanılır: alıpdım “almıştım”, gezendi “gezmiştir”. Oğuzca konuşanların toplam sayılarının 2006 yılındaki verilere göre 122 milyon kadar olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk (Dankof), I-III; Dîvânü Lugāti’t-Türk Tercümesi, I-III; Ä. Ä. Orucov v.dğr., Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügati, Bakü 1964-87, I-IV; Recep Albayrak Hacaloğlu, Azeri Türkçesi Dil Kılavuzu: Güney Azeri Sahası Derleme Deneme Sözlüğü, Ankara 1992; W. Radloff, Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme, X. Theil: Mundarten der Bessarabischen Gagausen, gesammelt und übersetzt von V. Moschkoff, St. Petersburg 1904; J. Németh, Zur Einteilung der türkischen Mundarten Bulgariens, Sofia 1956, s. 1-74; Mecdut Mansuroğlu, “Das Altosmanische”, Ph.TF, I, 161-182; L. Bazin, “Le Turkmène”, a.e., I, 308-317; Ahmet Caferoğlu - G. Doerfer, “Das Aserbaidschanische”, a.e., I, 280-307; G. Doerfer, “Das Gagausische”, a.e., I, 260-271; a.mlf., “Die vier Wörter mit b->v, Null”, Hungaro-Turkcica: Studies in Honour of Julius Németh (ed. Gy. Káldy - Nagy), Budapest 1976, s. 135-147; a.mlf., “The Turkic Languages of Iran”, The Turkic Languages (ed. L. Johanson - É. À. Csató), London-New York 1998, s. 273-283; a.mlf., “İran’daki Türk Dilleri”, TDAY Belleten 1969 (1969), s. 1-11; a.mlf., “Das Chorasantürkische”, a.e. 1977 (1978), s. 127-205; a.mlf. - W. Hesche, Chorasantürkisch: Wörterlisten, Kurzgrammatiken, Indices, Wiesbaden 1993, s. 1-685; a.mlf.ler, Südoghusische Materialien aus Afghanistan und Iran, Wiesbaden 1989, s. 1-562; a.mlf.ler, Türkische Folklore-Texte aus Chorasan, Wiesbaden 1998, s. 252-359; a.mlf.ler - Jamshid Ravenyar, Oghusica aus Iran, Wiesbaden 1990, s. 1-146; L. A. Pokrovskaya, Grammatika

gagauzskogo yazıka, fonetika i morfologiya, Moskva 1964, s. 1-299; N. Z. Gadjiyeva, "Azerbaydjanskiy yazık", Yazıki Naradov SSSR-II: Tyurskie yazıkı, Moskva 1966, s. 66-90; Muharrem Ergin, Azeri Türkçesi, İstanbul 1971; Gagauzsko-Russko-Moldavskij slovar' (ed. N. A. Baskakov), Moskva 1973, s. 1-664; Szabolcs Fázsy, Das Bodschnurdi, ein Türkischer Dialekt in Chorasan Ostpersien, Zürich 1977, s. 1-427; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1992, s. 1-384; a.mlf., "Avşar", DİA, IV, 160-164; a.mlf., "Kaşkay", a.e., XXV, 20-22; Nuri Yüce, "Osmanlı Türkçesi", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1998, II, 1-21; a.mlf., "Türk Dili ve Lehçeleri", İA, XII/2, s. 494-516; Sultan Tulu, Horasan'dan Masallar ve Halk Hikâyeleri, Ankara 2005, s. 1-127; R. Rahmeti Arat, "Türk Şivelerinin Tasnifi", TM, X (1953), s. 59-138; P. Wittek, "Les Gagaouzes = Les gens de Kaykâûs", RO, XVII (1953), s. 12-24; J. Benzing, "Über die Verbformen im Türkmenischen", MSOS, XLII (1939), s. 1-56; Muhittin Çelik, "Kaşkay Türkleri", Yeni Türkiye, sy. 16, Ankara 1997, Türk dünyası özel sayısı, II, 1651-1662.

Nuri Yüce

OĞUZLAR

Türkiye, Âzerbaycan, İran, Irak ve Türkmenistan Türkleri'nin ataları olan Türk kavmi.

Oğuz adına ilk defa Göktürk kitâbelerinde rastlanmaktadır. Kelimenin kökeni hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan, ok kelimesiyle en eski Türkçe'de çokluk eki olan "z"den oluşan okuzdan (oklar) geldiği hakkındaki görüş en isabetli olanıdır. Göktürk kitâbelerine göre Oğuzlar (İslâm kaynaklarında Guz) dokuz boydan meydana gelmiş bir budundur. Bundan dolayı Tokuz (Dokuz) Oğuz diye de anılır (bk. DOKUZ OĞUZLAR). Bunlar Tula ırmağının kuzeye dönerken yaptığı kıvrımın kıyısında oturuyorlardı. Göktürk hânedanından Kutluġ Şad ve veziri Tonyukuk'un, devleti yeniden kurmaya çalıştıkları sırada eski Türk yurdundaki en güçlü budun Tokuz Oğuzlar'dı. Hükümdarları "kağan" unvanı ile anılıyordu. Ancak Göktürkler zamanla Oğuzlar'ı kendilerine tâbi kıldılar. Bilge Kağan devrinde (716-734) Oğuzlar doğrudan doğruya ona bağlıydılar. 744'te Göktürk Devleti yıkıldı ve yerini Uygur Devleti aldı. Bunun üzerine Uygur hükümdarı Köl (kül) Bilge Kağan, Tokuz Oğuzlar'ın başbuğu tayin edilen oğlu da Moyençor (Moyunçor) unvanıyla anılmaya başlandı. Moyençor 747'de babasının yerine geçti ve İl İtmiş Bilge Kağan unvanını aldı.

İl İtmiş Bilge Kağan'ın ilk yıllarında zaman zaman Tokuz Tatarlar'la birlikte isyan çıkaran, ancak kağanın dirayeti karşısında başarı gösteremeyen Tokuz Oğuzlar, daha sonra On Uygurlar'ın yanında yer alıp Uygur Devleti'nin dayandığı iki unsurdan biri haline geldi, hatta Uygurlar'ın 840'ta uğradığı felâketin ardından Doğu Türkistan'a yapılan göçe katıldı, orada da varlığını uzunca bir müddet sürdürdükten sonra adı duyulmaz oldu. Ancak Uygur tarihinde unutulmadılar. Tokuz Oğuzlar Câmiu't-tevârîh'te Uygurlar'ın yanında dokuz boyla birlikte anılmaktadır.

Göktürk kitâbelerinde Kül Tigin'in yuğ töreninde Batı Göktürk (Türgiş) kağanını temsil eden iki elçiden birinin adının Oğuz Bilge Tamgacı olduğu bildirilmektedir. Batı Göktürk elini oluşturan on boya "Onok" denildiği ve

Onoklar’ın Çin kaynaklarına göre her biri eşit sayıda boya sahip olmak üzere iki kola ayrıldığı bilinmektedir. Oğuz elinde de boylar eşit sayılarda iki kola ayrılmakta, bu kollardan biri Bozok, diğeri Üçok adını taşımaktaydı. Oğuz hükümdarlarının vekilleri “Kül (Köl) erkin” unvanını taşıyordu. Batı Göktürk ve Doğu Göktürk kağanlarının ise yabguları vardı. Yabgu derece itibariyle kağandan sonra gelen bir unvan olup “melik, kral” demektir. Seyhun boylarındaki Oğuz elinin hükümdarları da yabgu unvanına sahipti. Bundan dolayı Oğuz Yabguları’nın Batı Göktürk kağanlarının yabgu ailesine mensup oldukları söylenebilir. Batı Göktürkleri’nin konuştuğu Türkçe’nin Doğu Göktürkleri’ninkinden biraz farklı olduğu Çin kaynaklarında ifade edilir. Oğuzlar’ın Türkçe’si de Isık Göl çevresiyle Kâşgar bölgesinde yaşayan Karahanlılar’ın (başlıca boyları Yağma ve Karluklar) Türkçe’sinden farklıydı. Bu bilgilerden Oğuz elinin Batı Göktürkleri’ne mensup olduğu ve Batı Göktürk Kağanlığı’nın sona ermesi üzerine Batı Göktürkleri’ni Oğuzlar’ın temsil ettiği anlaşılmaktadır. Eskiden beri Kara İrtiş boylarında yaşayan Karluklar zayıf bir duruma düşmüş bulunan Batı Göktürk Kağanlığı’nın varlığına kolayca son verdiler (766). Oğuzlar bu olayın ardından muhtemelen Halife Mehdî-Billâh zamanında (775-785) Mâverâünnehir’e, Aşağı Seyhun boylarına geldiler. Bu bölgede daha önce Peçenekler’in yaşadığı ve Oğuzlar’ın onları buradan çıkarıp Yayık (Ural) ırmağının ötesine kadar sürdükleri tahmin edilmektedir.

190’da (806) Emevîler’in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr’ın torunu Râfi‘ b. Leys Mâverâünnehir’de bir isyan çıkardı. Tarihçi Ya‘kūbî, Toguz Guz diye andığı Dokuz Oğuzlar’ın Karluk ve Tibetliler’le birlikte Râfi‘e takviye kuvveti gönderdiklerini, Taberî de 205 (820-21) yılında Üşrûsene’ye bir akın yaptıklarını yazar. Abbâsî Halifesi Me’mûn’un 207’de (822-23) Üşrûsene’ye ordu gönderdiğinde bölgenin hâkimi Kâvus’un Oğuzlar’dan yardım istemesi bu tarihlerde Oğuzlar’ın Aşağı Seyhun boylarında bulunduklarını göstermektedir. Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir’in Mâverâünnehir’e akınlarını sürdüren Oğuzlar’a karşı gönderdiği ordunun büyük bir zafer kazandığı kaydedilmektedir. Ancak seferin ne zaman yapıldığı konusunda kesin bilgi yoktur. İbn Hurdâzbih’in verdiği 211-212 (826-827) yılları doğru değildir. Bu seferden sonra Oğuzlar üzerine bir daha sefer düzenlenmemiş, sadece Fârâb (Karaçuk) ve Savran gibi şehirleri korumak için bazı tedbirler alınmıştır.

Oğuzlar’ın Yurtları. Coğrafyacı İstahrî’ye göre Oğuzlar’ın yeni yurdu Hazar denizinden Seyhun boylarındaki Fârâb ve İsfîcâb’a kadar uzanıyordu. Hazar denizinin doğu kıyısındaki Siyahkûh (Karadağ) adlı gayri meskûn yarımada X. yüzyılın başlarında

bir Oğuz topluluğu tarafından iskân edilmiş, daha sonra bu yarımadaya Mangışlak adı verilmiştir. Müslümanlarla olan sınır güneybatıda Hârizm’de Cürcâniye’nin (Gürgenç) kuzeybatısındaki Cît (Sît) kasabasından başlıyor, Aral gölünün güneyindeki Baratekin de sınır kasabalarından sayılıyordu. Mâverâünnehir’de sınır Buhara’nın kuzeyindeki çölden başlayıp İsfîcâb bölgesine kadar gidiyordu. Seyhun’un sağ kıyısında Karaçuk dağlarının eteğinde Yesi’ye bir günlük mesafede bulunan Savran müslümanların Oğuzlar’a karşı sınır şehriydi. Seyhun ırmağı Savran’dan az ileride Oğuz ülkesine giriyordu. İstahrî, Oğuz ülkesinin kuzey sınırını İdil ırmağının meydana getirdiğini söylemekte, çağdaş Bizanslı müellif İmparator VII. Konstantinos Porphyrogenitus da İstahrî’yi teyit etmektedir. Ancak İbn Fadlân, 921 yılında Bulgar ülkesine giderken Cim (Emba) ırmağının ötesinde Oğuzlar’ı görmemiş, buna karşılık Yayık’ın batısında Peçenekler’le karşılaşmıştı. Aşağı Seyhun ile Aral’ın kuzeyindeki çöl bölgesine bazı coğrafyacılar “Oğuz çölü” (el-mefâzâtü’l-Guzziyye) adını verirler. Oğuzlar ise bu bölgeye Karakom demekteydiler. Oğuz ülkesinde bozkır Seyhun ırmağının ağzından doğuya doğru giderek Savran’a yaklaşmakta, daha sonra ırmağa paralel biçimde İsfîcâb’ın kuzeyine kadar giden Karaçuk sıradağları başlamaktaydı. Destanlarda ve tarihî eserlerde Oğuzlar’ın dağları olarak anılan Kazgurt ve Kazılık da Karaçuk sıradağlarında bulunmaktaydı. X. yüzyıl kaynaklarında Nehrüşşâş (Taşkent ırmağı) adıyla kaydedilen Seyhun ırmağı daha sonraları Âb-ı Benâket ve Âb-ı Hûcend gibi şehir isimleriyle anılmıştır. Oğuzlar’ın sadece Ögüz (ırmak) dedikleri bu akarsuya müslüman âlimler Seyhun, Amuderya’ya da Ceyhun adını vermişlerdir. X. yüzyılda Oğuz Devleti’nin başşehri Seyhun ağzının yakınlarındaki Yenikent’ti.

Oğuzlar’ın Yaşayış Tarzı. X. yüzyıl başlarında Oğuzlar’ın çoğu göçebeydi. Bahar gelince kuzeydeki Karakom’a ve kuzeybatıdaki yaylalara göç ediyorlar, kış yaklaşınca da Aşağı Seyhun boylarına dönüyorlardı. Yabgu unvanını taşıyan Oğuz hükümdarları kış mevsiminde Yenikent’te

oturuyorlardı. Oğuz ülkesindeki Cend ve Huvâre (Cuvâre) şehirleri de yabguların idaresindeydi. Bu üç şehirde müslümanlar da yaşıyordu. Kâşgarlı Mahmud Sapran (Sabran, Savran), Karaçuk (Fârâb), Suğnak, Karnak ve Sütkün'ü (Sütkent) Oğuz şehirleri arasında sayar. Oğuzlar'ın Kâşgarlı'nın bahsettiği devirden sonra yeni şehirler kurdukları görülmektedir. Bunlardan biri de Barçınlığkent'tir. Oğuz şehirleri Seyhun'un akış yönünde olmak üzere şöyle sıralanmıştır: Sütkün, Yesi (Türkistan), Karaçuk, Savran, Suğnak, Özkent, Barçınlığkent, Eşnas, Cend ve Yenikent. X. yüzyıldan itibaren Aşağı ve Orta Seyhun bölgelerinde iktisadî hayat gittikçe gelişti ve XI. yüzyılın başlarında ileri bir seviyeye ulaştı. Bunun tabii bir sonucu olarak bu bölgelerde şehir hayatı gelişme gösterdi ve yeni şehirler kuruldu. Oğuz şehirlerinde yapılan arkeolojik araştırmalarda yüksek bir maddî kültürün izlerine rastlanmaktadır. Bu dönemde Oğuzlar'dan büyük bir kitle yerleşik hayata geçti. Bu konuda en büyük etken şüphesiz onların İslâmiyet'i kabul etmeleri olmuştur. Oğuz şehirlerinin çoğunda Mâverâünnehir'in yerli unsurları da yaşıyordu. Yerleşik Oğuzlar genellikle göçebelerin siyasî faaliyetlerine ve göçlerine katılmayıp Moğol istilâsına kadar şehirlerde oturdular, istilâ sırasında İran'ın Horasan bölgesine kaçtılar, İran'ın istilâ edilmesi üzerine Anadolu'ya geldiler. Horasan'a bağlanan bu gelişin hâtırası Anadolu halkı tarafından zamanımıza kadar yaşatılmıştır.

Oğuzlar'da İktisadî Hayat. X. yüzyılın başlarında Oğuzlar'ın iktisadî faaliyetleri göçebe hayatının gereği olarak hayvan yetiştiriciliğine dayanıyordu. Bu sebeple servetlerini koyun at sürüleri, develer teşkil ediyordu. Oğuz subaşısı (ordu kumandanı) İl Doğan oğlu Etrek, 921 yılında Abbâsî elçilik heyetine verdiği şölende koyun eti ikram ettiği gibi kendi akrabaları ve halkı için de koyun kestirmişti. Oğuz destanları Oğuzlar'ın diğer Türk boyları gibi deve eti ve at eti yediklerini göstermektedir. At eti muhtemelen her zaman değil özel günlerde yenilmekteydi. Oğuzlar'ın müslüman olduktan sonra umumiyetle at eti yemekten vazgeçtikleri anlaşılmaktadır. Oğuzlar'la komşuları olan müslüman kavimler arasında canlı bir ticarî faaliyet mevcuttu. Oğuz ülkesinden geçen en önemli ticaret yolu Hârizm'den İdil havzasına giden yoldu. İbn Fadlân, Bulgar ülkesine giderken Oğuz yurdundan 5000 kişilik bir kervan içinde geçmişti. Oğuzlar, barış zamanlarında ticaret maksadıyla Hârizm'de Cürcâniye ve Barategin şehirlerine, Mâverâünnehir'de Savran'a gidiyorlardı. Oğuzlar'ın başlıca

ticaret malı koyundu. Mâverâünnehir ve Horasan halkı et ihtiyacını Oğuzlar ve Karluklar'dan satın aldığı koyunlarla karşılıyordu.

Dinî İnançları, Gelenek ve Görenekleri. X. yüzyıl başında Oğuzlar geleneksel dinî inanışlarına bağlı bulunuyordu. İslâm âleminde Türkler'in Allah fikrine sahip oldukları ve bunu Tanrı adıyla ifade ettikleri veya Uluğ / Bayat dedikleri biliniyordu. Fakat Oğuz din adamlarının Tanrı'nın sıfatları ile ilgili tasavvurları hakkında kesin bilgi yoktur. İbn Fadlân, Oğuz ülkesinde ne bir mâbed gördüğünden ne de bir din adamı ile görüştüğünden bahseder. Bununla birlikte Oğuzlar'ın bilge kişilerinin bulunduğu, tabiplik yapan, geleceğe ait keşiflerde bulunan, bir teşebbüsün uğurlu olup olmayacağına hükmeden, dinî törenlere başkanlık eden bu kişilere büyük saygı gösterdikleri bilinmekte, ancak onlara ne ad verildiği konusunda bilgi bulunmamaktadır. Oğuzlar ölülerini elbiseleri ve diğer şahsî eşyalarıyla birlikte gömüyor, gömme işi bittikten sonra atlarını keserek yiyorlardı. Bu âdet bütün Türk kavimlerinde görülen yuğ aşı veya ölü aşı geleneğiydi. Oğuzlar yakın akrabaları da olsa hastalanan kimselerin yanına yaklaşmazlardı. Oğuzlar'da "kalın" (başlık) verme geleneği yaygındı. Evlenecek gençler ok atar ve okun düştüğü yere çadır kurarlardı. Millî yemekleri diğer bazı Türk boylarında olduğu gibi tutmaçtı (sulu mantı). Oğuzlar'ın X. yüzyılda yüz şekillerinin diğer Türk kavimlerininkinden ne derecede farklı olduğu bilinmemektedir. Bu konuda en eski kaydın yer aldığı Câmiu't-tevârîh'te Oğuzlar'ın yüz şekillerinin önceleri diğer Türkler'inki gibi olduğu, Mâverâünnehir'e geldikten sonra buradaki hava ve suyun tesiriyle Tacikler'e benzemeye başladıkları belirtilir. Oğuzlar sakallarını kesiyor, bıyık bırakıyor ve bütün Türkler gibi saçlarını uzatıyorlardı. Yaşadıkları hayat tarzı ve çetin tabiat şartlarının etkisiyle oldukça sert mizaçlıydılar. Savaşçı olmak başlıca faziletlerden biriydi. Namuslu, dürüst ve konuk sever, büyüklerine son derece bağlı ve saygılıydılar. Konuştukları Türkçe Türk lehçelerinin en zarifi sayılıyordu (bk. OĞUZCA).

Oğuzlar'ın İslâmiyet'e Girişi. X. yüzyılın ilk çeyreğinde Sütkent'te İslâmiyet'i kabul etmiş kalabalık bir Türk topluluğunun yaşadığı kaydedilmektedir. Bu topluluğun Oğuzlar'dan oluştuğu konusunda şüphe yoktur. Yine aynı dönemde Fârâb-Kence ve Şâş (Taşkent) arasında Oğuz ve Karluklar'dan İslâmiyet'i kabul etmiş 1000 çadıra yakın bir topluluğun

yaşamakta olduğu bilinmektedir. Tarihçiler, 349 (960) yılında 200.000 çadırlık bir Türk topluluğunun müslüman olduğunu bildirirler. Bu Türk topluluğu Karahanlı hânedanının hâkim bulunduğu yerlerdeki Yağma, Karluk, Çiğil, Tohsı ve diğer Türk kavimlerinden oluşmaktaydı. Oğuzlar arasında da X. yüzyılın ikinci yarısında İslâmiyet'in epeyce

yayılmış olduğu anlaşılmaktadır. Son Sâmânî emîri İsmâil b. Nûh'un, Mâverâünnehir'i Karahanlılar'ın elinden geri almak için giriştiği faaliyetler sırasında Oğuz yabgusunun yanına giderek onunla ittifak yaptığı, dünürlük kurduğu ve yabgunun daha sonra müslüman olduğu kaydedilmektedir (392/1002). Orta Asya'da İslâmiyet'i ilk kabul eden Türk kavmi Balasagun ile Mirki arasında yaşayan Türkmenler olduğu için Mâverâünnehir müslümanları Oğuzlar'dan müslüman olan zümrelere Türkmen adını vermişlerdir. Bîrûnî'nin sözleri de bunu teyit etmektedir. Gerdîzî ve Beyhakī gibi Gazneli tarihçiler de Oğuzlar'ı "müslüman Türk" anlamında Türkmen adıyla anmışlar, buna karşılık Yakındoğu müellifleri onlardan Guz (Oğuz) diye söz etmişlerdir. Oğuzlar'ın kendilerine verilmiş olan Türkmen adını uzun bir süre benimsemedikleri, Türkmen'in XIII. yüzyıldan itibaren Oğuz'un yerini almaya başladığı bilinmektedir. Oğuzlar'ın ve genellikle Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmesinde müslümanlarla aralarındaki ticarî münasebetlerin önemli bir payı vardır. Ayrıca kendi şehirlerinde oturan müslüman komşularından İslâm dininin esaslarını öğrenmekteydiler. Şeyh ve dervişlerin irşad faaliyeti de bu konuda büyük rol oynamıştır.

Oğuz Yabgu Devleti. Başında "yabgu" unvanlı hükümdarların bulunduğu Oğuz Yabgu Devleti X. yüzyılın birinci yarısında bağımsız ve güçlü bir devletti. Câmiu't-tevârîh'te Oğuzlar'ın destanî tarihleri anlatılırken birçok yabgunun adı kaydedilmekte, bazılarının Kayı boyundan olduğu söylenmektedir. Fakat diğer kaynaklarda bu yabgulardan hiçbirinin adı geçmemektedir. Yabguların en yüksek iki görevlisi "kül erkin" ile subaşıdır. Kül erkin yabgunun vekili, subaşı ise ordunun kumandanıdır. Oğuz Yabgu Devleti'nde asalet unvanı olarak yinal ve tarhan unvanlarının da kullanıldığı görülmektedir. Yabguların mühürlerine ve fermanlarına "tugrag" (tuğra) denilmekteydi. Oğuzlar işlerini meclisler kurarak istişare yoluyla hallederlerdi. Oğuz subaşısı Etrek tarhan, yinal gibi Oğuz büyüklerini çağırarak Abbâsî elçilik heyetine karşı nasıl davranılacağını sormuştu. Yiğit ve savaşçı bir halk olan Oğuzlar'ın komşularıyla münasebetleri çok defa

dostça olmamıştır. Aşağı Seyhun boylarında yaşayan Peçenekler'e hücum ederek onları Yayık'ın (Ural) ötesine göçmek zorunda bırakan Oğuzlar, Yayık ve İdil (Volga) arasında yurt tutmuş olan Peçenekler'i burada da rahat bırakmamışlar, Hazarlar'la anlaşıp onları buradan da çıkarmışlardır (898-902). Peçenekler bunun üzerine İdil'i geçip Karadeniz'in kuzeyindeki bozkırlara gidip yerleşmişlerdir. Bizans İmparatoru VII. Konstantinos Porphyrogenitus'un verdiği bilgilere göre bir grup Peçenek kendi istekleriyle yurtlarında kalıp Oğuzlar'la birleşmiştir. Oğuz-Peçenek boyu bu birleşme sonucunda meydana gelmiştir. Oğuzlar'ın Hazarlar'la münasebetlerinin de X. yüzyılda pek dostça olmadığı anlaşılmaktadır. Oğuzlar buz tutmuş İdil'i sık sık geçerek Hazar ülkesine akınlar yapıyorlardı. Coğrafyacıların Oğuz ülkesinin sınırlarının İdil ırmağı olduğunu söylemesinin sebebi budur. Son zamanlarda Oğuzlar'ın Hazarlar'a tâbi oldukları ileri sürülmüştür. Ancak coğrafyacıların tanıklığı bu görüşü geçersiz kılmaktadır. Hazarlar'a dair ayrıntılı bilgi veren coğrafyacılar, Hazarlar'ın ne İdil'in doğusundaki topraklar üzerinde nüfuzları olduğundan ne de Oğuzlar'ı bağımlılık altında bulundurduklarından söz ederler. Buna karşılık Oğuzlar'ın Orta İdil boylarında yaşayan Bulgarlar'la münasebetleri dostça idi. İbn Fadlân'ın görüştüğü Oğuz subaşısı Etrek, Bulgar Kralı Almuş'un damadıydı. Oğuzlar, güney komşuları olan müslümanların ülkesine fırsat buldukça akınlar yapıyorlardı. Barış zamanlarında ticaret büyük bir canlılık gösteriyordu. Oğuzlar'ın doğu komşuları Karluklar'la da savaştıkları, hatta bu savaşlardan birinde Oğuz yabgusunun öldüğü kaydedilmektedir. Bu olay muhtemelen IX. yüzyılda veya daha önce vuku bulmuştur. Oğuzlar'ın kuzey komşuları Kimekler, Kimekler'in büyük kolu da Kıpçaklar'dı. Oğuzlar'la Kıpçaklar zaman zaman birbiriyle savaşıyordu. Kıpçaklar barış dönemlerinde çok soğuk kışlarda Oğuzlar'dan izin alarak güneye göç ederlerdi. X. yüzyılın sonlarında Kıpçaklar'ın nüfusu çoğalmış, dolayısıyla daha güçlü bir halk haline gelmişlerdir.

Oğuz Yabgu Devleti'nin Yıkılışı. X. yüzyılın birinci yarısında bağımsız ve güçlü bir devlet olan Oğuz Yabgu Devleti'nin yıkılışı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakta, ancak bazı görüşler ileri sürülmektedir. Bunlardan biri Oğuz Yabgu Devleti'nin iç çekişmeler yüzünden son bulduğudur. Oğuz ülkesinde eskiden beri iç çekişmeler olduğu ve bunun sonucunda bazı Oğuz topluluklarının ülkeden ayrılıp başka yerlere göç ettikleri bilinmektedir.

Selçuklular'ın tarih sahnesine çıkışları ve ilk başarılarını anlatan Meliknâme'ye göre Oğuz Yabgu Devleti'nin subaşısı olan ve muktedir bir kumandan olduğu için Temür Yalığ (demir yaylı) unvanını taşıyan Dukak ölünce yerine oğlu Selçuk (Salçuk) geçmiştir. Yabgunun karısının, ileride büyük bir tehlike teşkil edeceğini söyleyerek kocasını kendisini öldürmeye teşvik ettiğini duyan Selçuk kendisine tâbi olanlarla Cend şehrine gitmişti (375/985-86). Aynı yıl Oğuzlar'dan başka bir küme de bir Rus prensiyle birlikte İdil Bulgarları'nın üzerine yürümüştü. Bu olaylar, Oğuz ülkesinde iç çekişmeler veya savaşlar yüzünden parçalanma ve dağılmanın başlamış olduğunu göstermektedir. Sâmânî Devleti'ni diriltmek için mücadeleye atılan aynı hânedandan İsmâil b. Nûh'un 393'te (1003) yardım istemek için müttefiki Oğuzlar'a başvurduğu kaydedilmekte, bu Oğuzlar'ın Selçuklu Oğuzları olduğu anlaşılmaktadır. Bu da Oğuz Yabgu Devleti'nin 1003 yılından önce yıkılmış olduğunu göstermektedir. İkinci bir ihtimal, Oğuz Yabgu Devleti'nin Oğuzlar'ın kuzey komşuları Kıpçaklar tarafından yıkılmış olmasıdır. Gerçekten 1030 yıllarında Kıpçaklar'la bazı obalarının Oğuz ülkesinin ortasında, Aral gölünün kuzeyi ile kuzeybatısındaki toprakları yurt tutmuş oldukları görülür. Kıpçaklar'ın hemen aynı zamanlarda Aşağı Seyhun boylarındaki bazı yerleri de ellerine geçirdikleri bilinmektedir. Ancak Kıpçaklar'ın Oğuz ülkesinin birçok bölgesini yurt edinmeleri Oğuz Yabgu Devleti'nin yıkılmış ve Oğuz elinin parçalanmış olmasından ileri gelmiş olabilir. Bu sebeple Oğuz Yabgu Devleti'ne Kıpçaklar'ın son vermiş olması zayıf bir ihtimaldir.

Oğuz Göçleri. Oğuz göçleri daha devlet yıkılmadan önce, hatta devletin kuvvetli bulunduğu dönemde iç çekişmeler yüzünden başlamış, devlet yıkıldıktan sonra da önemli göçler olmuştur. a) Mangışlak. X. yüzyılın başlarında çıkan bir çekişme sonucunda bir grup Oğuz, Hazar denizinin doğu kıyısındaki gayri meskûn Siyahkûh yarımadasına göç ederek burayı yurt edinmişti. XI. yüzyılda Mankışlak, Moğol istilâsından sonra Mangışlak diye anılan bu bölgeyi Kâşgarlı Mahmud Oğuz ülkesinden bir yer olarak tarif eder. Mangışlak Oğuzları'nın X. yüzyılda bir devletleri olduğu, Alparslan devrinde bu devletin başında Kafşut isimli bir beyin bulunduğu bilinmektedir. Mangışlak'taki Oğuz Yabgu Devleti'nin başındaki bey XI. yüzyılın sonlarında melik unvanı ile anılmıştır. İbnü'l-Esîr'e göre Hârizmşah Atsız b. Muhammed, 1128'den önce Mangışlak'ı yakıp yıkarak buradaki Oğuz Yabgu Devleti'ne son vermiştir.

b) Uzlar. XI. yüzyılın ortalarında Karadeniz'in kuzeyindeki topraklara bir Oğuz

grubu gelmiş, Ruslar bu Oğuzlar'ı "Tork" (Türk) adıyla anmıştır. Ruslar'ın yine Türk kavimlerinden olan Peçenek ve Kıpçaklar'a Tork demeyip bu adı sadece Oğuzlar'a vermeleri dikkat çekmektedir. Bu Oğuzlar'ın Kıpçaklar'ın hücumuna uğrayarak İdil'i geçip Karadeniz'in kuzeyine göç etmek zorunda kaldıkları anlaşılmaktadır. Kıpçaklar da aynı yıl (1054) veya ertesi yıl Oğuzlar'ın arkasından Karadeniz'in kuzeyindeki topraklara gitmişlerdir. Rus kaynaklarına göre Torklar 1055 yılında batıdaki Özi (Dinyepr) ırmağına ulaşmışlar, fakat beş yıl sonra Rus prensleriyle giriştikleri savaşı kaybederek Aşağı Tuna'ya doğru göç etmişler ve Aşağı Tuna boyları ile onun kuzeyindeki yörelere gelmişlerdir. Bizanslılar onları Uz (Uguz) diyerek kavim adlarıyla anmışlardır. Uzlar burada daha fazla kalmamışlar, 1065'te Tuna'yı geçip Balkanlar'da geniş bir alanda akına çıkmışlardır. Fakat büyük bir kısmı bu akın sırasında eski düşmanları Peçenekler'in hücumları, şiddetli soğuklar, salgın hastalıklar ve bilhassa açlık sebebiyle telef olmuştur. Bu felâket yüzünden esasen nüfusları fazla olmayan Uzlar siyasî bir güç olmaktan çıkmışlar, hatta varlıklarını bile koruyamamışlardır. Bazı oymaklar Bizans'a sığınmışlar, diğerleri ise kuzeye gidip Rus prenslerinin hizmetine girmişlerdir. Bizanslılar, kendilerine sığınmış olan Uz oymaklarına Balkanlar'ın bazı yörelerinde ve bilhassa Makedonya'da yurt vermişler, bu Uzlar, Malazgirt Savaşı'nda Bizans ordusunun sağ kolunda yer almışlardır. Savaş sırasında Bizans ordusundaki Uzlar'ın büyük bir kısmı Peçenekler ile birlikte Selçuklular'ın tarafına geçmiştir.

c) Selçuklular. Oğuzlar'ın Kınık boyuna mensup olan Selçuklu hanedanının atası Subaşı Selçuk, Cend'de müslüman olmuş ve orada ölmüş, en büyük oğlu İsrâil babasının sağlığında Arslan Yabgu unvanını alarak kendisini Oğuzlar'ın hükümdarı ilân etmişti. Arslan Yabgu'nun 1020 yılında buyruğundaki kalabalık bir Oğuz kitlesiyle Buhara Hükümdarı Karahanlı Ali Tegin'in müttefiki olarak Buhara'nın kuzeyindeki Nûr yöresinde yaşadığı görülmektedir. Arslan Yabgu, Gazneli Mahmud tarafından hile ile yakalanıp Hindistan'da bir kalede hapsedildi. Bu olayın ardından Arslan Yabgu'nun emrinde bulunan 4000 çadırlık Oğuz kitlesinin beyleri

Selçuklular'dan zulüm gördüklerini, artık onların hizmetinde kalmayacaklarını söyleyerek Gazneli Mahmud'dan kendilerine Horasan'da otlaklar vermesini istediler. Sultan Mahmud da alacağı vergileri düşünerek Oğuzlar'ın bu isteklerini yerine getirdi. Bu Oğuz topluluğunun başında bulunan Göktaş, Buka, Yağmur ve Kızıl adlı beyler bir süre sonra Horasan'da yağma akınlarına başladılar. Bu durum Gazneli Mahmud'u kızdırdı ve hepsini ülke dışına çıkardı. Ancak daha sonra oğlu Sultan Mesud başlarına Gazneli bir emîr koyarak onları hizmetine aldı. Selçuklular'ın daha sonra Gazneli İmparatorluğu'nun en değerli eyaleti olan Horasan'ı ellerine geçirip Büyük Selçuklu Devleti'ni kurdukları (Mayıs 1040) haberinin duyulması üzerine Seyhun boylarından, Balhan dağlarından, muhtemelen Mangışlak'tan bölgeye göçler başladı. Selçuklu Devleti göçüp gelen Oğuz topluluklarından hepsini bir anda hizmetine alamadığı için bazı topluluklar İran ve Suriye'de kendi başlarına fetihlere giriştiler. Filistin, Suriye'nin bir kısmı, İran'ın bazı bölgeleri bu şekilde Oğuzlar'ın eline geçti. Bu dönemde bazı Oğuz beyleri emirlerindeki 800-1000 kişilik birliklerle Türk asıllı olmayan küçük hânedanların hizmetine girdiler. Malazgirt zaferiyle (1071) Oğuzlar'a Anadolu'nun yolu açıldı. Bu kanaldan sadece göçebe topluluklar değil yarı göçebe topluluklar, yerleşik zümreler, âlimler, şeyhler, dervişler, tâcirler, zanaatkârlar da Anadolu'ya geldiler. İki asır boyunca süren bu göçler neticesinde Anadolu gerçek bir Türkistan oldu. Öte yandan Orta Asya'dan yapılan göçler sırasında bazı gruplar Anadolu'ya gitmeyerek İran veya Arran'da kalmış, bu göçlerin sonunda İran'ın Fars, Hûzistan gibi bölgelerinde bazı beylikler ortaya çıkmıştır. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Arrân'da "karıncalardan çok" Oğuz Türkü'nün toplandığı kaydedilmektedir. Göçlerin yapılmasında Kıpçak ve Kanglı sıkıştırmaları, Karahıtaylar'ın baskıları ve Moğol istilâlarının da önemli etkileri olmuştur.

d) Dede Korkut Destanlarındaki Oğuzlar. Dede Korkut destanlarında tasvir edilen Oğuz boyunun Doğu Anadolu'da yaşadığı sonucu çıkmaktaysa da bu doğru değildir. Hiçbir devirde Doğu Anadolu'da bir Oğuz boyu oturmamıştır. Destanlarda anlatılan Oğuzlar'ın XI. yüzyılın ikinci yarısı ile XII. yüzyılın birinci yarısında Aşağı Seyhun boylarında, Karaçuk dağları kesiminde yaşadığı tahmin edilmektedir. Bu Oğuzlar'ın müslüman oldukları konusunda en ufak bir şüphe bulunmamaktadır. Destanlardan anlaşıldığına göre bu Oğuz boyunun başlıca düşmanı Kıpçaklar'dır. Destanlarda anlatılan

Oğuzlar'ın âkıbeti konusunda bilgi yoktur.

e) Sultan Sencer'i Esir Alan Oğuzlar. Kaynaklarda Sultan Sencer'i esir alan Oğuz boyundan bahsedilmektedir. 1130 yıllarında Mâverâünnehir'de yaşayan Karahanlılar'a bağlı bulunan bu Oğuzlar muhtemelen Kanglılar'ın sıkıştırmaları sonucu Seyhun boylarından Buhara yörelerine inmişlerdir. Bu Oğuzlar da Üçok ve Bozok diye iki kola ayrılmaktaydı. Üçoklar'ın başında Dâd Bey unvanlı Hızır oğlu İshak oğlu Tûti (Dudu), Bozoklar'ın başında Abdülhamid oğlu Korkut Bey vardı. Oğuzlar'ın Karahanlılar'la münasebetleri iyi, Karluklar'la problemli idi. Nitekim Karluklar, onları Karahıtaylar'ın yardımıyla Belh'in güneyindeki Tohâristan'a göç etmeye mecbur bıraktılar. Sultan Sencer de Karahanlı hükümdarları gibi bu Oğuzlar'ı askerî hizmete almayıp onlara görevi sadece vergi vermek olan "raiyyet" muamelesi yaptı. 547'de (1152) Sultan Sencer'in Belh valisi Emîr İmâdüddin Kamaç ile Gur hükümdarı arasında yapılan savaşta Kamaç'ın ordusunda yer alan bir kısım Oğuzlar'ın Gurlular'ın tarafına geçmesi üzerine Kamaç yenilmiş ve Belh'in Gurlular'ın eline düşmesi tehlikesiyle karşılaşılmıştı. Bu sırada Sultan Sencer yetişerek Gurlular'ı yenilgiye uğratmıştı. Bu savaşta Oğuzlar, Halaç ve diğer Türkler'le birlikte Sultan Sencer'in tarafına geçerek zaferin kazanılmasında önemli bir rol oynadılar. Buna rağmen Kamaç, Oğuzlar'dan kendi idarî bölgesinden uzaklaşmalarını istedi. Teklifi kabul edilmeyince 10.000 kişilik bir kuvvetle üzerlerine yürüdü. Oğuzlar da Kamaç'ı yenip Belh yörelerini yağmaladılar. Bu haber Merv'e ulaşınca Sultan Sencer kalabalık bir orduyla hareket etti. Oğuzlar dar bir geçitte yaptıkları tek bir hücumla Sultan Sencer'in ordusunu bozguna uğratıp sultanı esir aldılar (Muharrem 548 / Nisan 1153). Sultanı tahta oturtup kendi hükümdarları saymalarına ve hutbeyi onun adına okutmalarına

rağmen hiçbir sözünü dinlemediler. Horasan'ın doğrudan doğruya Oğuzlar'ın idaresi altına girdiği bu dönemde karşılarında hiçbir kuvvet duramıyordu. 1161'de Mâzenderan emîrine, ertesi yıl Gurlu hükümdarına karşı parlak zaferler kazanan Horasan Oğuzları güçlü bir beyleri olmadığı için devlet kuramadılar. 1165'ten sonra yavaş yavaş etkinliklerini yitirmeye başladılar ve 1174-1181 yılları arasında tamamen dağıldılar. Dağılmanın ardından önemli bir kısmı Kirman'a, diğerleri Fars'a, Salgurlular'ın yanına ve Anadolu'ya göç etti.

f) Oğuzlar Kirman'da. 575 (1179) yılında Horasan Oğuzları'ndan 5000 atlı Selçuklu Hükümdarı Çağrı Bey'in oğullarından Kavurd hânedanının hüküm sürdüğü Kirman'a ayak bastı. Başlarında Kayser, Samsam ve Bulak beyler vardı. Kirman hükümdarı bu Oğuzlar'ın kendilerine itaat etmeyeceği endişesiyle Fars hâkimi Salgurlu Tekele'den yardım istedi. Fars-Kirman kuvvetlerini ağır bir bozguna uğratan Oğuzlar ertesi yıl Selçuklu Turan Şah'tan kendi hükümdarları olmasını istediler. Oğuzlar'ın bu isteklerini kabul eden Turan Şah dirayetli bir hükümdar olmadığından onları sevindirecek ve kendisine bağlayacak bir harekette bulunamadı; yerlilerden oluşan devlet ricâli de ona yardım etmedi. Bundan dolayı Oğuzlar kırgın ve kızgın olarak Kirman'dan ayrılıp güneydoğu taraflarına gittiler. Burada bir süre yağmacılıkla geçindikten sonra toprağı ekmeye, ticareti canlandırmaya çalıştılar. 581'de (1185) seksen atlı ile Kirman'a ayak basan Melik Dînâr, Oğuzlar'ın başına geçti ve hemen bazı yerleri idaresi altına aldı. Bu durum karşısında Kirman hükümdarı Irak Selçukluları'ndan yardım istemek üzere Irâk-ı Acem'e gitti ve oradan bir daha dönemedi. Böylece Kirman Selçukluları Devleti sona erip yerine Kirman Oğuz Devleti kuruldu (583/1187). Kirman XIII. yüzyılda Salgurlular'ın hâkimiyetine geçince Oğuzlar'ın bir kısmı Sîstan'a gitti (609/1213). Ancak reisleri Acem Şah orada tutunamayıp Hârizmşah Muhammed b. Tekiş'in hizmetine girdi. Hârizmşah ona Vahş ile Bamyan arasındaki yöreyi verdi. Cengiz Han ile Celâleddin Hârizmşah arasında yapılan Sind ırmağı kıyısındaki savaşta Moğollar'a esir düşen Acemşah kısa bir süre sonra öldürüldü (Aralık 1221).

g) Salgurlular ve Avşarlılar (Fars ve Hûzistan). 1135 yıllarında Salgurlular (Salurlar) Fars'ta, Avşarlılar (Afşar) Hûzistan'da yaşamaktaydı. Bunların bölgeye bu tarihten kısa bir süre önce Seyhun boylarından kopan bir Oğuz dalgası içinde geldikleri anlaşılmaktadır (bk. AVŞARLILAR; SALGURLULAR).

h) Yıvalar. Hemedan'ın batısındaki toprakları yurt tutan Yıvalar'ın Seyhun boylarından Batı İran'a Avşar ve Salgurlular'la birlikte 1030 yıllarında geldiği tahmin edilmektedir. 1127'de Musul valiliğine tayin edilen İmâdüddin Zengî, Yıvalar'ın Arslan oğlu Yaruk'un idaresindeki koluna Halep çevresinde yurt vermiş ve onları Haçlılar'la savaşmaya teşvik ederek zaptedecekleri toprakların kendilerine ait olacağını vaad etmişti. Yaruk ve

oğulları Haçlılar'la yapılan savaşlarda yararlıklar göstererek büyük bir şöhret kazandılar. Yaruklular varlıklarını XIII. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürdürdüler. XII. yüzyılın ikinci yarısının ilk yıllarında Yıvalar'ın ana kolunun başında Perçem adlı bir bey bulunmaktaydı. Atabeg İldeniz'e karşı Abbâsî halifesine tâbi olan Perçem'in oğulları da bu bağlılığı sadakatle sürdürdüler. Perçem'in torunuyla ondan sonra gelenler melik unvanı ile anıldılar. Hemedan'ın kuzeyindeki Bahar Kalesi'nde oturan son Yıva beyi Süleyman Şah bilgili bir hükümdardı; Farsça biliyor, bu dilde şiir söylüyordu. İlm-i nücûma vukufuyla tanınmıştı. Süleyman Şah, 1258 yılında Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali sırasında birçok akrabası ile birlikte öldürüldü. XIII. yüzyılın birinci yarısının ortalarında Urmiye yöresinde kalabalık sayıda Yıva'nın yaşadığı bilinmektedir. Çağdaş bir kaynakta 10.000 atlı çıkardıkları söylenen Yıvalar'ın Moğol istilâsı sırasında Anadolu'ya gittikleri anlaşılmaktadır.

Oymak Teşkilâtı. Oğuz eli, Karakoyunlu eli, Akkoyunlu eli örneklerinde görüldüğü gibi boylardan oluşan etnik ve siyasî topluluklara "el" (il) denir. Kelime zamanla "halk" ve "ülke" anlamlarını kazanmıştır. Oğuz elini meydana getiren birimlerden her birine boy adı verilir. Kâşgarlı Mahmud bu kelimenin Oğuzca olduğunu belirtir. Boyun başında bulunan soyluya "boy beyi" denilmektedir. Boylar da obalara (oymak) ayrılır. Kâşgarlı obanın da Oğuzca olduğunu söyler. Obalardan sonra aileler gelir. Ancak Oğuzlar'ın aileyi hangi kelimeyle karşıladıkları bilinmemektedir. Böylece aileler obaları, obalar boyları, boylar da Oğuz elini oluşturur. Yurt elin, boyun, obanın ve ailenin oturduğu yerdir. Oğuz elinde oymak birliği boydur. Oğuz boylarının Arap ve diğer bazı kavimlerde görüldüğü gibi tek başına yaşadıkları nâdiren görülür. Oğuzlar daima el halinde, yani beş altı oymak bir arada yaşamayı tercih ederler. Bu husus başarılarında önemli bir etken olmuştur. Oğuzlar'ın XI. yüzyılda yirmi dört boydan meydana geldiğini söyleyen Kâşgarlı Mahmud bu boylardan yirmi ikisinin adını bir liste halinde vermiş, Oğuzlar'dan sayılmadığını söylediği iki boyu listesine almadığı gibi adlarını da bildirmemiştir. Selçuklu fetihlerinden söz eden bir Ermeni tarihçisi de bu fâtih kavmin yirmi dört boydan oluştuğunu belirtir. Oğuz boylarına ait tam liste XIV. yüzyılın başlarında yazılmış olan Reşîdüddin'in Câmiu't-tevârîh'inde bulunmaktadır, diğer eserlerde yer alan listeler doğrudan veya dolaylı olarak Câmiu't-tevârîh'e dayanır. Kâşgarlı'nın "sayısı az ve damgaları belli değil" dediği Çarukluğ boyunun

adı Câmiu't-tevârîh'teki listede de yoktur. Bu listede Kâşgarlı'dan farklı olarak Yaparlı, Kızık ve Karkın adları geçmektedir. Bunlardan Kızık ve Karkın, Kâşgarlı'nın Halaç diyerek listesine almadığı boylar olmalıdır. Yaparlı da muhtemelen Çarukluğ'un yerini tutmaktadır. Reşîdüddin'in listesi bu bakımdan da gerçeği aksettirmektedir. Çünkü her iki boyla (Karkın ve Kızıklar) ilgili oymak ve yer adları Türkiye'de görülmektedir. Oğuz eli, Reşîdüddin'de Dede Korkut destanlarındaki gibi yirmi dört boyla Bozok ve Üçok adlı iki kola ayrılmıştır. Moğol istilâsı sonucunda Anadolu'ya gelen kalabalık Oğuz kitlesi de aynı adları taşıyordu. Bu kümeden Bozoklar XV. yüzyılın başlarında Yozgat bölgesiyle komşu yörelerde yerleştikleri için Bozok şeklindeki kol adları ile anılmışlardır. Bozok yer adı olarak 1933 yılına kadar varlığını korumuştur. Bu kümedeki Üçoklar'ın çoğu Çukurova'ya yerleşmiştir. Reşîdüddin'deki destanî tarihte Oğuz yabgularının Kayı, Yazır, Avşar (Afşar) ve Eymür (Eymir) boylarından çıktığı görülmektedir. Bunlardan sadece Eymür boyu Üçoklar'a mensuptur. İslâmiyet'in kabulünden sonra kurulan bazı hânedanların bağlı olduğu boylar şunlardır: Selçuklular Kınık, Artuklular Döğer, Salgurlular Salur, Şumle oğulları Avşar, Perçemoğulları Yıva, Kara Belli (?) oğulları Salur, Karamanoğulları Avşar (?), Osmanlılar Kayı, Kadı Burhâneddin Salur, Ramazanoğulları Yüreğir, Dulkadırlılar Bayat (?), Akkoyunlular Bayındır, Nâdir Şahlar Avşar. Oğuzlar'ın yirmi dört boyu da Anadolu'ya gelmiştir. Salgurlu, Bayındırlı ve Osmanlı hânedanları mensup bulundukları boyların damgalarını aile arması olarak kullanmışlardır.

Oğuz Destanları. Oğuz Han (Kağan) Destanı. Bu destanın biri Uygurca, diğeri Farsça olmak üzere iki metni bulunmaktadır. Her iki metin de İlhanlı sarayı çevresinde

ve hemen aynı zaman dilimi içinde yazılmıştır. Uygurca Oğuz Kağan destanı manzum olup başı ve sonu eksiktir. Bu destanda Oğuz Kağan cihan fethine girişir, batıda Urum Kağan ile kardeşi Uruz (Urus) Bey'i yenerek ülkelerini alır, doğuda Çürçet kağanını yener, eline çok ganimet geçirir; Hindistan'a, Tangut'a ve Suriye'ye başarılı seferlerde bulunduktan sonra yurduna döner. Bu cihangirlik seferinde Oğuz Kağan'a gök tüylü, gök yeleli bir erkek bozkurt kılavuzluk eder. Uygurlar'ın hükümdarı olan Oğuz Kağan hizmetleri görülen beylerine Kıpçak, Kangaluğ (Kanglı), Karluk, Kalaç gibi adlar verir. Yurduna döndüğünde nâzırı Uluğ Türük rüyasında doğu

taraflarında bir altın yay, batı taraflarında da üç gümüş ok görür; rüyasını kağana anlatır. Oğuz Kağan da üç büyük oğlunu (Kün, Ay, Yıldız) doğuya, üç küçük oğlunu (Gök, Dağ, Deniz) batıya gönderir. Üç büyük kardeş çok av avladıktan sonra bir altın yay, üç küçük kardeş de yine çok av elde ettikten sonra üç gümüş ok bulurlar. Oğuz Kağan kendisine getirilen altın yayı üçe bölmüş ve, "Ey oğullarım! Yay sizlerin olsun, yay gibi okları göğe atın"; üç gümüş oku getiren oğullarına da, "Sizler de ok gibi olun" demiştir. Bundan sonra Oğuz Kağan büyük bir şölen vermiş, bu şölende sağ yanına üç büyük oğlu (Bozoklar), sol yanına da üç küçük oğlu (Üçoklar) oturmuş, kırk gün yenilmiş, içilmiş ve sonra Oğuz Kağan'ın yurdunu oğullarına verdiğine dair konuşması dinlenilmiştir.

Farsça mensur Oğuz Kağan destanı ana hatlarıyla Uygurca destanın aynıdır. Her iki destanda da Oğuz Han'ın dayandığı el Uygur elidir. Bu destanda da Oğuz Han faydalı işler gören beylerine Kıpçak, Karluk, Kanglı, Kalaç gibi adlar verir. Uygurca destanda Oğuz Kağan'a bozkurt kılavuzluk ederken Farsça Oğuznâme'de Poştı Koca, bilgi ve tecrübesiyle İlhan'ın seferlerinde çıkan nice güçlükleri çözüme kavuşturur. Farsça Oğuznâme'nin Uygurca destanın İslâmî bir gözle ele alınmış ve genişletilmiş şekli olduğu söylenebilir. Reşit Rahmeti Arat Oğuz Kağan Destanı'nı W. Bang ile birlikte neşrettiği gibi Türkçe'ye de çevirmiştir (İstanbul 1936, 1988).

Dede Korkut Destanları. Oğuz elinin kendi içinde çıkan savaş veya savaşlar, gayri müslim Kıpçaklar'a karşı giriştikleri mücadeleler ve kendisine mensup bazı beylerin maceralarıyla ilgili hâtıralar destanlaştıktan sonra XIV. yüzyılın başlarında manzum olarak yazıya geçirilmiş, Oğuznâme adını taşıyan bu metin zamanla kaybolmuştur. Ozanların kopuz eşliğinde söyleyegeldikleri bu destanlar XVI. yüzyılın ikinci yarısında Erzurum-Bayburt yöresinde bir ozanın ağzından yeniden yazılmıştır. Dede Korkut destanları özellikle XV ve XVI. yüzyıllarda Türkler arasında çok sevilmiş, Fâtih Sultan Mehmed'in torunlarından birine Oğuz Han, diğerine de Korkut adı verilmiştir. II. Bayezid devrinde (1481-1512) kaleme alınan Hacı Bektaş Vilayetnâme'sinde Dede Korkut destanlarının kahramanları olan Korkut Ata, Bayındır Han, Salur Kazan Bey'den söz edilmesi, Halvetî-Gülşenî tarikatının pîri İbrâhim Gülşenî'nin soyunu Oğuz Ata'ya dayandırması ve burada zikredilmeyen diğer örnekler Dede Korkut destanlarının XIV-XVII. yüzyıllarda Türkiye Türkleri'ne ataları olan

Oğuzlar'ı sevdirdiğini gösterir. Bu yüzyıllarda Türk halkı dinlediği destanların tesiriyle Oğuzlar'ı son derece yiğit ve bahadır, mizacı sert, hile bilmez, yalan söylemez, dürüst ve saf insanlar olarak tanımıştır.

OĞUZ BOYLARI

Bozoklar Üçoklar

01. Kayı 01. Bayındır

02. Bayat 02. Beçene

03. Alkaevli 03. Çavuldur

04. Karaevli 04. Çepni

05. Yazır 05. Salgur (Salur)

06. Dodurga 06. Eymür

07. Döğer 07. Alayuntlu

08. Yaparlı 08. Üregir

09. Avşar 09. İgdir

10. Beydili 10. Büğdüz

11. Kızık 11. Yıva

12. Karkın 12. Kınık

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I-III, bk. Dizin; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I-IV, bk. Dizin; Orhun Âbideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1989, s. 30, 75, 159; Belâzürî, Futûḥ (Rıdvân), s. 420; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 31, 37; İbn Fadlân, Riḥle (nşr. A. Zeki Velidî Togan), Leipzig 1939, s. 10-17; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 9, 217-218, 290, 303; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), I, 212; Constantine VII Porphyrogenitus, De Adminisrando imperio (trc. R. J. H. Jenkins), Washington 1967, s. 167-171; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, II, 389, 419, 481, 511, 516, 523; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sutûde), s. 14, 85, 143, 144, 194; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 274, 275; Fahreddin Mübârek Şah, Târîḫ (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 43; Reşîdüddin, Câmiu't-tevârîh, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1653, vr. 375b-391a; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Terâkime (nşr. A. N. Kononov), Moskva-Leningrad 1958; a.mlf., Şecere-i Türk (nşr. L. Baron Desmaisons), Petersburg 1874; V. L. P. Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, Helsingfors 1896, s. 114; V. V. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion, London 1928, s. 100, 152, 177, 178, 212, 220, 256-257, 269, 270, 327, 329, 331, 335, 339; a.mlf., "Ghūzz", EI (İng.), III, 178 vd.; Hüseyin Namık Orkun, Oğuzlar'a Dair, Ankara 1935, metin, s. 96-207; Akdes Nimet Kurat, Peçenek Tarihi, İstanbul 1937, tür.yer.; a.mlf., IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, tür.yer.; E. Chavannes, Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux, Paris 1941, s. 30, 60, 270-271; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1992; a.mlf., "X. Yüzyılda Oğuzlar", DTCFD, XVI/3-4 (1958), s. 131-162; a.mlf., "Oğuzlara Ait Destani Mahiyette Eserler", a.e., XVII/3-4 (1960), s. 359-455; a.mlf., "Oğuzlar", İA, IX, 378-387; A. Gallotta, "Oğuz Efsanesi ve Osmanlı Devleti'nin Kökenleri: Bir İnceleme", Osmanlı Beyliği 1300-1389 (trc. Gül Çağalı Güven v.dğr.), İstanbul 1997, s. 41-61; S. G. Agacanov, Oğuzlar (trc. Ekber Necef - Ahmed Annaberdiyev), İstanbul 2002; Mehmet Fuat Köprülü, "Oğuz Etnolojisine Dair Tarihî Notlar", TM, I (1925), s. 183-209; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Mes'eleleri", TTK Belleten, VIII/28 (1943), s. 120-303; Mehmet Altay Köymen, "Büyük Selçuklular İmparatorluğunda Oğuz İsyanı (1153)", DTCFD, V/2 (1947), s. 159-173; a.mlf., "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihinde Oğuz İstilası", a.e., V/5 (1947), s. 563-620; Tahsin Banguoğlu, "Oğuzlar ve Oğuzeli Üzerine", TDAY Belleten (1959), s. 1-26; P. B. Golden, "Ğozz", EIr., XI, 184-185; C. Edmund Bosworth, "Ğozz", a.e., XI, 185-187.

Faruk Sümer

OHRİ

Makedonya Cumhuriyeti'nde eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Adı Makedonca'da ve bütün Slav dillerinde Ohrid, Arnavutça'da Ohër, Osmanlı dönemi ve günümüz Türkçe'sinde Ohri olan şehir Üsküp'ün 175 km. güneybatısında Ohri gölünün kuzeydoğu kıyısında, bu göle doğru çıkıntı şeklinde sokulan bir burnun yamaçları üzerinde deniz seviyesinden 792 m. yükseklikte kurulmuştur. Roma İmparatorluğu zamanında Balkanlar'ı katederek bir ucu İstanbul'a kadar inen meşhur Via Egnatia yolu üzerindedir. Antik dönemlerdeki, bugünkü Ohri'nin 25 km. güneydoğusunda harabeleri bulunan Lychnidus (Lignido, Lihnid) adlı yerleşim yerinin devamı olarak ortaya çıktığı ve buranın İliriyalılar yahut Desaretler'ce iskân edildiği ileri sürülür. Milâttan önce VI. yüzyıldan itibaren adı geçen bu kasaba milâttan önce 349'da gölün kıyılarını ve çevresindeki yerleri alan Makedonya Kralı II. Phillipp tarafından ele geçirildi. Milâttan önce 169'da Roma İmparatorluğu sınırları içerisine dahil edildi. 514 yılında büyük bir depremle sarsıldı ve hasara uğradı. Ardından terkedilerek şimdiki şehrin bulunduğu yerde yeni bir iskân birimi oluştu.

Slavlar arasında bu yerleşim birimi için Ohrid adı ilk defa 879'da ortaya çıktı. VI. yüzyılın başlarından itibaren Balkanlar'a yönelik Slav göçleri sonucunda burada yoğun bir Slav iskânı gerçekleşti. Ohri'ye gelen Kiril ve Metodi'nin öğrencileri Aziz Kliment (Sveti Kliment Ohridski) ve Aziz Naum'un (Sveti Naum) gayretleriyle kasabadaki Slavlar Ortodoksluğu benimsedi. Aziz Kliment 916'da Ohri Edebiyat Okulu'nu kurdu. Bölgedeki dinî hayatın merkezini oluşturan Ohri 1000 yıllarında başpiskoposluk haline geldi; Slav Hıristiyanlığı'nın merkezi görevini ifa edip bu konumunu yüzyıllar boyunca korudu. 976-1018 yılları arasında Batı Bulgar İmparatorluğu'nun başşehri oldu. Bizans İmparatoru II. Basileios döneminde Bulgar ordusunun yenilgiye uğratıldığı Belasica savaşından (1014) sonra 1018'de Bizanslılar'ın idaresi altına girdi. 1334'te Sırp Kralı Stephan Duşan tarafından ele geçirildi.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında Balkanlar'da fetih faaliyetini yoğunlaştıran

Osmanlılar, Ohri'yi de tehdit etmeye başladı. Ancak şehrin hangi tarihte alındığı konusunda kesin bilgi yoktur. Muhtemelen Manastır ve Pirlepe'ye, oradan Arnavutluk'a uzanan akınlar sırasında 787'de (1385) Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Bazı Slav kaynaklarında, Sırp yönetiminin sonlarına doğru Pirlepe merkezli Kraljević Marko Prensliği'nin bir parçası olan Ohri'nin Kraljević Marko'nun 797'deki (1395) Rovin savaşında ölümünün ardından aynı yıl Osmanlı idaresine alındığı belirtilir (Kirovski v.dğr., II, 8). Bu durum, Kraljević Marko'nun I. Murad ve I. Bayezid'e vasal olması ve bu bölgedeki bazı yerlerin ona bırakılmış bulunmasından kaynaklanmıştır. Burayı vasalların idaresine veren Osmanlılar 1395'te onun ölümü üzerine idareyi doğrudan üstlenmiş olmalıdır.

Osmanlı idaresine girdikten sonra Ohri bir sancak merkezi haline getirildi. Buradaki hıristiyan halk şehrin idaresine anlaşma ile el konulduğu için yerinde bırakıldı ve sur içindeki yerleşim yerlerini korudu. Bunlara ait kiliselerdeki ikona süslemeleri vb. sanat eserlerinin restore edilmesi de Osmanlı devrinde gerçekleşti. Fethin ilk dönemlerinde buraya yerleştirilen müslüman ahalinin ve garnizonun dinî ihtiyaçları için iki kilise camiye çevrildi. Bunlardan biri 1056'da Bizans döneminde inşa edilen Ayasofya Kilisesi'dir. Dış kalenin yüksek bir noktasındaki İmaret Camii de (Fâtih Sultan Mehmed Camii) 893'te yapılan Aziz Kliment Kilise ve Manastırı'nın harabeleri üzerinde inşa edilmiştir. Bu sonuncusunun Fâtih Sultan Mehmed'in adıyla anılması onun 1466'daki Arnavutluk seferi sırasında burada ikameti dolayısıyladır.

809 (1406) yılında Aydın Beyi Cüneyd Bey'in sancak beyi olarak görev yaptığı (a.g.e., II, 10-11) Ohri kasabasının fizikî durumuyla ilgili bilgiler XVI. yüzyıla ait tahrir kayıtlarında bulunur. Surlarla çevrili şehir, 4000 kişinin barınabileceği bir kapasiteye sahip olup Osmanlı öncesinde yaklaşık 2500-3000 dolayında bir nüfusu mevcuttu. Osmanlı idaresinin ilk yüzyılına ait herhangi bir istatistikî kayıt bulunmaz. Yalnız XV. yüzyılın ikinci yarısında Ohri'deki yahudilerin fethin ardından İstanbul'a yerleştirildiği, yeni kurulan Elbasan kasabasına 1466'da yetmiş üç ailenin sürüldüğü bilinmektedir. Bu durum şehrin önemli sayılabilecek bir nüfus kaybına uğradığına işaret eder. XVI. yüzyılın ilk yarısında Ohri'de 349'u hıristiyan, 93'ü müslüman olmak üzere toplam 441 hânelik bir nüfus (2000-2500 arası) vardı. 973-990 (1566-1582) yılları arasında özellikle müslüman

nüfusta artış oldu ve sayıları hıristiyanlara yaklaştı (287 hıristiyan, 249 müslüman hânesi), nüfus ise 2500'ü geçti (Stojanovski, s. 65-71). 991 (1583) tahririne göre yirmi beş mahalleli Ohri'de 263'ü hıristiyan, 270'i müslüman 533 hâne mevcuttu. Bu rakamlar, müslüman nüfustaki büyümeye oranla şehrin toplam nüfusunun sabit kaldığını gösterir. Şehirdeki İslâmlaşma bir taraftan Türk göçleri, diğer taraftan yerli hıristiyan Arnavut halkın ihtidâsıyla ilgilidir. 1044'teki (1634) kayıtlar kasabada hıristiyan ailelerinin sayısının 210'a gerilediğini, 1074'te ise (1664) 142'ye kadar düştüğünü ortaya koyar.

Ohri hakkındaki en geniş bilgi 1670'te şehri ziyaret eden Evliya Çelebi tarafından verilir. Onun kayıtlarına göre burada çevresi 4000 adım olan, kırk kuleli büyük ve kuvvetli bir kale vardı. Çoğunlukla müslümanların yaşadığı aşağı şehirde 400 kadar ahşap ev, 150 kadar dükkân, on yedi cami ve mescid mevcuttu. Evliya Çelebi kasabada 160 hıristiyan ve 300 müslüman hânesinin varlığına işaret eder. Buna göre toplam nüfusun 3000'e ulaştığı tahmin edilebilir. Kalede ve göl kıyısında 300'den fazla odalı, hamamlı, Paşa Sarayı adlı bir saray zikredilir. Aşağı şehirde yine göl kıyısında Ohrizâde ailesinin büyük bir konağının bulunduğu belirtilir. Bundan başka Siyavuş Paşa ve Sultan Süleyman medreseleri, bir dârülhadis, iki sıbyan mektebi, iki hamam, kırk ocaklı Ohrizâde Kervansarayı, iki misafirhane, üç türbe ve XVII. yüzyıla ait aletleriyle hâlâ durmakta olan eski bir darphâne de bulunmaktaydı.

XVIII. yüzyılda şehrin nüfusunda artış meydana geldi. Bu artış XIX. yüzyılda da

yavaş olmakla beraber sürdü. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Halvetiyye şeyhi Mehmed Hayatî, Ohri'de ilk Halvetî Tekkesi'ni kurdu. Makedonya'daki Halvetîler için bu tekke bitişiğindeki Tekke Camii ile beraber günümüze kadar büyük bir önem arzetti (Mehmed Tevfik, s. 88). XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde Arnavut asıllı Vezir Ahmed Paşa'nın oğlu Celâleddin Bey, Ohri'de uzun süren bir hâkimiyet tesis etti. Ancak 1830'da idareden uzaklaştırıldı ve Buşatlılar şehre hâkim oldu. Kāmûsü'l-a'lâm'da Ohri'de altı cami, dört kilise, bir rüşdiye, bir saat kulesi, hıristiyanlara ait bir okul, birkaç sıbyan mektebi ve tepenin üzerinde bir eski kalenin bulunduğu belirtilir; sadece şehirde 16.000 nüfus mevcuttu. 1900'e doğru V.

Kancev burada 8000 Bulgar ve Makedon, 300 Arnavut, 460 Ulah hıristiyan ve 5000 Türk, 500 Arnavut müslüman yaşadığını yazar. Osmanlı Devleti'nin, İstanbul'un fethinden sonra otokefal Balkan kiliselerini Rum Ortodoks Patrikhânesi altında birleştirmesinden sonra da varlığını sürdüren Ohri Başpiskoposluğu 1767'de Osmanlı hükümeti tarafından kaldırıldı. Doğrudan Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne tâbi olan bölge hıristiyanları, 1870'te Bulgar Ekzarhlığı'nın kurulmasıyla büyük ölçüde patrikhâneden ayrılarak Bulgar Ekzarhlığı'na geçti. Ekzarhlık okulları kapatılınca bölgedeki hıristiyanlar Sırp din adamlarının etkisi altına girdi. Yugoslavya içinde federal bir cumhuriyet haline gelen Makedonya'da 1958'de Ohri'de, Slav Makedonları içine alan ve kendisini Ortaçağ'daki Ohri Başpiskoposluğu'nun devamı olarak gören bir Makedon Ortodoks Kilisesi (Makedonska Pravoslavna Crkva [MPC]) kuruldu. Günümüzde Makedonya Cumhuriyeti'ndeki Makedon Ortodokslar bu kiliseye bağlıdır.

Ohri'deki Osmanlı hâkimiyeti 29 Kasım 1912'de tamamen sona erdi ve şehir Sırp ordusunun eline geçti. 1915-1918 yıllarında Bulgaristan işgaline uğradı. I. Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Krallık Yugoslavyası döneminde Güney Sırbistan bölgesine ait bir turistik şehir durumundaydı. II. Dünya Savaşı'na kadar Ohri, Makedonya'nın diğer bölgeleri gibi siyasî, askerî ve kültürel bakımdan Sırp hegemonyası altında kaldı. Mevcut Makedon nüfusu millet olarak tanınmadı, dinî açıdan Sırp Ortodoks kilisesine bağlandı; bu anlaşmazlık günümüze kadar sürdü. I. ve II. Dünya savaşlarının ardından Ohri'deki nüfusta yapı değişikliği meydana geldi. 1913'te başlayan müslüman göçleri, II. Dünya Savaşı'ndan ve özellikle 1956'dan sonra devam etti. Türk nüfusun büyük bir kısmı Türkiye'ye göç etti. II. Dünya Savaşı'nın ardından altı cumhuriyetten oluşan Tito Yugoslavyası döneminde Ohri önemli bir turistik merkez oldu. Bugünkü Ohri Resne, Struga, Kosel ve Mešeišta belediyelerine bölünmüştür. Bazı verilere göre 1914-1969 yılları arasında buradaki müslüman halk % 38 ile % 52 arasında bir orana sahipti (EI2 [İng.], VIII, 167). Ohri Belediyesi'ne dahil olan iskân yerleri şunlardır: Velestovo, Elšani, Konjsko, Ljubaništa, Peštani, Podmolje, Ramne, Dolno Lakočerej, Trpejca, Šipokno, Leskoec, Velgošti, Orman ve Gorno Lakočerej. 1961 nüfus sayımına göre Ohri Belediyesi sınırları içinde 24.997, 1994'te 52.066 kişi (14.548 aile) yaşamaktaydı. Şehirde ise 1994 nüfus sayımında 41.213 kişinin yaşadığı tesbit edilmiştir (Popovski - Panov, s. 280-282). 2002 sayımında Ohri

Belediyesi nüfusu 54.839'a (15.526 aile) ulaşmıştır. Günümüzde balıkçılık ve turizm başlıca ekonomik kaynaklarını oluşturur. Şehirde müslüman ve Türk unsurların oranı günden güne azalmaktadır.

Ohri'deki Osmanlı eserleri arasında cami, tekke, hamam, türbe ve saat kulesi gibi tarihî eserler mevcuttur. Ali Paşa, Hacı Hamza, Haydar Paşa, Emin Mahmud, Hacı Turgut, Keşanlı ve Kuloğlu camileri günümüze kadar gelmiştir. Ayrıca Osmanlı dönemine ait Ohri Kalesi'nin bir bölümü, bu kale içindeki imaret külliyesine ait Sinan Çelebi Türbesi, Eski Hamam, Ohri Voska Hamamı, Ohri Türk Lisesi, Saat Kulesi, Zeynelâbidin Halvetî Tekkesi ve Ohri Çarşısı zikredilebilir. Ohri'nin dışında bulunan Sveti Naum Kilisesi'nin yanında Sarı Saltuk Türbesi'nin izleri bulunmaktadır. Hacı Kasım Camii ise tamamen yıktırılmıştır. Ohri'deki Osmanlı dönemi sivil mimarisine ait evler koruma altına alınmıştır. Osmanlı döneminden bu yana cami fonksiyonunu kaybeden İmâret Camii, 2000 yılında dönemin VMRO DPMNE iktidarı tarafından yıktırılmış ve yerine eski kilisenin bir devamı olarak sanatsal bir yapıya hiç uygun olmayacak şekilde Aziz Kliment Kilise ve Manastırı inşa edilmiştir. Ayasofya Camii'nin içindeki minber de 2001 yılında yıktırılıp yerine kilise altarı yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 25, s. 18-21, 47; nr. 90, s. 6-9; nr. 167, s. 280; nr. 367, s. 432; TK, TD, nr. 240, s. 13-26, 47, 79; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 735-743; Mehmed Tevfik, Manastır Vilâyetinin Tarihçesi, Manastır 1327, s. 86-89; K. Jireček, Istorija Srba, Beograd 1923, II, 78-80; Danişmend, Kronoloji, I, 68, 157, 165; F. Papazoglu, Makedonski Gradovi u Rimsko Doba, Skopje 1957, s. 224-230; G. Palikruševa - K. Tomovski, "Les Tekkes en Macedoine aux XVIII et XIX siècle", Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca, Napoli 1965, s. 203-211; V. Kančev, Makedonija, Etnografija i Statistika, Sofia 1970, s. 552-555; P. Kirovski v.dğr., Ohrid i Ohridsko niz Istorijata, Skopje 1978, I, 61-197, 224-268; II, 7-60, 113-180, 257-292, 298-299; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri III, III, 136-148, 173-176, 193-197, 224, 241; A. Stojanovski,

Gradovite na Makedonija od Krajot na XIV do XVII Vek, Skopje 1981, s. 15-17, 45-48, 62-72; 107-108, 129; Džemal Ćehajić, Derviški Redovi u Jugoslovenskim Zemljama, Sarajevo 1986, s. 112-115; Cvetan Grozdanov, Studii za Ohridskiot ^ivopis, Skopje 1990, s. 15-23; A. K., “Ohrid”, The Oxford Dictionary of Byzantium (ed. A. P. Kazhclan v.dğr.), Oxford 1991, III, 1514; A. J. W. - G. B., “Monuments of Ohrid”, a.e., III, 1514-1515; Asen Grupče, Ohrid, Skopje-Melburn 1998, s. 13-50; V. Popovski - M. Panov, Opštinite vo Republika Makedonija, Skopje 1998, s. 280-286; R. Dankoff - R. Elsie, Evliya Çelebi in Albania and Adjacent Regions (Kosovo, Montenegro, Ohrid), Leiden 2000, tür.yer.; Fehim Bajraktarević, “Turski Spomenici u Ohridu”, POF, V (1954-55), s. 111-134; Semavi Eyice, “Ohri’nin Türk Devrine Ait Eserleri”, VD, VI (1965), s. 137-145; M. Sokoloski, “Ohrid i Ohridsko vo XVI Vek”,

Prilozi-MANU, II/2, Skopje 1971, s. 5-37; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 1066; P. Lisičar, “Lihnid”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1962, V, 528; D. Koco, “Ohrid”, a.e. (1965), VI, 372-374; S. Dimevski, “Ohridska Arhiepiskopija”, a.e. (1965), VI, 374-375; Siniša Stanković, “Ohridsko Jezero”, a.e., VI, 375-377; M. Kiel, “Okhrī”, EI^{2} (İng.), VIII, 164-168; İnâyetullah Rızâ, “Ohrid”, DMBİ, VII, 180-182.

Muhammed Aruçi

OK

Tarih öncesi dönemlerden beri savaş ve av aleti olarak kullanılan ok ve yay Eski Mezopotamya ve Anadolu’da güç sembolü olarak görülür; farklı uygarlıklara göre baştanrı ile savaş ve av tanrılarının alâmetidir. Atıcılıkla ilgili bazı kaynaklarda yay ve okun kullanımı Hz. Âdem’le başlatılmıştır. Onun, ektiği tohumları yiyen kargalarla mücadelede âciz kalınca Allah’a şikâyette bulunduğu, Cebrâil’in kendisine ok ve yay getirerek kullanmasını öğrettiği ve ardından “nuş âb” veya “nuşşa abba” (kargayı bu okla kov) dediği, böylece Arapça’daki nüşşâb (ok) kelimesinin ortaya çıktığı rivayet edilir; Süryânîce ab “karga” abba ise “ok” demektir. Arapça’da okun bir adı da nidâldir. Eski Ahid’de Hz. İsmâil’in iyi bir okçu olduğu söylenir (Tekvîn, 21/20); Hz. Peygamber de bundan bahisle ok atan ashabını dedelerine özenmeleri için teşvik etmiştir (Buhârî, “Cihâd”, 7; “Feżâ᾿ilü’s-ṣaḥâbe”, 48; “Enbiyâ᾿”, 12; “Menâḳıb”, 4). Arap yayının bu geleneğin devamı sayıldığı, Acem yayının ise ilk defa Nümrud b. Ken‘ân tarafından yapıldığı belirtilir (Kitâb fî ilmi’n-nüşşâb, s. 205). Okçuluğu fürûsiyenin (süvarilik) dört dalından biri sayan İbn Kayyim el-Cevziyye diğerlerinden daha güçlü ve üstün olduğunu söylediği Türk yayını tanıtır (el-Fürûsiyye, s. 433, 440). Herodotos, Ahamenî Hükümdarı Xerxes’in değişik milletlerden oluşan ordusunu anlatırken Araplar’ın hayli büyük, kurulmadığı zaman tersine dönen yaylarından, Habeşler’in palmiye fidanından yapılmış yaylarından ve oklarının sert taştan (çakmak taşı) yapılmış sivri temrenlerinden, Persler’in güçlü yaylarıyla kamış oklarından ve Sakalar’ın kendilerine has oklarından söz eder (Târih, s. 293, 294). Onun verdiği bilgiye göre Persler’de beş yaşından itibaren çocuklara ata binme, ok atma ve doğruluk öğretilirdi (a.g.e., s. 54).

Hz. Peygamber, Kur’an’ın düşmana karşı güç hazırlamayı emreden âyetinde geçen (el-Enfâl 8/60) “kuvvet” kelimesini “remy” (-ok-atmak) fiiliyle yorumlamıştır (Müsned, IV, 156; Müslim, “İmâre”, 168; İbn Mâce, “Cihâd”, 19; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 24; Tirmizî, “Tefsîr”, 9). Bu sebeple okçuluk dinî bir hüviyet ve özel bir önem kazanmış, bir rivayete göre Resûl-i Ekrem çocuklara okuma yazma ve yüzme yanında atıcılık öğretilmesini de babalık görevleri arasında saymıştır (Ahmed b. Süleyman

el-Beyhakī, X, 15). O dönemde çocuklar, ok tâlimi için ucunda temren yerine çamur topağı veya çekirdeği çıkarılmış hurma bulunan küçük oklar kullanıyordu. Hz. Peygamber ayrıca bir okun üç kişinin cennete girmesine vesile olacağını (yapan, atan, atılmak üzere veren) ve atıcılığın kendisine binicilikten daha sevimli geldiğini söylemiş (Müsned, IV, 144, 146, 148, 154; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 24; Tirmizî, "Cihâd", 11), atıcılığı öğrenip bırakmayı nimete karşı nankörlük sayarken (Müsned, IV, 148) okçuların yarış sırasında, "Vallahi isabet ettirdim; billâhi geçtim" şeklinde yaptıkları yeminlerinin kefâret gerektirmediğini belirtmiştir (Taberânî, er-Ravżü'd-dânî ile'l-Muʿcemi'ṣ-ṣaġīr, II, 271; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, s. 21-22, 29, 30). Resûl-i Ekrem ayrıca ok atma yarışlarını meşrû gördüğü eğlenceler arasında saymış (Müsned, IV, 146) ve Taberânî'nin bir rivayetine göre üzerine gam çöken kişinin yayını kuşanıp onunla kederini gidermesini tavsiye etmiştir (er-Ravżü'd-dânî ile'l-Muʿcemi'ṣ-ṣaġīr, II, 271). Hz. Peygamber, Uhud Gazvesi'nde elinde birkaç yay eskiten Sa'd b. Ebû Vakkās'a, "At ey Sa'd! Anam babam sana feda olsun!" diye seslenmiştir (İbn Sa'd, III, 141-142).

Yay (kavs, kemân) tek parça veya birleşik elemanlardan oluşmuş, ortada yer alan kabzasının iki tarafında simetrik biçimde eğilmiş iki ucu arasına kiriş gerilen bir alettir. Ele geçmiş en eski örnekler tek parçadır. Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Dairesi'nde bulunan (nr. 21/69), "kavs-ı saâdet" (kemân-ı Peygamberî) denilen 118 cm. uzunluğundaki yay bir kamış cinsinden yapılmıştır ve tek parçadır. Benî Kaynukā' Gazvesi'nden sonra Hz. Peygamber'in payına "beydâ" ve "safrâ" adında ikisi kayın ağacından, "ravhâ'" adlı bir diğeri cinsi belirtilmeyen bir ağaçtan yapılmış toplam üç yay düşmüştü (a.g.e., I, 489); sonuncuya ok atarken çıkardığı sesten dolayı "ketûm" da denildiği anlaşılmaktadır (krş. a.g.e., II, 29; İbnü'l-Esîr, IV, 259). Araplar'ın tek ahşabın yanı sıra iki ahşabın birleştirilmesiyle meydana getirilen, sinir ve boynuzla güçlendirilmiş yaylar kullandığı bilinmektedir. Bunlardan ilk ikisi daha çok bedevîler, üçüncüsü yerleşik halk tarafından tercih ediliyordu (Latham-Paterson, s. 10).

Orta Asya kurganlarında bulunan en eski yay kalıntılarının 140-160 cm. uzunluğunda olduğu, boynuz ve sinir gibi organik maddelerle güçlendirildiği tesbit edilmiştir (Ögel, s. 97, 103 -104, 160). Yayların cinsine göre terkibinde belirli oranlarda ağaç, boynuz, sinir ve tutkal

kullanılıyordu. Yay kirişleri Osmanlılar'da çok katlı ibrişimden yapılır ve "çile" adıyla da bilinirdi. Okların arka kısmında çileye takılan

kertiğe "gez" denir, gezden itibaren gövde baş, boğaz, göbek, göğüs, baldır ve ayak bölümlerine ayrılırdı. Ok gövdeleri ahşap veya kamıştan yapılır, çam, diş budak, gürgen gibi hafif ve sert ağaçlar tercih edilirdi. Kayın ağacı hem ok hem yay yapımında yaygın biçimde kullanılırdı. Ok yapımı çok uzun zaman alan bir işti. Ahşap fırınlanıp rutubetsiz bir depoda uzun süre bekletilir ve esnemesini önleyecek birtakım işlemlerden geçirilirdi. Okların ayak üstüne düşmesini ve düzgün bir şekilde gitmesini sağlamak için arka kısmına genellikle kuğu, kerkenez, karga veya güvercin tüylerinden yapılan ve "yelek" adı verilen bir kuyruk takılırdı. Dede Korkut Kitabı'nda üç yelekli kayın oklardan söz edilir (Dedem Korkudun Kitabı, s. 29). Osmanlılar'da okların kullanıldığı amaca göre tirkeş (savaş), tâlimhâne, puta (hedef), menzil (pişrev, yeksüvâr, zergerdân), meşk (heki, karabatak, azmayiş), ateş, tatar okları gibi türleri vardı. Menzil okları kendi aralarında ayrıca kiriş-endâm, tarz-ı hâs, şem'-endâm gibi kısımlara ayrılırdı. Okun atışını kolaylaştırmak, elin kaymasını önlemek için yayın kabzası üzerine bir muşamba sarılır ve sağ elin baş parmağına yaralanmayı önleyecek "zıhgir" denilen yüzük, bileğe de siper takılırdı. Oklar omuza asılan ve sadak, tirkeş, ok torbası, kubur tabir edilen özel bir kapta taşınırdı.

Araplar ok atma yarışlarına "münâdale" adı verirler ve bunu genellikle hedefe isabet ettirme ve uzun mesafe olmak üzere iki dalda yaparlardı. Osmanlılar'da okçuluğun belli bir disiplini vardı. Kemankeş olabilmek, yani bu dalda icâzet alıp okçular siciline kaydedilmek için hedefleri vurmada belli bir maharet ve pişrev okunu en az 900, azmayiş okunu 800 geze atmak gerekirdi; okçuluk dilinde buna "ahz-ı kabza" denilir ve icâzetini alan kemankeş "tâlib-i menzil" veya "müstahikk-ı menzil" diye anılırdı. Menzilde rekor kırmak ve taş diktirmek belirli kaidelere bağlıydı (Kahraman, s. 409 vd.; Yücel, s. 109 vd.).

Okçuluk ve fürûsiye üzerine yazılan eserler atış teknikleri meşhur olan Ebû Hâşim el-Bâverdî, Tâhir-i Belhî ve İshak er-Raffâ adlı üç ustadan söz eder (Kitâb fî ilmi'n-nüşşâb, s. 206). İbn Kayyim de atış teknikleri hakkında bilgi verirken Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ahmed et-Taberî'nin el-Vâżıḥ fi'r-remy ve'n-nüşşâb isimli eserinden (TSMK, Revan Köşkü, nr.

1933) bazı iktibaslar yapmış ve adı geçen üç kişiye yer yer atıfta bulunmuştur (el-Fürûsiyye, s. 448, 451, 454 vd., 472, 477). Osmanlı kemankeş ve tîrendâzları ok meydanına yarışma veya imtihan için geldiklerinde bir Fâtiha, üç İhlâs okur, salavat getirir, kemankeşlerin pîri sayılan Sa'd b. Ebû Vakkās ile beraber ok atmada mahir bazı sahâbîleri anar, yukarıda adı geçen üç usta ve el-Vâżıḥ yazarı Taberî ile geçmiş kemankeşler için dua ederdi (Mustafa Kânî b. Muhammed, s. 50). Okçular havadaki oku vurma, hedefteki oku gezinden vurma, at üstünde dörtnala giderken her yönde hedef vurma, oku en uzağa atma, havaya atılan veya hareket halindeki halkanın içinden ok geçirme, çelik levha yahut birkaç kat fil derisini delme gibi birçok dalda yarışırdı.

Osmanlı ordusunda tüfeğin yaygınlaşmasına kadar ok çok etkili bir savaş aracı olarak kullanılmıştır. Daha sonra da tâlimhânede ve adını bu etkinlikten alan Okmeydanı'nda kapıkulu yeniçerileri ok tâlimlerini sürdürmüştür (bk. OKMEYDANI). Tâlimhâne müdürünün (tâlimhâneci) solaklara ve kemankeşlere okçuluk tâlim ettirmesi kanun gereğiydi. Padişahın muhafızları arasında kemankeşlerin önemli bir yeri vardı. Muharebe meydanlarında 400 kadar kemankeş padişahın çevresini kuşatırdı. Osmanlı ordusunun ok ve yay tedariki Cebeci Ocağı tarafından görülür, oklar Gelibolu ve İstanbul'daki bu işle uğraşan esnaf tarafından yapılırdı. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiye göre İstanbul'da okçu esnafı 200 dükkânda 300 (Seyahatnâme, I, 277), yaycılar ise 200 dükkânda 500 (a.g.e., I, 276) kişiden oluşmaktaydı. Ok temrenleri Edirne'de yapılırdı (Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, II, 13-14). Osmanlı bahriyesinde de okçuluk önemliydi. Düşman yelkenlilerine ateş oku atmak eskiden beri uygulanan bir usuldü. 883 (1478) tarihli bir belgede bir mavna ve on dokuz kadırgadan oluşan donanmada değişik topların yanında on sekiz sandık ok ve 822 kabza kemandan söz edilir (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 513). Osmanlı askerî teşkilâtının alâmetleri arasında ok ve yay da bulunmaktadır (Marsigli, II, lv. XXI). Daha önce Selçuklular'ın mensup olduğu Üçoklar'dan Kınık boyunun damgasının Reşîdüddin'e göre ok olduğu, Selçuklu sultanlarının mektuplarına ok ve yay işareti, tahtlarının yanına da yay ve ok dolu sadak koydukları bilinmekte ve bayraklarının üstünde ok ve yay alâmetinin bulunduğu tahmin edilmektedir (DİA, V, 249).

Ok yay Grek-Roma mitolojisinde aşk tanrısı Eros'un alâmeti iken Türk edebiyatında sevgilinin kirpikleri ve bakışları oka, ayrılığının acısı ok yarasına ve kaşları genellikle yaya benzetilir. Ok atmanın âdâbı, menziller ve okçulara dair bilgi veren eserler genel olarak "kavsnâme" adıyla anılır (bk. KAVSNÂME).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, IV, 259; Müsned, IV, 144, 146, 148, 154, 156; Buhârî, "Cihâd", 7, "Feżâʾilü's-ṣaḥâbe", 48, "Enbiyâʾ", 12, "Menâḳıb", 4; Müslim, "İmâre", 168; İbn Mâce, "Cihâd", 19; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 24; Tirmizî, "Tefsîr", 9, "Cihâd", 11; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 489; II, 29, 40, 41, 47; III, 141-142; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1406/1986, X, 173; a.mlf., er-Ravżü'd-dânî ile'l-Muʿcemi'ṣ-ṣaġīr (nşr. M. Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr), Beyrut 1405/1985, II, 271; Süleyman b. Ahmed et-Taberânî ve "Fadlu'r-Remy ve Ta'lîmih" Adlı Cüz'ü (haz. Müjdat Uluçam, yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Metin, 3 vd., 21, 22, 29-30; Ahmed b. Süleyman el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1355, X, 13, 14, 15; Herodotos, Târih (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 54, 118, 293, 294; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Fürûsiyye (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân), Hâil 1417/1996, s. 91, 116, 117, 118, 125 vd., 136 vd., 185 vd., 318, 319, 354 vd., 358 vd., 383 vd., 430 vd., 433, 435, 440, 441 vd., 448 vd., 451, 454 vd., 472, 477; Dedem Korkudun Kitabı (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 2000, s. 1, 18, 29, 50, 91, 121, CCCLIX-CCCLXII; Kitâb fî İlmi'n-nüşşâb (nşr. ve trc. Kurtuluş Öztopçu), İstanbul 2002, s. 205, 206, 207, 212 vd., 217 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 276, 277; L. F. Marsigli, L'état militaire de l'Empire ottoman, Graz 1972, II, 10, 35, lv., XXI; Şeyh Gālib, Dîvan, Bulak 1252, s. 110; İbn Erenboğa ez-Zerdkâş, Kitâbü'l-Esliha, Frankfurt 1424/2004, s. 107-108; Mustafa Kânî b. Muhammed, Telhîsu resâili'r-rümât, İstanbul 1263, s. 4 vd., 19, 29, 34 vd., 50, 72 vd., 82, 92 vd., 114 vd., 128 vd., 176, 177 vd. 186, 187, 188, 197; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1297, s. 130 vd.; Uzunçarşılı, Kapıkulu Ocakları, I, 218, 219, 332, 333; II, 3, 4, 13-14, 178; a.mlf., Merkez-Bahriye,

s. 513; G. Jobes, Dictionary of Mythology Folklore and Symbols, New York 1962, I, 129, 130; J. D. Latham - W. F. Paterson, Saracen Archery, London 1970, s. 6, 7, 10, 18, 19, 24, 34 vd., 41-42, 71, 80, 81, 82, 83, 96-97, 104, 107, 130 vd.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 85; Âtıf Kahraman, Osmanlı Devletinde Spor, Ankara 1995, s. 233 vd., 409 vd., 411, 414, 419 vd.; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1998, s. 97, 103-104, 160; Ünsal Yücel, Türk Okçuluğu, Ankara 1999, s. 9 vd., 29, 36 vd., 55 vd., 99, 109 vd., 246 vd., 268 vd., 284, 286, 288 vd.; Osman Turan, "Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Sembol Olarak Kullanılması", TTK Belleten, IX/35 (1945), s. 306 vd.; W. E. Kaegi, "Anadolu'nun Türkler Tarafından Fethine Okçuluğun Katkısı", TİD, XVI (2001), s. 239-253; A. Boudot-Lamotte, "Ḳaws", EI^2 (İng.), IV, 795 vd.; C. Schoy, "al-Sahm", a.e., VIII, 842-843; Orhan F. Köprülü, "Bayrak", DİA, V, 249.

Nebi Bozkurt

OKÇULAR TEKKESİ

Okçulardan meydana gelen bir ocak niteliğinde olup Kemankeş Tekkesi adıyla da bilinen yapı

(bk. OKMEYDANI).

OKÇUZÂDE MEHMED ŞÂHÎ

(ö. 1039/1630)

Osmanlı münşîi ve devlet adamı.

970'te (1562-63) İstanbul'da doğdu. Reîsülküttâblık ve başdefterdarlık gibi önemli görevlerde bulunduktan sonra Kıbrıs ve Halep beylerbeyi olan Okçuzâde Mehmed Paşa'nın oğludur. Medrese eğitimini tamamlamasının ardından 988'de (1580) Şeyhülislâm Mâlûlzâde Mehmed Efendi'den mülâzemet aldı. Aynı yıl Dîvân-ı Hümâyun kâtipliğine geçerek resmî görevine başladı (6 Ramazan 988 / 15 Ekim 1580). Ayrıca kendisine zeâmet verildi ve müteferrika grubu içinde yer aldı. 1004'te (1596) sadrazamlığa getirilen Damad İbrâhim Paşa'nın baştezkirecisi oldu. İbrâhim Paşa'nın 1010'da (1601) vefatına kadar onun himayesinde kaldı. Selânikî'ye göre 1005 Rebîülevvelinde (Kasım 1596) reîsülküttâblığa getirildiyse de bir ay sonra azledildi; ancak ardından tekrar aynı göreve getirildi (Aralık 1596). 1006 Safer ayı başlarında (Eylül 1597) defter emini oldu. İki ay sonra azledildi ve sefere katılan kâtipler arasına dahil edildi. Bir ara İstanbul'a geldiği için takibata uğradı (Selânikî, II, 719, 739). 28 Şevval 1007'de (24 Mayıs 1599) nişancılığa tayin edildi ve sefere gitmekle görevlendirildi. Bu durum, daima padişahın yanında bulunması gereken görevlilerin başında nişancıların gelmesi dolayısıyla Selânikî tarafından eleştirilir (Târih, II, 808). 1008 Şâbanında (Şubat 1600) nişancılıktan alınan Okçuzâde 20 Ramazan'da (4 Nisan 1600) yeniden aynı göreve getirildi. Nişancılığı dört ay kadar sürdü. Bir müddet kendisine herhangi bir görev verilmedi. 1013 Şâbanında (Ocak 1605) Mısır defterdarı olarak Kahire'ye gitti. Görevden alınınca Mısır'da sâlyâneli sancak beyliklerinden biri kendisine verildi. 1016 Zilhiccesinde (Mart-Nisan 1608) Mısır'da sâlyâneli beylikler kaldırıldığı için 1017'de (1608) İstanbul'a döndü. Uzun süre önemli bir görevde bulunmadı. 1029'da (1620) defter eminliği, ardından II. Osman'ın Lehistan seferi sırasında 4 Cemâziyelâhir 1030'da (26 Nisan 1621) yeniden nişancılığa

getirildi, üç ay sonra da azledildi. Son olarak I. Mustafa'nın saltanatı zamanında (1622-1623) bir yıl daha nişancılık görevini üstlendi. Bu görevi yakın arkadaşı olan Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi vasıtasıyla elde etmiş olmalıdır. Okçuzâde vefatına kadar mâzuliyet hayatı yaşadı. Uzun mâzuliyet yıllarının Hoca Sâdeddin Efendi'nin oğullarının şeyhülislâmlık makamında bulunduğu dönemlere rastlaması bu aileyle rekabet içinde olan karşı gruba mensubiyetine dayandırılır. Okçuzâde Mehmed döneminin önde gelen münşîlerinden biriydi ve Atâî'ye göre Tâcîzâde Ca'fer Çelebi'den sonra en tanınmışıydı. İlk şiirlerinde "Zeynî" mahlasını kullanmış, ardından bunun yaygın bir mahlas olmasından dolayı "Şâhî" mahlasını seçmiştir. Esas şöhretini münşî olarak kazanan Okçuzâde'nin mektuplarının çoğu Şeyhülislâm Yahyâ Efendi için 1630 civarında derlenen Münşeat Mecmuası içerisinde yer almaktadır.

Eserleri. 1. Münşeâtü'l-inşâ. 1038 (1629) yılı civarında yazılan eser on ikisi resmî olmak üzere yaklaşık seksen mektuptan oluşmaktadır. Resmî yazışmalar İran Şahı Abbas'a gönderilen I. Mustafa ve IV. Murad'ın cülûslarına dair mektuplardır. Kitabın müellif nüshası olduğu tahmin edilen 1039 (1629-30) tarihli nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 3105). Eserin önemli özelliklerinden biri de Okçuzâde ile ilgili otobiyografik bilgi içermesinin yanı sıra müellifin dönemin uygulamalarıyla ilgili görüşlerine yer vermesi ve Hasancanzâdeler diye de anılan Hocazâde ailesinin siyasî işlere karışmasını eleştirmesidir. 2. Ahsenü'l-hadîs. Ağır bir dille yazılmış olan eser manzum tasavvufî şerhler ve hikâyelerle zenginleştirilmiş kırk hadis tercümesidir. Birçok yazması bulunan eser basılmış olup (İstanbul 1313), ayrıca manzum kısmı kırk âyet tercümesiyle birlikte en-Nazmü'l-mübîn fî âyâti'l-erbaîn ve ahsenü'l-hadîs fi'l-ehâdîsi'l-erbaîn adıyla yayımlanmıştır (İstanbul, ts.). 3. en-Nazmü'l-mübîn fî âyâti'l-erbaîn. Bu eserde âyetlerin tercümesi manzum, şerhleri mensur olarak verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 75/2). 4. Tuhfetü's-salât. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin aynı adlı eserinin 1021 (1612) yılında tamamlanmış çevirisidir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 97). Bunların dışında bazı kanunnâme mecmualarında Okçuzâde tarafından tamamlandığını belirten notlar vardır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 96, 100). Bazı kanunnâmeler doğrudan ona atfedilir. Şâhî mahlasıyla yazdığı şiirlerine bazı tezkirelerde rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

Okçuzâde Mehmed Şâhî, Münşeâtü'l-inşâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3105, vr. 1b-8b; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 650, 655, 705, 719, 739, 808, 848, 856; Kınalızâde, Tezkire, I, 514-515; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 730-731; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, TSMK, Hazine, nr. 1276, vr. 53a-b; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 127-128; Sefînetü'r-rüesâ, s. 23-25; Sicill-i Osmânî, IV,153; Osmanlı Müellifleri, II, 78-79; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 218-222; C. Woodhead, "Ottoman Inşa and the Art of letter-Writing: Influences upon the Career of the Nişancı and Prose Stylist Okçuzade (d. 1630)", OA, VII-VIII (1988), s. 143-159; a.mlf., "Oḳčuzāde", EI² (İng.), VIII, 164; Ahmet Sevgi, "Okçuzade'nin Manzum Kırk Ayet Tercümesi", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Konya 1994, s. 145-155; Âlim Yıldız, "Okçuzâde Mehmed Şâhî ve Manzum Kırk Hadis Tercümesi: Ahsenü'l-Hadîs", DÜİFD, sy. 7 (2003), s. 91-124.

Christine Woodhead

OKDAY, Ahmed Tevfik

(bk. AHMED TEVFİK PAŞA).

OKİÇ, Muhammed Tayyib

(1902-1977)

Bosna-Hersekli âlim.

1 Aralık 1902'de Bosna'nın Tuzla sancağı Graçanitsa kasabasında doğdu. Babası, İstanbul medreselerinde tahsil görmüş Bosna-Hersek reîsülulemâ muavini Yayçalı (Yaytse) Mehmed Tevfik Efendi, annesi Hasibe Hanım'dır. Okiç sekiz yaşına kadar Graçanitsa'da kaldı. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Bosna-Hersek'i işgaliyle başlayan on yıllık direnişin sonunda müslümanlar din ve vakıf işlerinde muhtariyet elde edince Kaptan Medresesi müderrisi ve müdürü olan babası Meşîhat-i İslâmiyye üyeliği ve reîsülulemâ muavinliği göreviyle Saraybosna'ya tayin edildi. Muhammed Tayyib Saraybosna'da başladığı ilk eğitiminden sonra modern bir ilâhiyat fakültesi olan Okruzna Medresa'dan (1920) ve İslâm Hukuku ve İlâhiyat Mektebi'nden (1925) mezun oldu. Zagreb Üniversitesi'nde Latin dili ve edebiyatı imtihanlarını vererek oradan da diploma aldı (1926). Ardından aynı üniversitenin Hukuk Fakültesi'nde başladığı öğrenimini Belgrad Hukuk Fakültesi'nde tamamladı (1930). Kısa bir süre Saraybosna Erkek Lisesi'nde, iki yıl da Şer'î Lise'de öğretmenlik yaptı. 1927'den itibaren dört yıl süreyle Paris'te öğrenimini sürdürerek Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden lisans (1929), Şark Dilleri Okulu'ndan Arap, Türk (1928) ve Fars dili ve edebiyatı (1930) diplomaları aldı; Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde "Hasan Kâfi de Bosnie, sa vie et ses oeuvres, avec la traduction de son ouvrage Nizâmu'l-Ulemâ" adlı doktora tezini tamamladı (1931). Ancak talebelerinden Mehmet S. Hatiboğlu'nun bildirdiğine göre bu sırada babasının âniden rahatsızlanması üzerine Saraybosna'ya dönmek zorunda kaldı ve tezini yayımlayamadığı için doktor unvanını kullanamadı. Paris'te tezinin bulunduğu bina II. Dünya Savaşı yıllarında zarar gördüğü için tezine bir daha ulaşılamadı. Okiç, bir süre Tunus Zeytûne Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde ihtisas yaptı. Belgrad Üniversitesi'nde kazandığı öğretim üyeliği yeterlilik imtihanının ardından kendisine şarkiyat, Yugoslav tarihi, Sırp-Hırvat dili ve edebiyatı tarihi alanlarında profesörlük unvanı verildi (1939) ve bu üniversitede hocalık

yaptı. Okiç'in Saraybosna'daki hocaları arasında Seyfullah Efendi (Proho), Abdullah Aynî Buşatliç, Muhammed Emin Dizdar; Paris'teki hocaları arasında Maurice Gaudefroy-Demombynes, William Marçais, Louis Massignon, Vladimir Minorsky, Mirza Muhammed Han Kazvînî, Henri Massé; Tunus'taki hocaları arasında da Muhammed Tâhir İbn Âşûr, Muâviye et-Temîmî, Muhammed el-Arabî el-Kebâdî ve Mustafa Zemerlî'nin adları zikredilebilir. Okiç Alman Türkologu Gotthard Jaeschke ile yakın dostluk kurmuş, ölümüne kadar kendisiyle yazışmaları devam etmiştir. Asistanlarından Talat Koçyiğit, İsmail Cerrahoğlu, Mehmet S. Hatiboğlu ve Süleyman Ateş ile Abdülkadir Şener ve M. Esad Coşan kendisinden en çok faydalanan talebelerinden bazılarıdır.

Hukuk ve edebiyat alanındaki ihtisası dışında hadis, tefsir ve İslâm tarihi dersleri veren Okiç, Boşnakça ve diğer Slav dilleri yanında Latince, Lehçe ve Çekçe, Arapça, Türkçe, Fransızca, Almanca ve okuyup anlayacak düzeyde İngilizce, İtalyanca ve Farsça bilirdi. 1934-1941 yılları arasında Üsküp'teki Kral I. Aleksandr Büyük Medresesi'nde hadis ve tefsir okuttu. II. Dünya Savaşı esnasında (1941) Üsküp'ten Saraybosna'ya gitti. Bir buçuk yıla yakın bir süre Türkiye'nin Belgrad elçiliğinde sekreterlik ve mütercimlik yaptı. Türkiye'nin Hitler Almanyası'na savaş ilân etmesi üzerine (1945) diğer elçilik çalışanlarıyla birlikte sekiz ay süreyle Almanya'da esir olarak kaldı. 10 Nisan 1945 tarihinde Almanya'dan Türkiye'ye geçti. Beş yıl boyunca

İstanbul Başbakanlık Arşivi'nde araştırmalar yaptı ve bazı özel kurumlarda çalıştı. 6 Mart 1950 tarihinde Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde sözleşmeli profesör olarak göreve başladı ve Ankara Üniversitesi Senatosu kendisine hadiste profesörlük unvanı verdi. Fakültede Temel İslâm Bilimleri başkanlığına getirilen Okiç hadis ve tefsir bölümlerini kurdu. 1968-1969 ders yılı sonuna kadar bu görevlerine devam etti. 1964-1965 ders yılından itibaren 1971'e kadar on beş günde bir gidip gelmek suretiyle Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nde, 1973-1977 yıllarında Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nde hocalık yaptı.

M. Tayyib Okiç, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ndeki görevi sözleşmeye aykırı şekilde feshedilince 1971-1973 yılları arasında sıkıntılı bir dönem geçirdi. Bu sırada dostları ve sevenlerinin desteğiyle

çalışmalarını sürdürebildi. Tito rejimi tarafından Yugoslavya'ya girişi yasaklandığı için Türkiye'ye geldikten sonra bir daha memleketine dönemedi. Bazı sebepler yüzünden Türk vatandaşlığına da geçmeyen Okiç, Türkiye'de otuz yılı aşkın bir süre "vatansız" statüsünde yaşadı.

Hiç evlenmeyen M. Tayyib Okiç 9 Mart 1977'de Erzurum'da vefat etti. Yugoslavya sefâretinden güçlükle izin alınarak isteği doğrultusunda Saraybosna'ya defnedildi. Vasiyeti üzerine kitapları Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesi'ne satılarak borçları ödendi; yayımlanmamış bazı çalışmaları ve özel evrakı Mehmet S. Hatiboğlu'na verildi. Okiç pek çok uluslararası bilimsel kuruluşun üyesiydi. Saraybosna'daki Sırp-Hırvat Dili ve Edebiyatı Cemiyeti, Viyana'daki Islamischer Kulturbund, Paris'te bulunan müsteşrikler cemiyeti Société Asiatique, Londra'daki Royal Asiatic Society üye olduğu kuruluşlar arasındaydı. Uluslararası kongrelerde sunduğu tebliğler onun ilim dünyasında tanınmasını sağlamıştır.

Eserleri. On dokuz yaşında Saraybosna'da bir gazetede ilk şiirlerini yayımlayan Okiç bazı Arapça şiirleri Boşnakça'ya tercüme etmiş ve hikâyeler yazmış, bu tür yazılarında zaman zaman "Şuvey'ir" ve "İbn Tevfîk" takma adlarını kullanmıştır (Okiç'in bu dönemdeki çeviri şiirleri için bk. Enciklopedija Jugoslavije, I, 151). 1. Islamska Tradicija (Saraybosna 1936, 1982). Hadis ilmiyle ilgili bir çalışmadır. 2. Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler (İstanbul 1959). 3. Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûb ve Kırâatı (Ankara 1963). 4. İslâmiyet'te Kadın Öğretimi (Ankara 1981). 5. Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri (İstanbul 1995). Okiç'in Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde okuttuğu hadis ve tefsir dersi notları "Hadis Ders Notları" (Ankara 1965) ve "Yüksek İslâm Enstitüsü Tefsir Notları" (Konya 1966) adıyla teksir edilmiş, Hayati Yılmaz bu notları birleştirerek yukarıdaki isimle yayımlamıştır. Tayyib Okiç'in doktora tezinin birinci kısmı Bosnalı Hasan Kâfî'nin biyografisinden, ikinci kısmı Nizâmü'l-ʿulemâʾ adlı eserinin notlarla Fransızca'ya çevirisinden ibarettir. Daha sonra Okiç eserin Arapça tenkitli neşrini hazırlayıp Kahire'deki Mektebetü Hancî'ye göndermiş, ancak kitap basılmadığı gibi kaybolduğu gerekçesiyle geri verilmemiştir. Tayyib Okiç, Türkiye'ye gitmeden önce Boşnakça olarak Legenda o Prvom Turskom Kralju (Saraybosna 1935), Jedan nas Zaboravljeni Istoriçar XVIII. veka (Saraybosna 1938) gibi eserler

de yayımlamıştır (Boşnakça diğer çalışmaları için bk. İsmail Baliç, VII/1-2 [1978], s. 330-336). Makaleleri: “Orijentalistika u Jugoslaviji” (Pregled, Saraybosna, Temmuz-Ağustos 1934, s. 407-415 ve bir özeti Spriski Književni Glasnik, XLIII/5 [Belgrad 1934], s. 389-391, makalede Yugoslavya’daki şarkiyat çalışmalarının kısa tarihçesi ele alınmaktadır); “Sarı Saltuk’a Ait Bir Fetva” (AÜİFD, I/1 [1952], s. 48-58); Yusuf Ziya Yörükân’ın bu makaleyi eleştirmesi üzerine (AÜİFD, I/1, s. 48-58) yazdığı “Bir Tenkidin Tenkidi” (AÜİFD, II/2-3 [1953], s. 219-290); “İslâmiyet’te İlk Nüfus Sayımı” (AÜİFD, VII/1 [1969], s. 11-20); “Ahidlerin Yerine Getirilmesi” (T.C. Diyanet İşleri Reisliği 1960 Yıllığı, Ankara 1960, s. 15-23); “Şemsu’l-E’imme es-Sarahsî’nin Şarhu’s-Siyari’l-kabîr’inin Türkçe Tercümesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayintabi’nin Diğer Eserleri” (900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsu’l-E’imme es-Serahsi Armağanı, Ankara 1965, s. 27-42); “Hadiste Tercüman” (AÜİFD, XIV/1 [1966], s. 27-52); “Hz. Peygamber Döneminde Kur’ân-ı Kerîm Öğretimi” (Hakses Dergisi, III [Ankara 1967], s. 8-9); “Gazi Husrev Beğ ve Onun Saraybosna’daki Camiine Bir Minare Daha İlâve Edilmesine Dair Bir Vesika” (Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 463-499); “Kur’ân-ı Kerîm’i Taklid Teşebbüsleri” (Diyanet Dergisi, X/104-105 [Şubat-Mart 1971], s. 7-13); “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri” (Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sy. 1 [1975], s. 17-78). Tebliğleri: “Quelques documents inédits concernant les hamzavites” (Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists Held in İstanbul, 15-22 Eylül 1921, Leiden 1957, II, 279-286); “Les Kristians (Bogomiles) de Bosnie (Cahier d’Etudes Cathares, Arques 1964, XIV e année IIe série, nr. 26, s. 3-6); “Les Kristians (Bogomiles Parfaits) de Bosnie d’après des documents turcs inédits” (Südost-Forchungen, München 1960); Türk Tarih Kongresi’nde 1956 yılında sunduğu “Osmanlı Devrinde Balkanlardaki İhtidalarla İlgili Bazı Vesikalar” başlıklı tebliği. Ayrıca İslâm Ansiklopedisi’nde ve Türk Ansiklopedisi’nde maddeleri ve çeşitli dergilerde yazıları yayımlanmıştır. Okiç’in bunlardan başka tamamlayamadığı çalışmaları da bulunmaktadır. Osmanlı idaresi döneminde Yugoslavya’da yaşamış şahısların biyografisine, çeşitli binalara, Yugoslavya’daki Türkçe, Farsça, Arapça kitaplara dair çalışmalar yapmış, yine bu bölgede neşredilmiş Türkçe kitap, gazete ve dergilerle Türkçe’den yapılmış çevirilerin bibliyografyasını toplamıştır. Öte yandan Türkiye’de gömülü Bosnalı müslümanlar ve mezar kitâbeleri,

Bosna müslümanları tarafından inşa ettirilen âbideler, İstanbul kütüphanelerindeki Bosnalı müelliflere ait yazma eserler, Türkiye arşivlerinde Bosna-Hersek ile ilgili arşiv malzemeleri ve mahiyeti gibi konuları da araştırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Prof. Muhammed Tayyib Okiç'in Hayatı ve Eserleri, Ankara 1969 (AÜ İlâhiyat Fakültesi 1968-1969 Albümü'nden ayrı basım); M. Tayyib Okiç, "Önsöz", AÜ İlâhiyat Fakültesi 1968-1969 Albümü, Ankara 1969, s. 17-18; a.mlf., "Fakültemizin Yirminci Kuruluş Yıldönümü Vesilesiyle", a.e., s. 41-44; a.mlf., "Hadis", TA, XVIII, 298-300; "Prof. Muhammed Tayyib Okiç", Konya Yüksek İslâm Enstitüsü Yıllığı, Konya 1969-70, s. 10-14; Veli Ertan - Hasan Küçük, Cumhuriyet Devri Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri, İstanbul 1976, s. 120-129;

İsmail Cerrahoğlu, "Prof. Muhammed Tayyib Okiç'in İlmî Çalışmaları ve Eserleri", Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı, Ankara 1978, s. XIII-XXVIII; a.mlf., "Eşsiz İnsan Kıymetli Hoca Prof. M. Tayyib Okiç'i Kaybettik", İİFD, II (1977), s. 1-5; "Prof. Dr. M. Tayyib Okiç Hocamızı Kaybettik", Talebe, sy. 5-6, Erzurum 1977, s. 1, 5; Süleyman Ateş, "Prof. M. Tayyib Okiç", Diyanet Gazetesi, sy. 162, Ankara 1977, s. 1, 14; Ramazan Ayvallı, "Büyük Din Âlimi Hocamız Prof. M. Tayyib Okiç", a.e., s. 8-9, 15; İsmail Baliç, "M. Tayyib Okiç (1902-1977)", İTED, VII/1-2 (1978), s. 330-336; Süleyman Tülücü, "Merhum Prof. M. Tayyib Okiç'in Eserleri Üzerine", EAÜİFD, V (1982), s. 253-257; Mahmud Traljić, "(In Memoriam) Muhamed Tajib Okić", Anali GHB, VII-VIII (1982), s. 275-277; Hazim Šabanović, "Arapi i Južni Sloveni", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1955, I, 151.

İbrahim Hatiboğlu

OKKA

Bir Osmanlı ağırlık ölçüsü birimi.

Okıyye, vukıyye, vakıyye veya kısaca kıyye ve hokka isimleriyle de anılan okkanın Arapça'da etimolojisi yapılamayan ukıyyeden veya Grekçe'de "ağırlık, yük" anlamındaki ödünç kelime ougkostan (Arndt - Gingrich, s. 553) geldiği ileri sürülür (Fâhûrî - Havvâm, s. 180). Aslen Etrüskçe'ye dayandırılan "on ikide bir" mânasındaki Latince uncianın da (Lewis - Short, s. 1929) bunlarla ilişkisi kurulabilir. Kelimenin Türkçe "on iki" sayısından geldiği ve çeşitli diller üzerinden muhtelif telaffuz şekilleriyle tekrar Osmanlıca'ya geçtiği de düşünülebilir. Çünkü uncia / ukıyye libranın / rıtlın on ikide biridir (ayrıca bk. UKIYYE).

Kaynakların verdiği bilgilerden Osmanlı tarihi boyunca değişik mekân ve zamanlarda farklı okkaların kullanıldığı anlaşılmaktadır. Meselâ 907 (1502) yılına ait Edirne İhtisab Kanunnâmesi'nde sade yağ ölçümünde kullanılan önkenin 600 dirhem olduğu kaydedilmektedir (Beldiceanu, s. 254; Akgündüz, II, 390). Bunun 600 dirhemlik menne denk geldiği düşünülebilir (bk. MEN). 935 (1528) tarihli Aydın Livâsı Kanunnâmesi'ne göre vukıyye 300 dirheme eşittir (Barkan, s. 10; Akgündüz, II, 157). 14 Aralık 1593 tarihli hükümde İzmir ve civarında kullanılan 300 dirhemlik okka yerine 400 dirhemliğin kullanılması emredilmiştir (Emecen, s. 204, 225). 949 (1542) yılına ait Bağdat Eyaleti Kanunnâmesi'nde okkanın karşılığı 400 dirhemdir (Akgündüz, V, 185). 989'da (1581) çıkarılan Yağcılar Kanunu'nda yağın vukıyyesi 400 dirhem olarak kaydedilmiştir (Barkan, s. 245).

XVI-XVII. yüzyıllarda Macaristan'da kullanılan 400 dirhemlik Osmanlı okkaları için 1259,2 gr. ve 1281 gr. olmak üzere iki değer verilmektedir (Feher, III, 213). P. G. İnciciyan XVIII. yüzyılın sonunda okkanın Van'da 460-470, Beyazıt ile Hoy'da 700 ve Basra'da 550 dirheme denk düştüğünü kaydetmekte, fakat hemen ardından Basra ve İstanbul okkalarının oranını 100:142 şeklinde vermektedir. Dolayısıyla Basra okkası (142 × 400 ÷ 100 = 568 dirhem =) 1821,7819 gr. demektir ki bu da 570 dirhemlik rıtlı

çağrıştırmaktadır. Sultan Abdülaziz devri sadrazamlarından Ahmed Esad Paşa'nın kongre için hazırlamış olduğu tablodan Hicaz, Şam, Siirt, Giresun, Tekirdağ, Edirne, Yanya, Filibe, İslimye gibi yerlerde 400 dirhemlik okkanın kullanıldığı anlaşılmaktadır (SA, III, 1563, 1564, 1569, 1570, 1572, 1573).

Standart okka için kaynaklardan şu eşitlik elde edilmektedir: 1 okka = 4 lidre = 6 ukıyye = 40 şer'î ukıyye = 266 b miskal = 400 dirhem. III. Selim zamanında Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun'da ikinci halife olarak görev yapan İbrâhim Edhem Paşa, kurumun başhocalarından Hüseyin Rıfkı Tamânî'nin 1794'te eski Paris libresiyle okka arasındaki karşılaştırmadan elde ettiği orantılardan yararlanarak okkanın metrik karşılığını 1,288172 kg. hesaplamaktadır. Kimyager Derviş Mehmed Emin Paşa ise 1864 yılında kıyyenin 1,3016 kiloya denk geldiğini kaydetmektedir. Halbuki Mehmed Emin Paşa aracılığı ile 25 Ekim 1841 tarihinde Paris'te yaptırılan ölçüm sonucu Osmanlı arşını 75,7738 cm., bunun küpünün aldığı saf suyun ağırlığının okka cinsinden belirlenerek metrik sisteme çevrilmesi sonucunda da okkanın değeri 1282,945 gr. olarak hesaplanmıştır (Günergun, II [1998], s. 39, 40). Nitekim 20 Cemâziyelâhir 1286 (26 Eylül 1869) tarihli kanunnâmeye göre eski okkanın karşılığı için aynı değer verilirken 1 kıyye-i a'şârî veya kıyye-i cedîde = 1 kilogram = 1000 dirhem a'şârî olmak üzere metrik sistemdeki yeni okka değeri belirtilmektedir (Règlement, s. 2, 5). 1298 (1881) kararnâmesiyle kıyye-i a'şârî yerine yeni okka tabiri benimsenerek 1000 yeni dirheme eşitlenmiştir.

Garo Kürkman'ın araştırmalarına göre çeşitli müzelerin koleksiyonlarında korunan bazı okkaların ait oldukları dönemler ve gramajları şöyledir: I. Selim 1225; IV. Murad 1215,2; IV. Mehmed 1230; III. Mustafa 1278,45 ve 1280; III. Selim 1240,6; II. Mahmud 1250, 1261,55 ve 1265 (halbuki 2,5 ve 5 okkalıkların birim ağırlığı 1280 gr.); Abdülmecid 1257,01; Abdülaziz 1282; II. Abdülhamid 1265,25, 1285, 1287 ve 1298,15; V. Mehmed 1283,67 ve 1294. Bunların dışında dönemleri kesin belli olmayan 1150, 1165,2, 1170, 1194,44, 1200, 1234,45, 1248, 1250, 1260, 1264, 1280,5 (iki okkalığın birim ağırlığı), 1283,574 (beş okkalığın birim ağırlığı) ve 1305 gramlık okkalara da yer verilmektedir (Anadolu Ağırlık ve Ölçüleri, s. 66-67, 70, 82-83, 89, 249, 257, 269, 270, 296, 313, 317-318; Osmanlılarda Ölçü ve Tartılar, s. 21, 33, 36, 46, 60, 65, 69).

Fransa Ticaret Odası bülteninde kaydedilen bilgilere ve Osmanlı Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi verilerine dayanan G. Young, 1890'larda standart okka dışında kullanılan diğer bazı okkalar için şu değerleri vermektedir: Adana'da 1212 gr., el-Cezîre'de (büyük okka) 2,5 okka = 3,21 kg., İzmir'de 380 dirhem = 1219 gr., Cidde'de (Mısır okkası) 1050 gr., Arnavutluk'ta (Venedik kantar okkası) 1412 gr. (Corps de droit ottoman, IV, 368). Ayrıca 1870'lerde Zaho okkası 480 dirheme denkti (Sachau, s. 468).

Kenneth M. Cuno'ya göre XVIII. yüzyılın sonlarında Mısır'da okka / vukka 1,554 kg. çekerdi. 1820-1830'lar arasında 2,75 Kahire rıtlı (396 ÷ 144) - 2 š Kahire rıtlı (400 ÷ 144) veya 396 - 400 dirhem civarındayken 1835'te standartlaştırılmıştır. Alfred von Kremer, 1850'lerde Mısır okkasının metrik karşılığını 1,25 kg. (= 400 × 3,125 gr.) olarak verirken astronomi âlimi Mahmud Bey yirmi yıl kadar sonra dirhemi 3,0898 gr. kabul etmek suretiyle 1235,92 gramlık biraz daha küçük bir değer hesaplamaktadır. Halbuki 3,148 gramlık dirhem esas alındığında 1246,6 - 1259,259 gram aralığı elde edilir. Nitekim Mısır Hidivi Mehmed Tevfik Paşa'nın 28 Nisan 1891 tarihinde kanunlaştırdığı metrik sistemde eski Mısır okkasının karşılığı 1248 gr. olarak belirtilmiştir (Système des mesures, s. 20).

John Gordon Lorimer, Ahvaz'da hokkanın 2,87 İngiliz libresine ((1301,81 gr.), okıyyenin de onun 1,5 katına veya 4,3 libreye ((1951 gr.) tekabül ettiğini bildirir (Delîlü'l-Halîc, I, 175). Dihhudâ da bu hokkanın 280 miskale ((1300 gr.) denk geldiğini belirtmektedir (Luġatnâme, VI, 8035). 23 Şâban 1239 (23 Nisan 1824) tarihinde Necef hokkası 640 kuyumcu miskaline eşdeğerdi (M. Hasan en-Necefî, XV, 210); bu ise 2,97 kiloluk Tebriz mennini çağrıştırmaktadır. Ayrıca Lorimer'in verdiği bilgilerden şu eşitlikler elde edilmektedir: 1 Bağdat okkası = 8 İngiliz libresi + 12 ounce + 8 dram ((3983,1 gr.); 1 İstanbul hokkası = 2 İngiliz libresi + 12 ounce + 12 dram ((1268,64 gr.), 1 Basra hokkası = 2 İngiliz libresi

+ 12 ounce ((1247,38 gr.); 1 Basra okkası = 2,5 hokka ((3118,45 gr.), 1 Lahsâ ve Katîf hokkası = 4 rub'a / ukıyye = 2,75 İngiliz libresi ((1247,38 gr.; Delîlü'l-Halîc, II, 849; III, 1000, 1002).

28 Eylül 1836 tarihli ölçü reformundan önce Yunanistan'da hacim ölçüsü

olarak kullanılan okka (oke) 1,33 litreye muadildi (Hallock - Wade, s. 92). János Hóvári, XIX. yüzyılın başlarında Erdel'deki ve sınır boylarındaki okkanın 2,5 Viyana pounduna (= 1260,026 gr.) karşılık geldiğini bildirmektedir. M. Vekov da XIX. yüzyılda kullanılan Dubrovnik okkasının metrik değerini 1336 gr. olarak vermektedir (Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2 [1998], s. 128).

Kıyye-i a'şârînin sembolü kāf (ق) harfidir. Okkanın üst katları batman, kantar ve çeki, ast katları lidre, miskal ve dirhemdir. Tarih boyunca farklı biçimlerde üretilen okkaların bir kısmı ortası delik diskler şeklinde olup toplam ağırlığı 2 okkaya ulaşan takımın birimleri birbirinin içine geçebilirdi. Önceleri çoğunlukla bronzdan imal edilegelen okkalar XVIII. yüzyılın sonlarına doğru pirinçten, daha sonra da bakırdan ve nihayet demirden üretilmeye başlanmıştır (Pyle, XLI/161 [1977], s. 117). Muhtelif kanunnâmelerde kile, arşın ve okkanın damgasız kullanılmaması, bunların belli aralıklarla denetlenmesi hükme bağlanmıştır (I. Selim Kānūnnāmesi, s. 40; Zanaatkârlar Kanunu, s. 94).

BİBLİYOGRAFYA

W. F. Arndt - F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London 1979, s. 553; Ch. T. Lewis - Ch. Short, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 1929; I. Selim Kānūnnāmesi (1512-1520) ve XVI. Yüzyılın İkinci Yarısının Kimi Kanunları (haz. Selami Pulaha - Yaşar Yücel), Ankara 1988, s. 40; M. Hasan en-Necefî, Cevâhirü'l-kelâm (nşr. Abbas el-Kūçânî), Beyrut 1377 hş., XV, 210; A. von Kremer, Aegypten, Leipzig 1863, II, 120; Règlement et tables pour la conversion des poids et mesures, İstanbul 1870, s. 2, 5; Fî 29 Şevvâl Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Târihiyle Şeref-müteallik Buyurulan İrâde-i Seniyye-i Hazreti Pâdişahî Mûcebince Yeni Ölçülerin Tanzim ve Tensîkiyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir, İstanbul 1299, s. 4, 5; E. Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien, Leipzig 1883, s. 468; W. Hallock - H. T. Wade, Outlines of the Evolution of Weights and Measures and the Metric System, New York-London 1906, s. 92; G. Young,

Corps de droit ottoman, Oxford 1906, IV, 368; Delîlü'l-Halîc (Coğrafya), I, 175; II, 849; III, 1000, 1002; Barkan, Kanunlar, s. 10, 245; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 24; N. Beldiceanu, Recherche sur la ville ottomane au XVe siècle: Etude et actes, Paris 1973, s. 254; Zanaatkârlar Kanunu: Kanunnâme-i Ehl-i Hıref (haz. Abdullah Uysal), Ankara 1982, s. 94; G. Feher, "Osmanisch-Turkische Gewichtsstücke in Ungarn", II. Uluslararası Türk ve İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 28 Nisan - 2 Mayıs 1986, İstanbul 1987, III, 213; Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, Istanbul 1988, s. 17, 20; Feridun M. Emecen, "XVI. Asrın İkinci Yarısında İstanbul ve Sarayın İâşesi İçin Batı Anadolu'dan Yapılan Sevkıyât", Tarih Boyunca İstanbul Semineri (haz. Mübahat S. Kütükoğlu), İstanbul 1989, s. 204, 225; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-92, II, 157, 390; V, 185; K. M. Cuno, The Pasha's Peasants: Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858, Cambridge 1992, s. 208; Mahmûd Fâhûrî - Selâhaddin Havvâm, Mevsûʿatü vaḥdâti'l-ḳıyâsi'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, s. 180-181; Garo Kürkman, Anadolu Ağırlık ve Ölçüleri, İstanbul 2003, s. 66-67, 70, 82-83, 89, 249, 257, 269, 270, 296, 313, 317-318; Osmanlılarda Ölçü ve Tartılar (haz. Garo Kürkman), İstanbul, ts., s. 21, 33, 36, 46, 60, 65, 69; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", JA, I (1873), s. 81; M. H. Sauvaire, "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", a.e., sekizinci seri: III (1884), s. 380; P. G. İnciciyan, "XVIII. Asrın Sonunda Osmanlı Devleti: Tartılar ve Ölçüler", Hayat Tarih Mecmuası, II/8, İstanbul 1965, s. 72; N. S. Pyle, "Ottoman Okka Weights", TTK Belleten, XLI/ 161 (1977), s. 117; J. Hóvári, "The Transylvanian Kanthner and the Balkan Ḳanṭār", AOH, XXXIX/2-3 (1985), s. 259-274; Feza Günergun, "Osmanlı Ölçü ve Tartılarının Eski Fransız ve Metre Sistemlerindeki Eşdeğerleri: İlk Karşılaştırmalar ve Çevirme Cetvelleri", Osmanlı Bilimi Araştırmaları, II, İstanbul 1998, s. 39, 40; M. Vekov, "Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems", Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 128-129; "Ölçü", SA, III, 1563, 1564, 1569, 1570, 1572, 1573; Dihhudâ, Luġatnâme, VI, 8035.

Cengiz Kallek

OKMEYDANI

İstanbul’da Şişli ve Kasımpaşa arasında Haliç’e bakan sırtlarda yer alan semt.

İstanbul’un tarihî ve en büyük meydanı olup 1100 dönüm arazisiyle Haliç, Kasımpaşa, Hasköy’den geçen Pîrîpaşa deresi ve Hasköy ile sınırlıdır. Hem ata sporu hem de savaşlarda saldırı ve savunma aracı olarak ilk sıralarda yer alan okçuluğa Türkler eskiden beri büyük önem vermişlerdir. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul’un fethi sırasında karargâhını Kasımpaşa sırtlarına kurmuş, deniz savaşlarını ve özellikle Haliç’te meydana gelen savaşları buradan yönetmiştir. Fâtih aynı zamanda burayı okçular için bir talimgâh olarak kullanmış ve İstanbul’u aldıktan sonra burayı okçulara tahsis etmiştir. Günümüze üç tanesi ulaşabilmiş olan kitâbeli on dokuz sınır taşıyla meydanın sınırları belirlenmiş ve bu sınırların ihlâli yasaklanmıştır. O tarihten beri bu geniş araziye Okmeydanı denilmiş, zamanla halkın çevgân ve cirit oyunları tertiplediği, büyük kutlamalar ve felâketlerde toplandığı bir meydan haline gelmiştir.

Hadîkatü’l-cevami‘de Okmeydanı Mescidi’nin Fâtih tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. II. Bayezid babasının kurduğu vakfı genişleterek bir tekke ve aşevi yaptırmıştır. II. Bayezid’in emriyle İskender Paşa’nın inşa ettirdiği tekke zamanla harap olmuş ve 1049’da (1639) Silâhdar Mustafa Paşa tarafından yenilenmiş, 1184’te (1770) III. Mustafa tekkeye kâgir bir minare ekletmiştir. II. Mahmud 1248 (1832-33) yılında bu tesisi tamamen yeniletmiştir. Kemankeş Tekkesi (Okçular Tekkesi) adıyla bilinen, ancak bugün mevcut olmayan tekkeden günümüze yalnızca üst kısmı yıkılmış olan minare ulaşmıştır. Tekkenin duvarla çevrili iki kapılı geniş avlusunda üstü çatılı bir cami yer alıyordu. Kuzeydoğu köşesinde bulunan hünkâr köşkü ile haremlikten avlu duvarı boyunca güneye ve batıya doğru hizmet birimleri sıralanıyordu. Mimari düzeni ve faaliyetleri açısından klasik tekkelere benzemekle birlikte burası bir tarikat tekkesi olmayıp okçulardan oluşan bir ocak niteliğindeydi. Bu tekkenin de bir şeyhi olmuş ve mensupları tarikat tekkesi geleneğinde faaliyetlerini sürdürmüştür. 1034’te (1625) Gürcü Mehmed Paşa meydandaki minberli namazgâhı yaptırmış, III.

Ahmed 1127’de (1715) namazgâhı ve minberi tamir ettirmiştir. Aynalıkavak Kasrı karşısında III. Ahmed’in 1116 (1704) tarihli namazgâhlı çeşmesi, I. Abdülhamid’in kadını Nakşidil Sultan’ın 1200 (1786) tarihli üstü namazgâhlı çeşmesiyle Piyâle Paşa ve Sinan Paşa camileri Okmeydanı’nda yer alan diğer eserlerdir.

Ok müsabakalarında başlıca iki atış vardır: Uzun mesafe atışı (menzil atışı), hedef atışı (puta atışı). Üçüncü bir tür sayılabilecek

atış ise “zarp vurmak” denilen, sert ve kalın hedeflere yapılan atıştır. Okçuluk geleneğine göre atılan ok rekor bir uzaklığa düşerse oraya menzil taşı dikilir ve taş üstündeki kitâbede okçunun başarısı anlatılır. Okmeydanı’nda ilk defa âbide diktiren kişi Okçubaşı Hasan Ağa’nın babası olan Bahtiyar isimli kemankeştir. Meydanda tesbit edilmiş 132 ok âbidesinden günümüze elli beş tanesi ulaşmıştır. Bu taşlar içinde isimleri tarihe geçmiş büyük okçularla ok meraklısı sanat ve ilim adamlarının diktikleri ayak ve nişan taşları da yer almaktadır. Tozkoparan İskender, Tozkoparan Ahmed Bey, Amasyalı Şeyh Hamdullah, Şeyh Bayramî’nin diktikleri taşlardan bazıları günümüze kadar gelmiştir. Okmeydanı’nda 1000 gez (600 m.) üzerinde ok atan yirmi iki kemankeş içinde rekor 845,66 m. ile Tozkoparan Ahmed’e aittir. II. Bayezid, II. Selim, III. Ahmed, IV. Murad, III. Selim ve II. Mahmud’un diktirdiği taşlar Okmeydanı yanında İstanbul’un çeşitli semtlerinde (Beykoz, Çamlıca, Kâğıthane, Maçka, Nişantaşı) hâlen mevcuttur. Okmeydanı bütün okçulara ve halka açık olmasına rağmen diğer alanlar yalnızca padişaha mahsustu. XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren ateşli silâhlar geçerli olmaya başlayınca Okmeydanı’nda tabanca ve tüfek atışlarıyla menziller belirlenmiş ve rekorlar kırılmıştır. Eski haritalarda, Okmeydanı’nın XVI. yüzyılda bütünüyle bâkir olan topografyasında birçok ince dere ile Pîrîpaşa ve Doymazdere isimli ana derelerin birbiriyle bağlantılı bir su şebekesi oluşturduğu görülmektedir. Beş yüzyıldan beri birçok ferman ve fetva ile muhafazasına çalışılan ve tapuda hâlâ Fâtih Vakfı olarak kayıtlı olan Okmeydanı, eskiden iskân sahası dışında bırakılırken zamanla iskân sahası içine alınmış, 1950’lerden itibaren gecekondularla dolmuştur.

Türk sanatının değişen estetik akımlara göre şekillendirilen ve bu bakımdan hepsi birbirinden değişik biçimlere sahip bulunan nişan taşları son elli yıl

içinde burada yayılan kaçak yapılaşmanın içinde kaybedilmiştir. Bunlardan bir kısmı kırılıp parçalanarak, bir kısmı yapıların içine gömülerek yok edilmiştir. Okmeydanı'nın tarihî dokusunu korumaya yönelik bazı girişimlerde bulunulmuşsa da sonuç alınamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 18-21; Halim Baki Kunter, Eski Türk Sporları Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1938, s. 38, 42; a.mlf., "Atıcılar Kanunnamesi", TV, sy. 10 (1942), s. 255; a.mlf., "Türk Spor Mimarisine Dair", Güzel Sanatlar, sy. 5, İstanbul 1944, s. 148-159; Neşet Köseoğlu, Fatih Sultan Mehmed ve Okmeydanı, İstanbul 1953, s. 3-12; a.mlf., "Okmeydanı'na Dair Fermanlar ve Dikili Taşlar", TTOK Belleteni, sy. 132 (1953), s. 11-15; İsmail Fazıl Ayanoğlu, Ok Meydanı ve Okçuluk Tarihi, Ankara, ts. (Vakıflar Genel Müdürlüğü), s. 12-33; A. Süheyl Ünver, İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları I (haz. İsmail Kara, İstanbul Risaleleri içinde), İstanbul 1995, II, 40-50; Ünsal Yücel, Türk Okçuluğu, Ankara 1999, tür.yer.; a.mlf., "Sultan II. Mahmud Devrinde Okçuluk", TEt.D, sy. 10 (1968), s. 89-102; İbrahim Atis, "Türklerin Beşyüz Yıllık Stadı: Ok Meydanı", Tarih Hazinesi, sy. 6, İstanbul 1951, s. 280; Osman Öndeş, "Okmeydanı ve Nişan Taşları", Türkiyemiz, sy. 18, İstanbul 1976, s. 22-26, 46; Cavit Avcı, "Okmeydanı", TTOK Belleteni, sy. 330 (1976), s. 12-17; Özbay Güven, "Türk Kültüründe Kaybolan Miraslarımızdan İstanbul Ok Meydanı Spor Alanı", Toplumsal Tarih, III/14, İstanbul 1995, s. 14-19; Levent Elpen, "Arazi Rantının ve İşgalin Abidesi Fatih'in Vakfı Ok Meydanı", İstanbul, sy. 25, İstanbul 1998, s. 20-28; Esin Demirel İşli, "Okmeydanı: Geçmişi, Bugünü ve Yapılması Gerekenler", Vakıf ve Kültür, I/3, Ankara 1998, s. 28-30; Necdet İşli, "Okçular Tekkesi", DBİst.A, VI, 124; a.mlf. - Esin Demirel İşli, "Okmeydanı", a.e., VI, 125-126; Cem Atabeyoğlu, "Okçuluk", a.e., VI, 125.

Filiz Gündüz

OKUR, Yaşar

(1886-1966)

Türk bestekârı, hânende.

9 Şubat 1886 tarihinde İstanbul'da Samatya'daki Sancakdar Hayreddin Sâdî Dergâhı'nda doğdu. Babası aynı dergâhın şeyhi ve Meclisi Meşâyih üyesi Rifat Efendi, annesi Ayşe Zîşan Hanım'dır. Koca Mustafapaşa Sıbyan Mektebi'nden sonra Etyemez'de Kurrâ Hakkı Efendi'den hıfza başladı. Hıfzını tamamlamasının ardından girdiği Dâvud Paşa Rüşdiyesi'nden mezun oldu. Defteri Hâkānî Mektûbî Kalemi'ne önceleri stajyer olarak devam etti, ardından tayini yapıldı. Şehzadebaşı'nda Muallim İsmâil Hakkı Bey'in kurduğu Mûsikī-i Osmânî Cemiyeti'ne üye kaydedildi. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Mûsikī-i Osmânî Cemiyeti ileri gelenleriyle birlikte

İttihat ve Terakkî Fırkası'nın daveti üzerine Selânik'e giderek Beyaz Kule'de konserler verdi ve orada Sanâyi-i Nefîse madalyasıyla ödüllendirildi. 14 Nisan 1914'te Muzıka-i Hümâyun'a bağlı Hânendegân-ı Hazreti Şehriyârî bölümüne imtihanla ve mülâzım-ı evvel rütbesiyle alındı, bu görevine üç yıl sonra Sultan Mehmed Reşad'ın emriyle başmüezzinlik de ilâve edildi. Sultan Reşad'ın ölümünün ardından Sultan Vahdeddin ve Halife Abdülmecid Efendi döneminde hânendelik ve başmüezzinlik görevlerini sürdürdü. 1924'te hilâfetin kaldırılmasından sonra Ankara'da kurulan Riyâseticumhur İncesaz Heyeti'nde yüzbaşı rütbesiyle kısım muallimliğine tayin edildi. Ankara'da Mustafa Kemal Atatürk'ün takdirini kazandı; imtihanla Riyâseticumhur İncesaz Heyeti şefliğine, Atatürk'ün emriyle de binbaşılığa terfi ettirildi. 1930'da kendi isteğiyle emekliye ayrıldı ve ölümüne kadar Atatürk'ün yanında bulundu. Daha sonra İstanbul Belediye Konservatuvarı İcra Heyeti'ne tayin edildi. Atatürk'ün vefatına kadar devam eden bu vazifeden istifa ederek ayrıldı. Aralık 1931'de ezan ve kāmeti tercüme işiyle görevlendirilen dokuz kişi arasında yer aldı. 23 Kasım 1966 tarihinde İstanbul'da vefat etti ve Merkezefendi Mezarlığı'na defnedildi. Muzıka-i Hümâyun'daki görevi sebebiyle "Muzıkalı Yaşar" ve

daha çok “Hâfız Yaşar” olarak tanındı.

Hâfızlığı, hânendeliği ve mevlidhanlığı ile şöhret bulan Yaşar Okur bestelediği eserlerde bu sahadaki kudretini ortaya koymuştur. Tekke hayatı içinde yetiştiğinden küçük yaşta kendini dinî mûsiki atmosferinde buldu. İçinde yaşadığı tekkenin zâkirbaşısı Aksaraylı Âmâ Hâfız Hasan Efendi’den mevlid, tevşîh, ilâhi, durak; Enderunlu Hâfız Hüsnü Efendi’den mevlid; Harbiye Nezâreti Vezne Kalemi Mümeyyizi Nakşî Efendi’den rast, nihâvend, sûzinak ve hicaz fasılları; Defteri Hâkānî Nâzırı Ziyâ Paşa’dan nevâ ve nişâburek fasıllarını meşketmiş, ayrıca Muallim İsmâil Hakkı Bey’den aldığı klasik mûsiki dersleriyle de kendini yetiştirmiştir. Pürüzsüz tiz sesiyle şöhret bulan Hâfız Yaşar gazel formunun en büyük üstatları arasında anılır. Selânik’ten dönüşünden sonra Homocord plak şirketinin davetiyle doldurduğu elli plağın çok rağbet görmesi üzerine Lirfon, Orfeon, Odeon ve Columbia plaklarına 1000’i aşkın şarkı ve gazel okumuştur. Klasik mûsiki eserlerini okuduğu yirmi kadar plağı İstanbul Belediye Konservatuvarı (günümüzde İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuvarı) Kütüphanesi’nde bulunmaktadır. Hâfız Yaşar’ın bestelerinde klasik form tekniğiyle lirik ifadenin ustaca buluştuğu görülür. Yılmaz Öztuna onun bestelediği eserlerden bir tevşîh, iki ilâhi, iki gazel, bir ninni, bir mersiye ve kırk bir şarkıdan oluşan listeyi neşretmiştir (bk. bibl.). Hâfız Yaşar’ın çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinin bir kısmı Atatürk’le On Beş Yıl. Dinî Hatıralar adıyla yayımlanmış (İstanbul 1962), kendi el yazısıyla bir deftere kaydettiği hâtıraları da basılmıştır (Yaşanmış Olaylarla Atatürk ve Müzik, Riyâset-i Cumhûr İnce Saz Hey’eti Şefi Binbaşı Hâfız Yaşar Okur’un Anıları: [1924-1938], haz. Halil Erdoğan Cengiz, Ankara 1993). Ayrıca İstanbul’un büyük camilerinde teravih namazı esnasında okunan ilâhilerden derlediği Ramazan-ı Şerife Mahsus Elli Yıllık Ünlü İlâhiler (İstanbul 1963) adlı bir eseri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 654; Ali Rıza Sağman, Mevlid Nasıl Okunur? ve Mevlidhanlar, İstanbul 1951, s.

225; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 280-285; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 191-192; Gültekin Oransay, “Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 197-198; Öztuna, BTMA, II, 155-156.

Nuri Özcan

OKYANUS

Grek mitolojisindeki, üzerinde insanların yaşadığı bütün toprakları çevreleyen engin suların tanrısı Okeanos’tan gelen kelimenin bugünkü Arapça’da karşılığı ummân, Ortaçağ İslâm coğrafyacılığında kullanılan karşılığı ise el-bahrü’l-muhît, el-bahrü’l-muzlim, bahrü’z-zulme / zulumât ve el-bahrü’l-ahdardır. Mes‘ûdî, Zekeriyyâ el-Kazvînî, Yâkūt el-Hamevî, Şerîf el-İdrîsî, Bettânî ve İbnü’d-Delâî gibi İslâm coğrafyacılarının bu isimlendirmelerinde bir bütün kabul edilen okyanusların derin ve tehlikeli karakterleriyle oralarda hâkim olan şiddetli hava akımları rol oynamıştır.

İslâm coğrafyasındaki inanışa göre okyanus dünyanın iskân edilen bölümünü dört veya en az üç tarafından kuşatan denizdir. Mes‘ûdî bu çevrelemenin sadece doğu, batı ve kuzey yönlerinde olduğunu ileri sürmüştür (et-Tenbîh ve’l-işrâf, s. 77). Kazvînî’ye göre dünyanın meskûn bölümünü yedi deniz çevrelemekte, ancak sonuncusu bunların tamamını içine almaktadır (ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt, I, 204). Ya‘kūt ise okyanusun ayın etrafındaki hale gibi dünyayı çevrelediğini söyler (Muʿcemü’l-büldân, I, 344-345). Genel görüşe göre Hazar denizi gibi dış denizlerle bağlantısız olanlar hariç denizlerin tamamı okyanusla doğrudan temas halindedir. Bu sebeple günümüz coğrafya anlayışında Hazar göl kabul edilir (dünyanın en büyük gölü); ona deniz denilmesi sadece büyüklüğünden dolayıdır. Karadeniz, İstanbul Boğazı ile Marmara denizine, Çanakkale Boğazı ile Akdeniz’e ve Cebelitârık Boğazı ile Atlantik Okyanusu’na bağlanır. Bu bakımdan adı geçen denizler Atlas Okyanusu’nun iç denizleri sayılır. İslâm coğrafyacıları genelde “bahr-i zenc, bahr-i Fâris, bahr-i Rûm” gibi isimlerle andıkları iç denizlerin dünyayı çevreleyen doğu-batı su sistemlerini oluşturduğunu ileri sürmüştür (a.g.e., a.y.). Kazvînî iç deniz dediği Akdeniz’in bir yakasında hıristiyanların, diğer yakasında müslümanların yaşadığını kaydeder. İç denizlerle körfezlerin sularının bütün nehirlerin boşaldığı okyanustan temin edildiği görüşü âlimlerin çoğu tarafından benimsenmiştir;

ancak bunun aksini savunanlar da vardır. İslâm coğrafyacıları bu gibi konular üzerinde yoğunlaşmışlar, zaman zaman Kur’ân-ı Kerîm’deki ilgili

âyetleri (en-Nahl 16/14; bk. el-Furkān 25/53; en-Neml 27/ 61; Fâtır 35/12; er-Rahmân 55/19) göz önüne alarak bunlara açıklık getirmeye çalışmışlardır.

Okyanusa “denizlerin büyüğü” ve “yeşil deniz” diyen Mes‘ûdî (et-Tenbîh ve’l-işrâf, s. 75-76) uçlarının belli olmadığını, ölçümlerinin ancak tahmini yapılabileceğini ve sonunda Çin denizine bitiştiğini söyler. Mes‘ûdî bu ifadesiyle bugünkü Hint ve Pasifik okyanuslarından bahsetmektedir. İnsan bilgisinin okyanusun ölçülerini kapsamaya yetmediği sözü (a.g.e., s. 77) Mes‘ûdî döneminde bu konuların gerçekten az bilindiğini göstermektedir. Ya‘kūb b. İshak el-Kindî ve Yâkūt gibi âlimler de okyanusun geçilemez olduğunu söylerler. Okyanusta (Atlas Okyanusu) ilk defa seyahat gerçekleştiren coğrafyacı Endülüslü İbnü’d-Delâî’dir ve onun eseri Kazvînî tarafından kullanılmıştır (ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt, II, 388). Okyanustaki gelgit olayları ve suyunun tuzluluğu da dikkatleri çekmiş, bunlar genelde ayın hareketlerine bağlanmıştır (Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, I, 113-115; et-Tenbîh ve’l-işrâf, s. 77). Mes‘ûdî, sudaki tuzluluğun eskilerin düşündüklerinin aksine sıcaklıkla ilişkilendirilmemesi gerektiğini belirtir ve yer yer Batlamyus’un görüşlerini aktarır; bütün nehirlerin kaynağı olarak da ayrı bir tatlı su okyanusunun varlığından söz eder. İslâm coğrafyacıları, okyanustaki adaların 270.000’e ulaştığını ve bunların bazılarında denizcilere fazla uzağa açılmamalarını ihtar eden heykellerin olduğunu kaydeder. Günümüzde okyanusları konu edinen bilim dalı “oşinografi” (deniz bilimi) adını alır. Bu dalda çalışan ilim adamlarının hesaplarına göre 510 milyon km² olan yeryüzünün 361 milyon km²’sini (Büyük Okyanus 180 milyon km², Atlas Okyanusu 106 milyon km², Hint Okyanusu 75 milyon km²) yani % 71’ini okyanuslar ve onlara bağlı denizler kaplamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 113-115, 118-130; a.mlf., et-Tenbîh ve’l-işrâf, Beyrut 1981, s. 62, 75-82; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü’l-müştâḳ (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 344-346; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt (nşr. F.

Wüstenfeld), Göttingen 1849 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, I, 105, 204; II, 388; Ahmet Ardel, Hidrografya: Okyanuslar ve Denizler, İstanbul 1975, s. 7, 11; Carra de Vaux, Okyanus, İA, IX, 387; D. M. Dunlop, “al-Baḥr al-Muḥīṭ”, EI^2 (İng.), I, 934; a.mlf., “Baḥr al-Rūm”, a.e., I, 934-936.

Mustafa L. Bilge

el-OKYÂNÛSÜ’l-BASÎT

(الأوقيانوس البسيط)

Fîrûzâbâdî’nin el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ adlı Arapça sözlüğünün Mütercim Âsım Efendi (ö. 1819) tarafından yapılan ve Kāmus Tercümesi diye bilinen Türkçe tercümesinin asıl ismi

(bk. el-KĀMÛSÜ’l-MUHÎT).

OKYAR, Ali Fethi

(1880-1943)

Mustafa Kemal Atatürk'ün yakın arkadaşı, Türk siyaset adamı.

29 Nisan 1880'de bugün Makedonya sınırları içerisinde kalan Pirlepe'de doğdu. Babası Osmanlı Hariciye Nezâreti'nde memurluk yapan İsmâil Hakkı Bey'dir. Sekiz yaşına kadar Pirlepe'de kaldı. İlk öğrenimini Manastır'da yaptı (1891). Rüşdiye ve Manastır Askerî İdâdîsi'ndeki tahsilini de burada bitirdikten sonra (1897) 1898'de İstanbul'da bulunan Mektebi Harbiyye'ye girdi. Hacı Dâvut gemisiyle Manastır'dan İstanbul'a gelen, içlerinde Mustafa Kemal'in de bulunduğu on yedi öğrenci arasında yer aldı. Mustafa Kemal ile Manastır'da askerî idâdî esnasında başlayan dostlukları ileri yıllarda da giderek artarak devam edecektir. Harbiye sıralarında II. Abdülhamid'in baskıcı yöntemine karşı okulda bazı arkadaşlarıyla birlik kurarak İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin taraftarları arasına katıldı. Jön Türkler'in yabancı postahaneler vasıtasıyla ülkeye soktuğu yasak yayınlarden etkilendi. Nâmık Kemal ve Tevfik Fikret'in şiirlerini ezberledi. Özellikle Harbiye döneminde Nâmık Kemal'in vatan ve hürriyet ideallerine dayanan düşünceleri Ali Fethi Bey'e çok tesir etti. 1901'de Harbiye'den mezun olduktan sonra kurmay sınıfına ayrıldı ve buradan 1904'te mezun oldu. Aynı yıl merkezi Selânik'te bulunan üçüncü Ordu'nun kadrosunda kurmay yüzbaşı olarak göreve başladı. Ali Fethi Bey'in sınıf arkadaşları arasında Ali Fuad Paşa (Erdem), Cafer Tayyar Eğilmez Paşa, Galatalı Albay Şevket, Karakol Cemiyeti'nin kurucularından İttihatçı Albay Kara Vâsıf Bey, Mustafa Muğlalı Paşa, İttihatçı şeflerinden Enver ve Hâfız Hakkı paşalar gibi önemli simalar vardır. Üçüncü Ordu'ya bağlı 13. Süvari Alayı'nda ilk kıta hizmetine başladı. Oluşturulan Manastır Mıntıka Komutanlığı'na bağlı olarak Edirne, Kesriye, Nasliç, Selânik gibi bölgelerde Enver Bey ve Kâzım Karabekir'le birlikte eşkıya takibatında bulundu. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânına kadar bu görevde kalan Fethi Bey, bu yıllar içerisinde İttihat ve Terakkî Fırkası'nın askerî kanadına da resmen katılmış oldu. Meşrutiyet'in ilânından bir gün önce (23 Temmuz 1908) Selânik'te Manyasîzâde Refik Bey'in evinde İttihat ve Terakkî'nin

Selânik şubesinin yaptığı toplantıya iştirak etti ve cemiyetin meşrutiyeti ilân ettirmede asıl amacının ne olacağı yönündeki beyannâmeyi Talat Paşa'nın teklifi üzerine bizzat kaleme aldı.

Otuzbir Mart Vak'ası sebebiyle Selânik'ten gelen Hareket Ordusu'nun kurmayları arasında Ali Fethi Bey de vardı. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinin (27 Nisan 1909) ardından zorunlu ikamet yeri olan Selânik'teki Alatini Köşkü'ne sevki için oluşturulan muhafız birliğinin başında yer aldı. Selânik'teki görevi esnasında II. Abdülhamid'in şahsî servetinin elinden alınarak ordu hesabına geçirilmesi muamelesinde aktif bir şekilde çalıştı. İstanbul'da İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin üyeleri arasında iktidar kavgasının kızışması ve askerlerin ya siyaseti ya da askerliği seçmesi yönünde bir kararın uygulamaya sokulması üzerine Ali Fethi Bey Paris'e ataşemiliter olarak gönderildi (1910). Burada Büyükelçi Rifat Paşa ile çok iyi anlaştı ve 1911 yılına kadar görevini sürdürdü. O yıllarda pek çok silâh arkadaşının aksine siyaseti tercih etmedi. Bu arada Fransız demokrasisini ve parlamenter yapısını araştırdı; böylece daha sonraki yıllarda siyasî hayatında yolunu çizecek olan liberal anlayışın temellerini atmış oldu. 1911 Eylülünde İtalyanlar'ın Trablusgarp'ı işgal etmesi üzerine Tunus'tan sınırı geçerek bölgenin korunmasında yararlı faaliyetlerde bulundu. Balkan Savaşı çıkınca (1912) Boğazlar'ı savunmak için Bolayır'da kurulan Bahr-i Sefîd Boğazı Kuvâ-yı Mürettebesi'nde kurmay başkanı olarak çalıştı. Ayrıca Arnavutluk'taki İpek cephesinde Abdullah Paşa'nın maiyetinde kurmay başkanı sıfatıyla bulundu ve Talat Paşa'nın önerisi üzerine 1912'de Manastır'dan İttihat ve Terakkî Fırkası adına Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'na milletvekili olarak girdi. Bu arada İttihat ve Terakkî Fırkası'nın genel sekreterliğine getirildi. Yunanlılar'ın Selânik'i işgali kesinleşince II. Abdülhamid'in İstanbul'a getirilmesi görevi kendisine verildi. Abdülhamid'in bir Alman gemisiyle geri getirilip Beylerbeyi Sarayı'na yerleştirilmesini (1 Kasım 1912) temin etti. Bâbıâli Baskını'ndan sonra İttihatçılar'ın iktidarı kesin biçimde ele

geçirmesi üzerine radikal İttihatçılar'ın baskısıyla genel sekreterlik görevini Eyüp Sabri Bey'e bıraktı. Sadrâzam Mahmud Şevket Paşa'nın bir suikast neticesinde öldürülmesiyle gerilen siyasî ortamdan kurtulması için 10 Ekim 1913'te Sofya'ya büyükelçi tayin edildi. Yanına ataşemiliter olarak Mustafa Kemal'i aldı. Ali Fethi Bey, Mahmud Şevket Paşa suikastından sonra kendi

isteğiyle askerlikten ayrılmış ve kurmay yarbay rütbesiyle yedek subay sınıfına geçmişti. Mustafa Kemal'in Enver Paşa'nın Harbiye nezâretine getiriliş biçimini eleştirmesi ve askerlerin siyasetten ellerini çekmesine taraftar olması kendisini çeşitli tehlikelerle karşı karşıya getirmişti. Bu durumda Sofya formülünü beraber bulmuşlardı. Fethi Bey 4 Aralık 1917'ye kadar Sofya'da kaldı, bugünkü elçilik binasını da kendisi satın aldı. Buradaki hizmetlerinden dolayı Bulgar kralı tarafından Sivil Liyakat ve Şecaat nişanlarıyla ödüllendirildi. Sofya'dan İstanbul'a dönen Ali Fethi Bey, Meclisi Meb'ûsan'ın III. dönemine İstanbul milletvekili olarak girdi. Ekim 1918'de kurulan Ahmed İzzet Paşa kabinesinde Dahiliye nâzırı oldu. Mondros Mütarekesi'nin en çetin şartları içerisinde, İstanbul'daki muhalefetin İttihatçı düşmanlığına karşı bir cevap olmak üzere adını Mustafa Kemal'in koyduğu Minber gazetesini onunla birlikte çıkardı. Bu arada Hürriyet ve İtilâf Fırkası'nın gazetelerinde yayımlanan İttihatçılar'ın resimleri arasında Fethi Bey'in resmi de vardı. Bu gazeteler sorumlu İttihatçılar'ın cezalandırılmasını istiyordu. Mart 1919'da Damad Ferit Paşa hükümeti tarafından Hayri Efendi ve Rauf Orbay gibi arkadaşları ile beraber tutuklanarak Bekir Ağa Bölüğü'nde iki buçuk ay kaldıktan sonra 28 Mayıs 1919'da altmış altı tutuklu ile birlikte Galata'daki Arabyan Hanı'na getirildi ve oradan Malta'ya sürgüne gönderildi (16 Mart 1920). Fethi Bey 30 Nisan 1921 tarihine kadar sürgünde kaldı. Malta'dan Avrupa'ya geçti, Münih üzerinden Roma'ya gitti, ardından İstanbul'a geldi ve Ankara'ya geçip Millî Mücadele'ye katıldı. Ardından kurmay olarak cepheleri dolaştı. 11 Ekim 1921'de Dahiliye vekilliğine getirildi. Ağustos-Kasım 1923 ve Kasım 1924 - Mart 1925'te iki defa başbakan oldu. İlk başbakanlık görevinde Dahiliye vekilliğini de üzerine almıştı. Fethi Bey Kasım 1923'te yerini İsmet Paşa'ya (İnönü) bıraktı. Kasım 1924'e kadar Cumhuriyet Halk Fırkası'nın İstanbul mebusu olarak kaldı. Kısa bir dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ilk başkanlığını da yürüttü. İkinci defa geldiği başbakanlıkta fırka içindeki bazı siyasî sorunlarla uğraştı. 17 Kasım 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın meclis içindeki muhalefetiyle karşılaştı. Bu sırada Millî Müdafaa Vekâleti de kendi üzerindeydi. Üç buçuk ay sürecek olan bu hükümet 1925 yılı Mart ayında çıkan Şeyh Said isyanı sebebiyle düştü ve İsmet Paşa hükümeti kuruldu. Fethi Bey 27 Mart 1925'te Paris'e büyükelçi tayin edildi. 1930 yılı Ağustosunda izinli olarak döndüğünde Mustafa Kemal tarafından kendisine yeni bir parti kurması teklif edildi. Ali Fethi Bey bu konuda Atatürk'ten

gerekli teminatı almaya çalıştı ve 12 Ağustos 1930’da Serbest Cumhuriyet Fırkası kuruldu, Fethi Bey de Gümüşhane’den milletvekili seçildi. Yurdun her yanından Serbest Cumhuriyet Fırkası’na büyük yöneliş oldu. Bu sırada yapılacak belediye seçimlerinde yeni partinin ezici bir çoğunluk sağlayacağı beklentisi fırkanın geleceğini ciddi anlamda tehlikeye düşürdü. Sonunda parti daha teşkilâtlanmasını tamamlamadan Kasım 1930’da kendini feshetti.

Bu denemeden sonra Fethi Bey’e yeniden Paris’e dönebileceği bildirildiyse de kabul etmedi. 7 Nisan 1934’te Londra büyükelçiliğine gönderildi. 1936’da İngiltere Kralı VIII. Edward’ın Türkiye ziyareti dolayısıyla İstanbul’a geldi. O yıl içinde imzalanan Montrö Boğazlar Sözleşmesi’nin Türk delegasyonu içinde bulundu. Atatürk’ün ölümünden sonra 1939’da ülkeye döndü. İsmet İnönü kendisiyle barışmak istedi ve onu Refik Saydam kabinesine Adalet bakanı tayin etti. Bu arada Bolu milletvekilliğine seçildi. 1942’de emekli oldu. Büyükada’daki köşküne çekilerek hâtıralarını yazmaya başladı. Serbest Cumhuriyet Fırkası dönemine ait hâtıralarını kaleme aldı, fakat 1943 yılının başlarından itibaren hastalığı ilerledi. 7 Mayıs 1943 tarihinde İstanbul Nişantaşı’ndaki evinde öldü ve Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı’na defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Fuat Cebesoy, Siyasi Hatıralar, I-II. Kısım, İstanbul 1957-60, tür.yer.; Hüseyin Cahit Yalçın, Siyasal Anılar, İstanbul 1976, tür.yer.; Ali Fethi Okyar, Üç Devirde Bir Adam (haz. Cemal Kutay), İstanbul 1980; a.mlf., Serbest Cumhuriyet Fırkası Nasıl Doğdu, Nasıl Fesh Edildi?, İstanbul 1987; Çetin Yetkin, Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı, İstanbul 1982, tür.yer.; E. J. Zürcher, Political Opposition in the Early Turkish Republic: The Progressive Republican Party, 1924-1925, Leiden 1991, tür.yer.; Ahmet Ağaoğlu, Serbest Fırka Hatıraları, İstanbul 1994, tür.yer.; Nevin Yurtsever Ateş, Türkiye Cumhuriyeti’nin Kuruluşu ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, İstanbul 1994; Fethi Okyar'ın Anıları: Atatürk-Okyar ve Çok Partili Türkiye (haz. Osman Okyar - Mehmet Seyitdanlıoğlu), Ankara 1997;

Ahmet Yeşil, Türkiye Cumhuriyeti’nde İlk Teşkilatlı Muhalefet Hareketi: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Ankara 2002; F. Tevetoğlu, “Okyar, Ali Fethi”, TA, XXV, 408-409; W. Hale, “Okyar”, EI^{2} (İng.), VIII, 168.

Muammer Göçmen

OKYAY, Mehmed Necmeddin

(1883-1976)

Hat, ebru ve kitap sanatları üstadı.

28 Ocak 1883’te Üsküdar’ın Toygartepe semtinde doğdu. Babası Üsküdar Mahkeme-i Şer‘iyye başkâtibi ve Yeni Vâlide Camii imam-hatibi Abdünnebî Efendi, annesi Binnaz Hanım’dır. Karagazi (Karakadı) mahalle mektebini bitirdikten sonra Kasapzâde Hâfız Mehmed Efendi’nin yanında hıfza başladı. Ravza-i Terakkî Mektebi’nde tahsilini sürdürürken hocasının vefatı üzerine hıfzını bu mektebin hocası Hâfız Şükrü Efendi’den tamamladı. Mektebin hat muallimi Hasan Talat Bey’den rik‘a, divanî, celî divanî yazılarını rüşdiye seviyesinde meşkederek icâzet aldı. Hasan Talat Bey, 1902 yılında onu Nuruosmaniye Medresesi’ndeki “yazı odası”na götürerek Filibeli (Bakkal) Hacı Ârif Efendi’nin derslerine devam etmesini sağladı. Üsküdar İdâdîsi’ndeki tahsilinin ikinci yılında hat meşkine gitmesine müsaade edilmeyince mektebi bıraktı. Bu sırada eline geçen bir ebru kâğıdı onu bu sanata yönlendirdi. 1903 yılında Sultantepe’deki Özbekler Tekkesi şeyhi Edhem Efendi’ye devam ederek ondan ebru sanatını, kâğıt boyama ve âharlama usullerini, biraz da ince marangozluğu öğrendi. Ertesi yıl hocasının vefatının ardından ebruyu kendi gayretiyle ilerletti. Toygartepe’de komşusu olan ressam Hoca Ali Rızâ Bey’den bu konuda renk zevkini geliştirdi. Edhem Efendi’nin delâletiyle meşhur celî üstadı Sâmi Efendi’den ta‘lik hattını meşkedip 1905 yılında bu yazıdan,

ertesi yıl da sülüs-nesih yazılarından icâzet almaya hak kazandı. Bu arada Konyalı müderris Mehmed Vehbi Efendi’den is mürekkebi imalini, Sultan Abdülaziz’in okçubaşısı Seyfeddin Bey’den kemankeşliği öğrendi. Kaptanpaşa Camii imamı Ahmed Nazîf Efendi’den aşere ve takrîb, Çinili Camii imamı Nûri Efendi’den ilmiye icâzetnâmelerini aldı. 1907’de babası vefat edince Yeni Vâlide Camii’nin ikinci imamlığı kendisine intikal etti. Daha sonra tayin edildiği birinci imamlık ve hatiplik vazifelerini 1947 yılına kadar sürdürdü.

Necmeddin Efendi genç yaşlarından itibaren eski hat üstatlarının icâzetnâmelerini ve sanat hayatlarının muhtelif devrelerine ait örnekleri titizlikle toplamaya başladı. Hoca olarak davet edilip yanlışlıkla talebe kaydedildiği Medresetü'l-hattâtîn'de Hacı Kâmil Efendi'den (Akdik) sülüs hattını ilerletti, Tuğrakeş İsmail Hakkı Bey'den de (Altunbezer) celî sülüs ve tuğra meşketti. Medresetü'l-hattâtîn'den diploma almasından iki yıl önce 22 Mayıs 1916'da ebru ve âhar muallimliğine tayin edildi. Daha sonra buranın mubassırlık vazifesini de üstlendi. Yine aynı yıllarda Süleymaniye'deki Kanûnî Sultan Süleyman Mektebi ile Bostancı ve Erenköy mekteplerinde rik'a yazısını öğretti. Medresetü'l-hattâtîn'deki hocalığı sırasında yazılı ebru denilen tarzı ve çiçekli ebruyu buldu. Lâle, karanfil, sümbül gibi çiçekleri aslına uygun şekilde ebru teknesinde resmetmeyi başardı. Bundan dolayı çiçekli ebrulara sanat çevrelerinde "Necmeddin ebrusu" adı verildi. Medresetü'l-hattâtîn'in 1925'te Hattat Mektebi, 1929'da Şark Tezyînî Sanatlar Mektebi ismiyle devamında da öğretim vazifesini sürdürdü. Bu arada hat ve kitap sanatlarına dair tabir ve ıstılahları başta Bahâeddin Efendi (Tokatlıoğlu) olmak üzere eski üstatlardan tesbit etme yolunda çalışmalara başladı. Celâl Esat Arseven'in Sanat Ansiklopedisi'ne ve Mehmet Zeki Pakalın'ın Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü'ne bu konularda şifahî kaynaklık etti.

1925'te eski bir mücellit terekesinden eline kadîm tarzda cilt kalıplarının geçmesiyle mücellitliğe heves eden Necmeddin Efendi, Bahâeddin Efendi'nin yardımıyla bu meslekte de kendini geliştirdi. Elindeki eski kapların tamiri dışında yeni cilt kalıpları elde etmek için galvanoplasti metodunu öğrendi ve bu sahada da başarılı oldu, 1926 yılından itibaren kadîm tarzda kitap kapları ve deriden yazı çerçeveleri imal etti. 1927'de Reisicumhur Gazi Mustafa Kemal'in lüks baskılı Nutuk nüshalarına biri ötekine benzemeyen desenlerle cilt kalıpları hazırladı. Yaptığı yirmi kitap kabı karşılığında verilen 400 lira ile Şeyh Hamdullah'ın II. Bayezid için yazdığı mushafı Salacak'taki Çürüksulu ailesinden satın alıp kendi koleksiyonuna kattı. Bu mushaf şimdi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Yeniler, nr. 913). 1930'ların son birkaç yılında saray kütüphanesindeki tamire muhtaç kıymetli kitapların cilt bakımını yapmaya memur edildi. Okçuluğa olan sevgisini soyadı kanunu çıktığında Okyay soyadını alarak ispatlayan ve yaşlı hâlinde bile yay çekmeyi meraklılara heyecanla gösteren Necmeddin Efendi vakıf arazisi olan Okmeydanı'nın

ilki 1920’de, ikincisi 1940’ta olmak üzere satışını Devlet Şûrası’na kadar takip ederek önledi. 1926’da Gülcü Şükrü Baba ve Tuğrakeş İsmail Hakkı Bey’in (Altunbezer) teşvikiyle Toygartepe’deki dört dönümlük bahçesinin bir bölümünü gül yetiştirmeye ayırarak 400 çeşit gül yetiştirdi. Katıldığı gülcülük müsabakalarında madalyalar kazandı. Bu zevkini 1950’li yıllara kadar sürdürdü.

Şark Tezyînî Sanatlar Mektebi’nin Devlet Güzel Sanatlar Akademisi’ne Türk Tezyînî Sanatları Şubesi adıyla bağlanmasının (1936) ardından muallimlik hizmetine burada da devam etti. Ocak 1948’de emekliye ayrıldıktan sonra sanat faaliyetlerini daha ziyade evinde öğrencileriyle çalışarak ve isteyenlere levhalar yazarak sürdürdü. Dostlarının ve yerli yabancı sanat severlerin uğrak yeri olan evi âdeta bir kültür ve sanat merkeziydi. 1956’da tanıştığı Muhammed Hamîdullah İstanbul’a geldiğinde kendisini ziyaret etmekten hoşlanır ve onu “bakıyyetü’s-sâlihîn” olarak anardı.

Çok cepheli oluşundan dolayı hocası Edhem Efendi gibi “hezarfen” lakabıyla anılan Necmeddin Okyay’ın önemli bir meziyeti de imzasız hüsn-i hat eserlerinin kime ait olduğunu büyük bir isabetle tayin edebilmesiydi. Şeyh Hamdullah, Hâfız Osman, İsmâil Zühdü, Mustafa Râkım, Kazasker Mustafa İzzet, Mehmed Şevki ve Sâmi gibi hayranı olduğu üstatların hatlarını yazdıkları yılı da bazan aynen, bazan küçük bir farkla söyleyebilirdi. Bunu zekâ ve hâfızasına olduğu kadar hem kendisindeki hem de başka koleksiyonlarda gördüğü eserleri tedkik edişine ve bir hattatın yazı karakterini zihnine kaydedişine borçlu olduğunu belirtirdi.

Okyay’ın bir başka hususiyeti de Osmanlı topraklarında yaşayan muhtelif halkların konuştuğu Türkçe’yi lehçe farklarıyla taklit edebilmesiydi. Ayrıca hocalarından Sâmi, Ârif ve Edhem efendilerle İbnülemin Mahmud Kemal, Gülcü Şükrü Baba gibi kişilerin konuşmalarını da mimiklerine kadar aksettirirdi. Kur’an-ı Kerîm’i “Üsküdar ağzı” ile tiz perdeden okuyuşuyla tanınır, mûsiki tahsil etmediği halde tabii makam seyriyle okuması erbabınca çok takdir edilirdi. Hadiseler karşısında ebcedle irticâlen tarih düşürür, tarih düşürmek için çaba sarfettiği takdirde muvaffak olamadığını söylerdi. Gözlerine

ârız olan glokom hastalığı, son yıllarında hüsn-i hat seyrinden kendisini mahrum bırakmakla beraber ziyaretine gelen sevenlerine birikimlerini aktararak bahtiyar olurdu. 5 Ocak 1976 tarihinde Haydarpaşa Numune Hastahanesi'nde vefat eden Okyay ertesi günü, kırk yıl imamlık yaptığı Yeni Vâlide Camii'nde öğle namazını müteakip kılınan cenaze namazından sonra Karacaahmet'teki aile kabristanına defnedildi.

Necmeddin Okyay, hocası Sâmi Efendi'nin tavsiyesi üzerine daha ziyade ta'lik hattına yönelmiş, eserlerini o yolda vermiştir. Sınırlı sayıda sülüs ve celî sülüs levhaları da vardır. Ta'lik ve celî ta'lik eserlerine, bir kısmı kendi ebrularıyla bezenmiş olarak müze ve özel koleksiyonlarda rastlamak mümkündür. Elli altmış sene içinde oluşturduğu koleksiyonunun büyük bölümü 1960 yılında Topkapı Sarayı Müzesi'ne intikal etmiş, kalanların bir kısmı 1974'te Ziya Aydın'a geçmiş, metrûkâtı ise 1977'de Türk ve İslâm Eserleri Müzesi ile Türkpetrol Vakfı'nda toplanmıştır.

Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nden ayrılırken eski personel kanununa tâbi oldukları için emekli maaşı alamayan birkaç hoca arasında yer alan Necmeddin Okyay, devrin Maarif vekili Hasan Âli Yücel'in bu haksızlığı gidermek için başlattığı bir uygulamayla her ay 178 Türk lirası karşılığında bir eserini akademiye vermeye başlamış, bunu sürdürebildiği 1960 yılı sonuna kadar 150'nin üzerinde yazısı Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nde toplanmıştır. Bu yazıların bir kısmı mezuniyet ödevi olarak öğrencilere tezhip ettirilmiş olup hâlen Resim ve Heykel Müzesi koleksiyonundadır. Tezhip edilmeyen diğer yazılar 2001 yılında Mimar Sinan Üniversitesi Rektörlüğü'nden çelik dolabıyla birlikte kaybolmuştur. Okyay'ın hem celî ta'lik hem de Latin harfleriyle yazdığı tek bina kitâbesi Çemberlitaş'taki Piyer Loti'nin evi üzerindedir. Mezar kitâbelerine örnek olarak Cerrahpaşa'daki Mustafa Ağa Mescidi hazîresinde Keçecizâde İzzet Molla'nın, Karacaahmet'te Adliye Vekili Pîrîzâde İbrâhim Bey'in ve Tuğrakeş İsmâil Hakkı Bey ile babası Mehmed İlmî Efendi'nin taşları ilk hatırlanacaklardandır.

A. Süheyl Ünver, Topkapı Sarayı Müzesi müdür muavini Lutfi Bey, Ressam Şefik Bursalı, Muhsin Demironat, Fatma Rikkat Kunt, Feyzullah Dayıgil, M. Emin Barın, Kerim Silivrili, oğulları Nebih, Sâmi ve Sâcit, yeğeni Mustafa Düzgünman, Ali Alparslan, Mesud Kacaralp, M. Bekir Pekten,

Numan Buharalı ve M. Uğur Derman Okyay'ın muhtelif dallarda yetiştirdiği sanatkârlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 597-601; M. Uğur Derman, Türk Sanatında Ebrû, İstanbul 1977, s. 40-47; a.mlf., Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, rs. 54, 56, 59; a.mlf., "Piyer Loti Kitâbesi ve Ta'lîk Hattına Dair Bir Mülâhaza", IV. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler, İstanbul 2000, s. 278-283; a.mlf., "Hezârfen Hattat Üsküdarlı Necmeddin Okyay", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2004, II, 182-194; a.mlf., Emin Barın ve Koleksiyonu, İstanbul 2006, s. 180-193, 246-253; a.mlf., "Hezârfen Üstad Necmeddin Okyay'la Bir Konuşma", Hayat Mecmuası, sy. 51 (1968), s. 8-10; a.mlf., "Necmeddin Okyay", a.e., sy. 3 (1976), s. 14; a.mlf., "Toygartepesindeki Ev", Türk Edebiyatı, sy. 389, İstanbul 2006, s. 24-32; a.mlf., "Okyay, Necmeddin", TA, XXV, 409-410; İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 224, 225, 232; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 265; Nezih Uzel, "Hattat Necmeddin Hoca'nın Hâtırasına", Dersaadet'ten İstanbul'a, İstanbul 1993, s. 187-189; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 182-185; Şûle Aksoy, "Hezârfen Bir Hattat, Necmeddin Okyay: Hayatı, Türk ve İslâm Eserleri Müzesinde Bulunan Kitapları", M. Uğur Derman Armağanı: Altmışbeşinci Yaşı Münasebetiyle Sunulmuş Tebliğler (der. İrvin Cemil Schick), İstanbul 2000, s. 73-100; F. Çiçek Derman, "Türk Tezyînatındaki Istılah ve Tabir Kargaşasına Dair", a.e., s. 253-260; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 311-315; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Üstadlar Ne Diyorlar: X. Necmeddin Okyay ile Görüştüm", Yeni Adam, sy. 447, Ankara 1943, s. 6-7; sy. 448 (1943), s. 6-7, 11; Hikmet Kerim Yenisey, "Hattat Necmeddin Okyay", Selâmet, sy. 35, İstanbul 1948, s. 6-7; Sadi Borak, "Mevlânâ Muhibbi ve Zamanımızın Büyük Hat Üstadı Necmeddin Hoca Anlatıyor", Tarih-Coğrafya Dünyası, II/12, İstanbul 1959, s.10-14; Abdülbaki Gölpınarlı, "Hat, Ebrû ve Cilt Ustası Necmeddin Okyay'ın Ölümüyle Bir Âlem, Bir Devir Kapandı",

Milliyet Sanat Dergisi, sy. 168, İstanbul 1976, s. 10-11, 31; Emin Barın, “93 Yaşında Kaybettiğimiz, Eski Türk Sanatlarının Büyük Ustası Necmeddin Okyay”, Hayat Mecmuası, sy. 3 (1976), s. 13.

M. Uğur Derman

OLCAYTU HAN

es-Sultânü'l-a'zam Gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn Muhammed Hudâbende Olcaytu Han (ö. 716/1316)

İlhanlı hükümdarı (1304-1316).

12 Zilhicce 680'de (24 Mart 1282) doğdu. İlhanlı Hükümdarı Argun Han'ın oğludur. Budist bir baba ile Nestûrî-hıristiyan bir anneden doğan Olcaytu'ya çocukluğunda Olcay-buka, Mâtmûdâr, Harbende (eşek sürücüsü) adları verilmiş, 694 (1295) yılında ağabeyi Gāzân Han ile birlikte müslüman olunca Muhammed Hudâbende (Abdullah) ismini almış, Olcaytu Hudâbende veya Olcaytu Han diye tanınmıştır. Argun Han'ın ölümünden (690/1291) sonra yerine geçen kardeşi Geyhatu Han'ın öldürülmesinin ardından meydana gelen kargaşa ortamında Argun'un büyük oğlu Gāzân tahtı ele geçirmeyi başardı (694/1295). Olcaytu bu dönemde Horasan eyaletinin idaresi ve müdafaasıyla görevlendirildi (695/1296). Gāzân Han, Suriye'de Memlükler'le mücadele ederken Olcaytu da Horasan'ı Çağataylılar'a karşı dirayetle savundu. Onun bu başarısı yerine geçecek bir oğlu bulunmayan Gāzân'ı memnun etti. Gāzân, uzun süren hastalığı sırasında iktidarı kardeşine devredebilmek için bütün tedbirleri aldı ve durumu bir fermanla resmîleştirdi. Gāzân Han'ın vefatının ardından Olcaytu Horasan'dan Ûcân'a gelerek İlhanlı tahtına oturdu (15 Zilhicce 703 / 19 Temmuz 1304).

Olcaytu tahta çıktığında İlhanlı Devleti, Gāzân Han'ın başarılı icraatına rağmen önemli dış problemlerle karşı karşıya idi. Gāzân, 702 (1303) yılında Memlükler'e karşı uğradığı hezimete rağmen mücadeleyi sürdürmeyi düşünüyordu. Olcaytu ise barışı tercih etti ve Gāzân tarafından Tebriz'de hapsedilen Memlük elçilerini serbest bırakıp Mısır'a gönderdi. Ancak ülkede istikrarın sağlanması gereği ve Memlük Devleti'nden önemli sayıda mülteci akını daha sonraki yıllarda onu Memlükler üzerine yeni bir sefer yapmaya mecbur bıraktı. Fakat bu seferde sınırdaki Rahbe Kalesi'nin ele geçirilmesi dışında bir netice alınamadı (Şevval 712 / Şubat 1313). Bu sırada doğuda Horasan hâkimiyeti yüzünden Çağatay Hanı Kebek'in

(Köpek) saldırısıyla karşılaşan Olcaytu güçlü bir orduyla Horasan'a yürüyüp Kebek'i Buhara'ya kadar sürdü. Ardından oğlu Ebû Said ile ona atabeg tayin ettiği Emîr Sevinç'i Horasan'ın yönetimiyle görevlendirerek geri

döndü (713/1313). Kuzeyde Kafkas hâkimiyeti dolayısıyla Altın Orda ile olan rekabet Olcaytu'yu bu cephede ihtiyatlı olmaya sevketti. Doğuda Moğol büyük hanı, batıda papa ve hıristiyan dünyası ile diplomatik münasebetleri devam ettirdi. Avrupalı hükümdarlar onun hıristiyan olup kutsal toprakları kurtarmasını umuyorlardı. Olcaytu ayrıca iç problemlerle uğraşmak zorunda kaldı. Gāzân Han zamanında Herat'a güçlü bir şekilde yerleşen Kertler'den Fahreddin'in merkezle bağlarını gevşetmesi üzerine şehir Emîr Dânişmend Bahadır tarafından muhasara edildi. Ancak arzu edilen başarıyı sağlamak kolay olmadı. Anadolu'da Selçuklu hâkimiyetinin sona ermesinin ardından çıkan isyanlar Emîr Çoban'ın gayretleri neticesinde güçlükle bastırılabildi (715/1315). Olcaytu, Anadolu beyliklerine karşı Bizans İmparatorluğu'nu destekledi ve İmparator II. Andronikos Palaiologos'un kız kardeşi Maria ile (Tesbina Hatun) evlendi. Bu dönemde Olcaytu'nun yegâne önemli başarısı dağlık Gîlân bölgesinin zaptı oldu (Zilhicce 706 / Haziran 1307). Geçirdiği ağır bir rahatsızlığın ardından 27 Ramazan 716 (13 Aralık 1316) tarihinde Sultâniye'de vefat eden Olcaytu burada inşa ettirdiği, İslâm mimarisinin en görkemli anıtlarından biri olan türbeye defnedildi. Kaynaklarda zehirlendiği yönünde rivayetler mevcuttur. Veziri tarihçi Reşîdüddin Fazlullah, Ebû Said Bahadır Han zamanında onun ölümünden sorumlu tutularak katledilmiştir (718/1318). Olcaytu devrinde iç işleri nüfuzlu Vezir Reşîdüddin Fazlullah, Sa'deddîn-i Sâvecî ve Tâceddin Ali Şah'ın, askerî işler Emîr Çoban'ın sorumluluğuna bırakıldı. Ekonomik alanda Gāzân Han tarafından güçlükle sağlanan İlhanlı para standartları korunamadı. Yine Gāzân'ın vasiyetine rağmen İlhanlı Devleti için büyük önem taşıyan reformlar devam ettirilemedi. Gāzân'ın başlattığı imar faaliyetleri Sultâniye şehrinin başkent olarak inşasıyla (1305-1313) sürdürülmeye çalışıldı.

İran'ın coğrafya ve topografyasıyla ilgilenen Olcaytu Han yolları ölçtürüp mesafe taşları diktirmiştir. Merâga'daki rasathânede onun desteğiyle başarılı çalışmalar yapılmış, Sultâniye'nin yanında ikinci başşehir olarak Bîsitûn dağının eteklerinde Sultanâbâd Çemçimâl adıyla bilinen şehir

kurulmuş, Erzurum'daki Yâkutiye Medresesi onun adına inşa ettirilmiştir (710/ 1310). İsfahan Cuma Camii genişletilip onarılmış ve batı eyvanına büyük bir mihrap eklenmiştir. Netanz'da 1304-1316 yılları arasında inşa edilen cami, türbe ve hankahtan oluşan Şeyh Abdüssamed-i İsfahânî Külliyesi, İlhanlı mimarisinin güzel örneklerindendir. Olcaytu çeşitli İslâm sanatları ile de ilgilenmiş ve bu sanatların hâmisi olmuştur. Onun dönemine ait tezhipli mushaf bunun en güzel örneklerinden biridir.

Olcaytu Han önceleri Sünnî iken 709 (1309-10) yılında Şiî (İmâmiyye / İsnâaşeriyye) mezhebini benimsemiştir. Eflâkî, Olcaytu'nun Anadolu'da hutbelerde ilk üç halifenin adının zikredilmesini yasaklaması üzerine Sultan Veled'in, oğlu Ulu Ârif Çelebi'yi Sultâniye'ye göndererek kendisini Şiîlik'ten vazgeçirmek istediğini, ancak bu teşebbüsün önce Sultan Veled'in, ardından Olcaytu Han'ın vefatı yüzünden gerçekleşmediğini kaydeder (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 858 vd.). Dinî ve ilmî meselelerle yakından ilgilenen Olcaytu devrin büyük sûfîlerinden Kübrevî şeyhi Sadreddîn-i Hammûye, Safeviyye tarikatının pîri Safiyyüddîn-i Erdebîlî ve Kalenderî şeyhi Barak Baba, Şiî âlimi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Mekke Emîri Humeyde ile yakın temasta bulunmuştur. İlhanlı hükümdar modeli Gāzân Han zamanındaki geçiş döneminin ardından Olcaytu'nun şahsında Yakındoğu hükümdar tipine dönüşmüştür. Oğullarına verdiği Bistâm, Bayezid, Tayfûr, Ebû Said, Süleyman Şah, Ebü'l-Hayr gibi isimler Yakındoğu coğrafyasının dinî-siyasî şahsiyetlerinden ilham alınarak seçilmiştir.

Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî Câmiʿu't-tevârîḫ adlı eserini Gāzân Han'ın isteği üzerine yazmaya başlamış, ancak Gāzân'ın ölümünün ardından eseri Olcaytu'ya ithaf etmek isteyince Olcaytu bunu kabul etmeyip eseri yine Gāzân Han'a ithaf etmesini, kendisi için başka bir tarih kitabı yazmasını istemiş, bunun üzerine Reşîdüddin Câmiʿu't-tevârîḫ'in II. cildini onun adına kaleme almıştır. Reşîdüddin'in Sultan Olcaytu ile dinî ve fikrî sahadaki görüşmelerini içeren Kitâbü's-Sulṭâniyye (Risâletü's-Sulṭâniyye-Fevâʾid-i Sulṭâniyye) ve yine Olcaytu ile ilgili Beyânü'l-ḥaḳāʾiḳ adlı eserleri mevcuttur. Çağdaşı Abdullah b. Ali el-Kâşânî Târîḫ-i Olcaytu adlı eserini Olcaytu devrine tahsis etmiştir. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî üç eserini, Benâkitî de tarihini onun için kaleme almıştır. Siyasetnâme türündeki Risâle-i Aḫlâḳu's-salṭana da Olcaytu adına yazılmış ve Nergisî tarafından

Kānûnü'r-Reşâd adıyla Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Muhammed Rûşen - Mustafa Mûsevî), Tahran 1373 hş., II, tür.yer.; a.mlf., Sevâniḥu'l-efkâr (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1358 hş., tür.yer.; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aẖbâr, s. 292-315; Seyfî-i Herevî, Târîẖnâme-i Herât (nşr. M. Zübeyr es-Sıddîkī), Kalküta 1943, s. 439, 444, 455-457; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Simṭü'l-ʿulâ li-ḥażreti'l-ʿulyâ (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1362 hş., s. 85-102; Benâkitî, Târîẖ (nşr. Caʻfer Şiâr), Tahran 1348 hş., s. 470-479; Vassâf, Târîẖ (nşr. M. İsfahânî), Tahran 1338 hş., s. 461-557, 610-619; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., s. 268-274; Hamdullah Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (nşr. Abdülhüseyin-i Nevâî), Tahran 1364 hş., s. 606-611; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 858 vd.; Hâfız-ı Ebrû, Ẕeyl-i Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Hânbâbâ Beyânî), Tahran 1317 hş., s. 1-71; Abdullah b. Ali Kâşânî, Târîẖ-i Olcaytu (nşr. Mehîn Hembelî), Tahran 1348 hş., tür.yer.; Ebû Bekir el-Kutbî el-Âharî, Târîẖ-i Şeyẖ Uveys (nşr. J. B. van Loon), 's-Gravenhage 1954, s. 49-61; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, V, 443-464; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1362 hş., III, 190-199; Browne, LHP, III, 46-51; M. van Berchem, "Une inscription du sultan mongol Uldjaitu", Mélanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909, s. 367-378; A. Mostaert - F. W. Cleaves, Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Aryun et Öljeitü à Philippe le Bel, Cambridge 1962, tür.yer.; J. A. Boyle, "Dynastic and Political History of the Il-Khāns", CHIr., V, 397-406; B. Spuler, Die Mongolen in Iran, Leiden 1985, s. 88-100; Fuâd Abdülmuʻtî es-Sayyâd, eş-Şarḳu'l-İslâmî fî ʿaḥdi'l-Îlẖâniyyîn: Üsretü Hülâkû Ḫân, Devha 1407/1987, s. 345-402; G. Herrmann, "Zum persischen Urkundenwesen in der Mongolenzeit: Erlasse von Emiren und Wesiren", L'Iran face à la domination mongole (ed. D. Aigle), Téhéran 1997, s. 321-331; Osman Gazi Özkuzugüdenli, Gâzân Hân ve Reformları (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Yûsuf Râhîmlû, "Risâle-i Fevâʾid-i Olcaytu", Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, XXV/106, Tebriz 1352 hş., s. 135-156; Ch. Melville, "The

Itineraries of Sultan Öljeitü, 1304-16", Iran, XXVIII, London 1990, s. 55-70; J. Pfeiffer, "Twelver Shî'ism as State Religion in Mongol Iran: An Abortive Attempt, Recorded and Remembered", Pera-Blätter, sy. 11, İstanbul 1997, s. 1-25; İlhan Erdem, "Olcaytu Han Devrinde Horasan'da İlhanlı-Çağataylı Mücadeleleri", Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 3, Denizli 1997, s. 106-112; T. H., "Olcaytu", İA, IX, 387-389;

D. O. Morgan, "Öldjeytü", EI^{2} (İng.), VIII, 168-169; Ramazan Şeşen, "Câmiu't-tevârîh", DİA, VII, 132-133; Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", a.e., XXII, 103; A. Engin Beksaç - Ahmet Vefa Çobanoğlu, "İlhanlılar (Sanat)", a.e., XXII, 106; Ebü'l-Fazl Hatîbî, "Olcaytu", DMBİ, X, 447-450.

Osman Gazi Özgüdenli

O’LEARY, De Lacy Evans

(1872-1957)

İngiliz şarkiyatçısı.

Hayatının ilk dönemleri hakkında fazla bilgi yoktur. Bristol’de Christ Church rahibi olarak görev yapması, onun erken yaşlardan itibaren kilise eğitim sistemi ve hiyerarşisi içinde yetiştiğini düşündürmektedir. Dublin Üniversitesi’nde klasik diller ve Arapça okudu; ardından Mısır’a giderek Kıptîler’in tarihi ve dilleri üzerine özel eğitim gördü. Buradaki çalışmaları sırasında klasik Arapça ve modern Arapça’nın bilhassa Mısır, Suriye ve Fas lehçelerini öğrendi. Daha sonra Bristol Üniversitesi’nde Ârâmîce ve Süryânîce dersleri vermeye başladı.

O’leary’nin Arap ve İslâm tarihine ilgisi, diğer pek çok şarkiyatçı gibi Büyük Britanya İmparatorluğu’nun Ortadoğu’da hâkimiyet kurmaya çalıştığı XX. yüzyılın başlarına denk gelmektedir. Ortadoğu ve Arap dünyasının yükselen ekonomik, siyasal ve stratejik konumunu değerlendirme amacı güden İngilizler, Osmanlılar’ın bölgeden çekilmesinin ardından Arap İslâm dünyasında yaşanan bunalımı kendi çıkarlarına göre şekillendirmek için şarkiyatçılarını bölgeye sevketmiştir. Bu bilim adamları, Büyük Britanya İmparatorluğu’nun siyasî gayeleri doğrultusunda Osmanlı hilâfetinin yürüttüğü panislâmizm politikasını bertaraf etmeye yönelik çalışmalar yapmıştır. Bu dönemin şarkiyatçıları arasında seçkin bir yere sahip olan O’leary de aynı politik görüşle daha çok Osmanlılar’ın Ortadoğu’da hâkimiyet kurmalarından önce yaşanan parlak dönem ve Araplar’ın İslâm uygarlığında temel unsur oluşu üzerinde durmuştur. Bununla birlikte O’leary’nin, İngiliz politikasının yönlendirmesiyle yazdığı eserlerin bilimsel bakımdan sağlam kaynaklara dayanmadığı düşünülmemelidir. Ancak o da ülkesinin siyasal çıkarları paralelinde İslâm kültür ve medeniyetinin eski Yunan’dan miras alınarak geliştirildiği ve buna Süryânî, Nestûrî, yahudi bilim adamlarının aracılık ettiği şeklinde özetlenebilecek olan klasikleşmiş şarkiyatçı görüşünü ve tarih yazıcılığını aşırı şekilde vurgulamıştır. Bununla birlikte O’leary’nin, Arapça’ya ve diğer

yerel dillere olan hâkimiyeti sayesinde İslâm felsefe tarihinin pek çok karanlık noktasına ışık tuttuğu, İslâm düşünce ve biliminin Batı kamuoyunda tanınmasına önemli bir katkı sağladığı inkâr edilemez. Diğer taraftan O'leary İslâm tarihi yanında İslâm öncesi Arap tarihi, Süryânî ve Kıptî kilise tarihi, Hıristiyanlığın en erken dönemi ve kaynakları ile azizlerin hayatları konularında değerli çalışmalar yapmıştır.

Eserleri. 1. Arabic Thought and Its Place in History (London 1922). Kitapta, İslâm kültürünün esas itibariyle Helen-Roma kültürünün bir parçası ve İslâm teolojisinin de aslında Helenistik kaynakların müslüman ve müslüman çevrede yaşayan yahudi düşünürleri tarafından yeniden formüle edilmiş ve geliştirilmiş bir şekli olduğu fikri savunulmaktadır. Eser, Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay tarafından İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1959). 2. Islam at the Crossroads (London 1923). Müellif bu eserinde müslümanların hâkimiyetleri altına aldıkları ırkları kılıç zoruyla müslümanlaştırdıklarına dair yaygın görüşü eleştirmektedir. 3. A Short History of the Fatimid Khalifate (New York-London 1923). Fâtımîler üzerine yazılmış ilk eserlerden olan kitapta Fâtımî halifelerinin siyasî tarihi incelenmektedir. 4. Arabia Before Muhammad (New York 1927). Araplar'ın İslâm öncesindeki hayatları hakkında kaleme alınmış en önemli eserlerden sayılan kitapta Arap yarımadasının Mısır, Mezopotamya ve Hindistan'la ilişkileri incelendikten sonra, yarımadada İslâm öncesinde kurulan devletler, Araplar'ın hayatı, iktisadî ve ticarî ilişkileri ele alınmaktadır. 5. How Greek Science Passed to the Arabs (London 1949). Yunan felsefe ve düşüncesinin İslâm dünyasına geçişini konu alan bu eserde de müellif, İslâm felsefesi ve maddî kültürünün temelinde Helen-Roma kültürünün bulunduğunu öne sürmektedir. Bu şekilde O'leary, bir taraftan Doğu ile Batı'yı birbirine daha fazla yaklaştırma amacını taşıdığını ortaya koyarken bir taraftan da Doğu'nun Batı kültür ve medeniyetine ne kadar bağımlı olduğunu göstermeye çalışmıştır.

O'leary'nin diğer eserleri de şunlardır: The Apostolical Constitutions, and Cognate Documents: with Special Reference to their Liturgical Elements (London 1906), Infant Baptism. A Tractate for the Clergy (London 1906), The Syriac Church and Fathers, Society for Promoting Christian Knowledge (London 1909), The Daily Office and Theotokia of the Coptic

Church (London 1911), Studies in the Apocryphal Gospels of Christ's Infancy (London 1912), The Life and Times of Saint Dominic (London 1912), Characteristics of the Hamitic Languages (Bristol 1915), Comparative Grammar of the Semitic Languages (London 1923); Colloquial Arabic (New York 1925), The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church (London 1926-1930), The Ethiopian Church. Historical Notes on the Church of Abyssinia (London 1936), The Saints of Egypt (New York 1937).

Makalelerinden bazıları şöylece sıralanabilir: "The Influence of Galen on Arabic Philosophy" (Journal of Indian History, II [1922-23], s. 233-238); "Bibliography (1924-1925)" (The Journal of Egyptian Archeology, XI/3-4 [1925], s. 320-326); "The Early Westward Drift of Science and Philosophy" (Philosophy East and West, II/5 [1952], s. 53-58); "Arabic Transmission of Science" (IC, XXXII [1957], s. 201-208); "Buddhis and Christian Contacts with Early Islam" (IC, XXXII [1958], s. 95-98); "Notes on Mahmud of Ghazna" (IC, XXXII [1958], s. 190-194).

BİBLİYOGRAFYA

De Lacy O'leary, Islam at the Crossroads, London 1923, s. 8; a.mlf., How Greek Science Passed to the Arabs, London 1957, s. 1-5, 155-175; a.mlf., İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay), Ankara 1959, s. 136-142; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 90-91; Mîşâl Cühâ, Dirâsâtü'l-ʿArabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 45.

Kemal Çiçek

OLGUN, Tâhir

(bk. TÂHİRÜLMEVLEVÎ).

ON EMİR

Hz. Mûsâ'ya Sînâ'da taş tabletler üzerine yazılı olarak verilen ilk ilâhî emirler.

İbrânîce'si "on söz" anlamında aseret ha-dibberot (Çıkış, 34/28; Tesniye, 4/13; 10/4), Latince'si decalogus, Grekçe'si dekalogostur. Batı dillerine decalogue, Arapça'ya el-evâmirü'l-aşere, Türkçe'ye on emir (evâmir-i aşere) şeklinde geçmiştir. Tevrat'a göre on emir, Hz. Mûsâ önderliğindeki İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışlarından yedi hafta sonra Sînâ dağının

zirvesinde bizzat Tanrı tarafından Mûsâ'ya önce sözlü olarak bildirilen, ardından iki taş levha üzerine yazılıp verilen emirlerdir (Çıkış, 19-20; 24/12-18; 31/18; Tesniye, 5/1-22). İki levhanın iki tarafına oyulmuş yazı Tanrı'nın yazısıdır (Çıkış, 32/15-16). Mûsâ dağdan indiğinde kavminin buzağıya taptığını görünce öfkesinden levhaları kırmış (Çıkış, 32/19; Tesniye, 9/17), bunun üzerine ondan öncekiler gibi iki taş levha daha yontması istenmiş, kırk günlük ikinci buluşma sonunda Mûsâ, bu defa Tanrı'nın yazdırmasıyla bizzat kendisinin yazdığı on emri içeren yeni levhalarla geri dönmüştür (Çıkış, 34/1, 27-28). Mûsâ, Tanrı'nın emriyle bu iki taş levhayı ahid sandığına koymuştur (Çıkış, 25/16; Tesniye, 10/1-5). Ahid sandığı daha sonra Tâlût (Saul) zamanında Filistîler'in eline geçmiş ve ardından geri alınmıştır. İbn Cebirol, sandığın Filistîler'in eline geçmesinden sonra kutsallığının yok olup parçalandığını iddia etmişse de bu açıklama doğru değildir; çünkü Hz. Süleyman ahid sandığını Süleyman Mâbedi'ndeki özel yerine taşıttığında içinde iki taş levha bulunmaktaydı (I. Krallar, 8/9). II. Makkabiler'de (2/7), taş levhaların yer aldığı sandığın Yeremya peygamber tarafından Nebo dağında saklandığı, ancak Tanrı İsrâiloğulları'nı topladığında tekrar bulunabileceği belirtilmektedir. Taş levhaların âkıbetiyle ilgili iki yahudi rivayetinden birine göre Kral Yoşiya levhalarla beraber sandığı saklamış, diğerine göre ise Kral Buhtunnasr (Nebukadnezzar) onu Bâbil'e götürmüştür. Mâbedin yıkılışı ile birlikte sandık ve içindekiler kaybolmuş ve bir daha ondan bahsedilmemiştir (NDB, s. 53; bk. AHİD SANDIĞI).

Rabbiler on emrin yazılı olduğu tabletlerin varlığını yaratılıştan önceye götürürler, dolayısıyla on emrin evrensel olduğunu kabul ederler. Ayrıca on emrin bildirilmesinden hemen sonra bu emirlerin yetmiş dile çevrildiğini ifade ederler (Dictionnaire encyclopedique du Judaisme, s. 252). Tevrat'ta on emir biri Çıkış (20/2-17), diğeri Tesniye (5/6-21) bölümünde olmak üzere iki yerde zikredilmektedir. Çıkış bölümündeki veriliş şekliyle on emir şöyledir: Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Tanrı'n Yahova benim (Çıkış, 20/2; Tesniye, 5/6). Karşımda başka ilâhların olmayacaktır (Çıkış, 20/3; Tesniye, 5/7). Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiç sûretini yapmayacaksın; onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin. Çünkü ben, senin Tanrı'n Rab benden nefret edenlerden babaların günahını çocuklar üzerinde, üçüncü nesil üzerinde ve dördüncü nesil üzerinde arayan ve beni seven ve emirlerimi tutanların binlercesine inayet eden kıskanç bir Tanrı'yım (Çıkış, 20/4-6; Tesniye, 5/8-10). Tanrı'n Rabb'in ismini boş yere ağza almayacaksın, çünkü Rab kendi ismini boş yere ağza alanı suçsuz tutmayacaktır (Çıkış, 20/7; Tesniye, 5/11). Cumartesi gününü takdis etmek için onu hatırında tut. Altı gün işleyeceksin ve bütün işini yapacaksın, fakat yedinci gün Tanrı'n Rabb'e sebttir, sen ve oğlun ve kızın, kölen ve câriyen ve hayvanların ve kapılarında olan garibin hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü Rab gökleri, yeri ve denizi ve onlarda olan bütün şeyleri altı günde yarattı ve yedinci günde istirahat etti; bunun için Rab sebt gününü mübarek kıldı ve onu takdis etti (Çıkış, 20/8-11; Tesniye, 5/ 12-15). Babana ve anana hürmet et, ta ki Tanrı'n Rabb'in sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun (Çıkış, 20/12; Tesniye, 5/16). Katletmeyeceksin (Çıkış, 20/ 13; Tesniye, 5/17). Zina etmeyeceksin (Çıkış, 20/14; Tesniye, 5/18). Çalmayacaksın (Çıkış, 20/15; Tesniye, 5/19). Komşuna karşı yalan şahitlik etmeyeceksin (Çıkış, 20/ 16; Tesniye, 5/20). Komşunun evine tamah etmeyeceksin; komşunun karısına yahut kölesine yahut câriyesine yahut öküzüne yahut eşeğine hiçbir şeyine tamah etmeyeceksin (Çıkış, 20/17; Tesniye, 5/21).

On emrin iki ayrı metni birbirine benzemekle birlikte aralarında bazı farklılıklar vardır. Temel farklılık cumartesi yasağının sebebiyle ilgilidir. Bu yasağın gerekçesi olarak Çıkış'ta altı günde kâinatın yaratılması ve yedinci günde istirahat edilmesi, Tesniye'de ise Mısır'daki esaret hayatı gösterilmektedir. Diğer taraftan sonuncu emrin Çıkış'taki metninde kişinin

eşi sahip olduğu diğer şeylerle birlikte ve aynı kategoride sayılırken Tesniye'deki metinde eş diğerlerinden ayrılmakta ve bu metin iki farklı emri ihtiva etmektedir. Ayrıca Çıkış'ta olmadığı halde Tesniye metninde "Tanrı'n Rabb'in sana emrettiği gibi" ifadesi iki defa tekrarlanmaktadır. Bugün Tevrat'ta bulunan on emre ait iki metin arasındaki farklar muhtemelen tabletlerin kaybolmasının bir sonucu olup (DBS, II, 349) on emir metinlerinin karşılaştırılması, her ikisinin de oldukça kısa olan orijinal bir metnin muahhar nüshaları olduğunu göstermektedir (DB2, s. 969; Cazelles-Brouillard, III, 500).

Yahudi ve hıristiyanlarda on emrin sıralanışı farklılık arzetmektedir. Yahudiler, "Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Tanrı'n Yahova benim" ifadesini (Çıkış, 20/2) bu ifade sadece on emre giriş mahiyetinde olmasına rağmen birinci emir kabul etmektedir. Rabbiler, Çıkış 20/2-17'de verilen emirlerin birden ona kadar olan sıralamasını 2, 3-6, 7, 8-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17; Saint Augustine'in tasnifini benimseyen Roma Katolik kilisesi ve Lutherci kiliseler 3-6, 7, 8-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17a, 17b şeklinde, Ortodoks ve reforme kiliseler 3, 4-6, 7, 8-11, 12, 13, 14, 15, 16, 17 olarak kabul etmektedir (Ancien testament, s. 166). Roma Katolik ve Lutherci kiliselere göre Tanrı'ya karşı görevleri bildiren birinci tablet üç, diğer insanlara ve yakınlara karşı görevleri bildiren ikinci tablet yedi emir ihtiva etmektedir. Bu sıralamada Çıkış 20/17 ikiye bölünmekte, "Komşunun evine tamah etmeyeceksin" emriyle "karısına, kölesine ..." kısmı ayrı iki emir kabul edilmektedir. Ortodoks ve reform kiliselerinin tasnifi ise Philon, Josephus ve Origene'in de benimsediği Talmud'da yer alan tasniftir. Saint Augustine politeizm ve putperestliği bir sayarak ilk iki emri de kabul etmiş, son emri de kadının durumunu diğerlerinden ayırmak suretiyle iki ayrı emir saymıştır (Cazelles-Brouillard, III, 500). On emir iki ayrı şekilde tasnif edilmektedir. Bir tasnife göre dört emir Allah'a, altı emir insanlara karşı ödevleri belirtmektedir. Bir başka tasnife göre ise ilk tabletteki beş emir dindarlığın, ikinci tabletteki beş emir adaletin tesisi içindir (NDB, s. 176).

On emrin yapısı çeşitli yorumlara sebep olmuştur. İlk iki emirde Tanrı doğrudan İsrâiloğulları ile konuştuğu için birinci şahıs, diğerlerinde ise üçüncü şahıs kullanılmaktadır; çünkü rabbilere göre İsrâiloğulları ancak ilk iki emri bizzat Tanrı'dan dinleyebilmişler, ötekileri Mûsâ onlara nakletmiştir. Yine rabbilere göre aynı tablete yazılan ilk beş emir Tanrı ile

insanlar arasındaki ilişkileri, ikinci beş emir insanlar arası ilişkileri düzenlemektedir. Tanrı kendi adının günahlarla alâkalı bölümde yer almasını istemediği için (Dictionnaire encyclopedique du Judaisme, s. 251) ikinci beş emir verilirken Tanrı adı zikredilmemiştir.

XVIII. yüzyılın sonuna kadar on emir denilince sadece Tevrat'ın Çıkış (20/2-17) ve Tesniye (5/6-21) kitaplarında yer alan on emir anlaşılmakta iken bu tarihten sonra Tevrat'ta birden çok on emrin bulunduğu ileri sürülmüştür. On emirle Tevrat'ın diğer bölümlerindeki emirler arasında paralellik olmasına, on emirdeki buyrukların Tevrat'ın başka bölümlerinde de ifade edilmesine rağmen bugün genel kabul gören

telakki Tevrat'ta iki ayrı metin halinde tek bir on emir bulunduğu yönündedir.

On emrin cumartesi yasağıyla ilgili olanı bir tarafa bırakılırsa diğer emirler insan fıtratıyla ilgilidir, dolayısıyla evrenseldir. Dinler tarihi ve etnoloji araştırmaları da bunu teyit etmektedir. Eski Mısır'ın Ölüler Kitabı'ndaki günahlar listesiyle çivi yazılı tabletlerdeki liste on emri hemen hemen tamamen ihtiva etmektedir (DBS, I, 841-845; II, 847-851). Eski Mısır'da ölen kişi Osiris'in önündeki mahkemede, "Adaletsizlik yapmadım, yağmalamadım, çalmadım, öldürmedim, öldürtmedim ..." gibi masumiyetini ifade eden sözler söylemektedir. Asur'da ise din adamı hastayı cinlerden kurtarırken onun bir tanrıya hakaret edip etmediğini, ana babasına kötü davranıp davranmadığını, komşusunun hanımına çok yakın olup olmadığını, yakınının kanını döküp dökmediğini sormaktadır (Cazelles-Brouillard, III, 501). İbrânî geleneğinde de adam öldürmeme (Tekvîn, 4/8-10), komşunun evine, karısına tamah etmeme (Tekvîn, 12/17; 20/3), zina etmeme (Tekvîn, 39/9) gibi emirler ilk dönemlerden itibaren mevcuttur.

Tevrat'ta yer alan on emrin ne zaman yazıldığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. a) K. Marti, G. Mowinkel ve Meinhold gibi araştırmacılar on emrin mevcut edebî şeklini Bâbil esareti döneminde aldığını ileri sürmektedir. b) Yorumcuların çoğunluğu, on emrin milâttan önce VIII. yüzyıl peygamberlerinin tebliğinin bir neticesi olduğunu kabul etmektedir. c) Bazıları, cumartesi yasakları ve ana babaya itaat dışındaki emirlerin

Mûsâ dönemine kadar çıktığına, bu iki kuralın ise daha sonra ilâve edildiğine kanidir. d) Katolik ve Protestan yorumculara göre ise on emir özde Mûsâ dönemine aittir, fakat daha sonra edebî müdahaleler olmuştur. e) Katolik ve eski Protestan yorumcuların çoğunluğuna göre on emir hem özü hem edebî formu itibariyle Mûsâ dönemine aittir.

Çıkış ile (20/2-17) Tesniye'de (5/6-21) yer alan on emirle ilgili metinlerin farklı oluşu bu metinlerin zamanla edebî değişikliklere mâruz kaldığını göstermektedir. Ancak bu değişiklikler muhtevayı bozmamıştır; dolayısıyla on emrin özü itibariyle Mûsâ dönemine ait olduğu görüşü gerçeğe en yakın olan izah tarzıdır. Emirlerin Mûsâ dönemine ait olduğu çeşitli delillerle ortaya konulmaktadır. On emrin dili ne kelimelerde ne üslûpta Mûsâ devrine ters düşmektedir. Ayrıca bu emirlerin Mûsâ dönemine ait olduğuna dair birçok tarihî delil gösterilebilir. Meselâ on emrin taş tabletlere yazıldığı bilgisi (Çıkış, 24/12; 31/ 18; 32/15-16; 34/1; Tesniye, 9/9; 10/1-4) o devrin âdetlerine uygundur. Milâttan önce II. binyılın ortalarına doğru, hatta daha eski dönemlerde önemli dinî ve siyasî belgelerin tahta ve özellikle taş gibi malzeme üzerine yazılması ve bunların kutsal mekânlara bırakılması âdetti. Tanrı ile İsrâiloğulları arasındaki ahdin temelini oluşturan metin de önemli olduğu ve korunması gerektiği için taş tabletlere yazılmış, kutsallığı sebebiyle ahid sandığında muhafaza edilmiş olmalıdır.

On emrin gerek bütünü gerekse bazı emirler için Mûsâ dönemine ait olamayacağı yolunda itirazlar yapılmıştır. Çeşitli nesnelerin resim veya şekillerinin yapılmasını ve bunlara tapınılmasını yasaklayan emrin Tesniye'nin yazıldığı devirde formüle edildiği, mevcut haliyle cumartesi yasaklarıyla ilgili emrin de Mûsâ'ya ait olamayacağı ileri sürülmektedir. Zira göçebe halinde yaşayan bir toplum çok sıkı çalışan işçiler gibi olamaz; dolayısıyla göçebelerde haftanın bir gününün tatil yapılması anlamsızdır. Ayrıca Mûsâ devrinde misafir veya yabancı olmadığı, kapı kavramının yerleşik hayatı çağrıştırdığı, buna göre emrin Hz. Mûsâ'dan sonraki bir zamana ait olabileceği ifade edilmektedir (ERE, IV, 515-516).

Eski Ahid'de tebliğ faaliyetleri anlatılan peygamberler on emri zikretmemiş, fakat bu emirlerin uygulanması ve yasaklardan kaçınılması için faaliyet göstermiştir. Peygamber Natan zinaya (II. Samuel, 12/1-11), İlyâ Baal kültüne (I. Krallar, 17/18), Amos (5/26) ve Hoşea (8/4, 11, 14)

putperestliğe karşı mücadele etmişlerdir. Diğer taraftan bazı peygamberlerin İsrâiloğulları'nın yıkım sebebi olarak sıraladığı kötülükler on emirde yer alan ve kaçınılması istenilen davranışlarla hemen hemen aynıdır (Hoşea, 4/2; Yeremya, 7/9). On emrin verildiği yer bütün kaynaklara göre Sînâ dağıdır, ancak Sînâ dağının coğrafî konumu hususunda farklı görüşler vardır (bk. SÎNÂ). On emrin doğrudan Tanrı tarafından mı yoksa bir aracı vasıtasıyla mı verildiği hususunda bazıları bir aracının mevcudiyetini ileri sürseler de Çıkış (20/18 vd.) ve Tesniye'den (5/22) anlaşılacağı gibi Tanrı bu emirleri hiçbir aracı kullanmaksızın vermiştir.

On emrin ilk defa ne zaman ve nerede yazıldığı tam olarak bilinmemektedir. Çıkış'ta (24/12) Rabb'in, kendisinin yazdığı iki taş tableti vermek üzere Mûsâ'yı dağa davet ettiği belirtilmekte, taş tabletler üzerine bizzat Tanrı'nın yazdığı birçok defa tekrarlanmaktadır (Çıkış, 31/18; 32/16; Tesniye, 4/13; 5/22; 9/10). Bunlar levhaların daha önce yazıldığını göstermektedir. On emir Yahudilik'te merkezî bir önem taşımakta ve yahudiler on emir okunurken ayağa kalkmaktadır. On emir ihtiva ettiği dinî ve ahlâkî emirlerden dolayı çok önemlidir. On emirde insanların bütün ahlâkî fiilleri bir tek Tanrı'ya iman prensibine dayanır. On emir Tanrı'ya karşı olan her tavrı yasaklamaktadır. Bundan dolayı bütün insan topluluklarında sosyal düzenin Magna Charta'sı olmuştur. Yahudiliğe göre on emir 613 emirden oluştuğu kabul edilen yahudi şeriatının özeti niteliğindedir.

Yeni Ahid'de on emir birçok defa zikredilmekte, "on emir" tabiri geçmemekle birlikte gerek Îsâ gerek havâriler ona atıfta bulunmaktadır (Matta, 19/18-19; Markos, 10/19; Romalılara Mektup, 13/9; Yakub'un Mektubu, 2/11). Hz. Îsâ on emrin her iki bölümünü, "Tanrı'n Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün fikrinle seveceksin" ve, "Komşunu kendin gibi seveceksin" şeklinde özetlemektedir (Matta, 22/34-40). Hıristiyanlık'ta on emir, Saint Augustine ile birlikte Katolik doktrininin yorumunda ve inananların eğitiminde önemli bir yer tutmuştur. Saint Augustine on emirde her insanın fıtratında bulunan tabii ahlâkın bir özetini bulmaktadır. Saint Augustine'i takip eden skolastik düşünce de cumartesi yasaklarıyla ilgili üçüncü emir dışındaki on emirde tabii kanunun ifadesini görmektedir. Trent Konsili on emrin hıristiyanların yükümlülüğü olduğunu belirtmektedir. On emir insanın Tanrı'ya ve diğer insanlara karşı temel yükümlülüklerini

bildirmektedir. Bu emirler değişmez niteliktedir, her zaman ve her yerde geçerlidir (Catéchisme, s. 426-429).

Kur'ân-ı Kerîm'de on emir ifadesi yer almamakta, fakat İsrâiloğulları ile yapılan ahidlere ve onların yükümlülüklerine dair bilgiler bulunmaktadır. Hz. Mûsâ, İsrâiloğulları'nı Firavun'un zulmünden kurtardıktan sonra kırk gün kırk gece sürecek bir buluşma için Sînâ dağına davet edilmiş ve orada kendisine levhalar verilmiştir. Mûsâ dönüşünde kavminin buzağıya taptığını görünce öfkesinden levhaları yere atmış ve daha sonra öfkesi geçince levhaları tekrar almıştır. Levhalarda insanlara öğüt olmak üzere her şeyin tafsilâtıyla anlatıldığı, rablerinden korkanlar için hidayet ve rahmet olduğu belirtilmekte (el-A'râf 7/ 142-145, 150, 154), muhtevasıyla ilgili

başka bilgi verilmemektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de İsrâiloğulları'ndan yalnızca Allah'a kulluk etmeleri, anaya babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik etmeleri, birbirlerinin kanını dökmemeleri, birbirlerini yurtlarından çıkarmamaları hususunda söz alındığı belirtilmekte (el-Bakara 2/83-84), cumartesi günü sınırı aşmamaları istenmektedir (en-Nisâ 4/154).

On emirde yer alan kurallar insan tabiatının bir gereği ve evrensel ilkeler olduğu için sadece Yahudilik'te değil diğer ilâhî dinlerde de söz konusudur. On emrin birincisini teşkil eden tevhid inancı Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu ilk ve temel ilkedir (el-Bakara 2/163; el-En'âm 6/19, 102; el-İsrâ 17/23). İkinci emir putperestliğin yasaklanmasıyla ilgilidir ki Kur'an hem şirki hem Allah'tan başkasına tapınmayı yasaklamaktadır (en-Nisâ 4/36, 116, 171; el-En'âm 6/151; el-A'râf 7/191-195; Yûnus 10/18; en-Nahl 16/20). Allah'ın adının boş yere ağza alınması, yani Allah'ın adının kullanılarak yalan yere yemin edilmesi Kur'an'da da yasaklanmıştır (el-Bakara 2/224; el-Mâide 5/89; en-Nahl 16/91). Cumartesi yasağı sadece İsrâiloğulları'na ait bir ceza ve müeyyide olup Hz. Muhammed geçmiş ümmetlere ait diğer mükellefiyetler gibi bunu da kaldırmıştır (el-A'râf 7/157). Ana babaya hürmet (el-Bakara 2/83; el-İsrâ 17/ 23), insan öldürmeme (el-Bakara 2/84; en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/32), hırsızlık yapmama (el-Mâide 5/38; el-Mümtehine 60/12), zina etmeme (en-Nûr 24/30-31), komşuya karşı yalan şahitlikte bulunmama, komşunun malına mülküne tamah etmeme (el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36; el-Furkān 25/ 72) gibi hususlar Kur'an'da da yer almaktadır. İbn Abbas, İsrâ sûresindeki

(17/22-39) emir ve yasakların Mûsâ'nın levhalarında da bulunduğunu belirtmiştir (Fahreddin er-Râzî, XX, 214). En'âm sûresinde (6/151-153) yer alan emir ve yasaklar da on emirle benzerlik göstermekte, on emir veya on vasiyet olarak bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XX, 214; J. Plessis, "Babylone et la Bible", DBS, I, 713-852; A. Eberharter, "Decalogue", a.e., II, 341-351; L. Speleers, "Egypte", a.e., II, 756-919; F. H. Wods - B. J. Roberts, "Ten Commandments", DB2, s. 969-970; M. H. Dolapönü, On Emir, İstanbul 1964; NDB, s. 53, 176; Ancien testament, s. 166; P. Antes, Ethik und Politik im Islam, Stuttgart 1982, s. 44-51; M. Weinfeld, "The Decalogue: Its Significance, Uniqueness and Place in Israel's Tradition", Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives (ed. E. R. Firmage), Eisenbrauns 1990, s. 3-47; Abdulmesih, On Emir ve Diğer Dinlerle Karşılaştırmalı Bir Yorumu, Ankara, ts. (Sevgi Yayınları); Catéchisme de l'église catholique, Paris 1992, s. 423-514; B. J. Schwartz, "Ten Commandments", The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Wecblowsky - G. Vigoder), New York 1997, s. 683-684; M. Abdullah Draz, Kur'an'a Giriş (trc. Salih Akdemir), Ankara 2000, s. 70-76; H. Cazelles - R. Brouillard, "Decalogue", Catholicisme, III, 500-505; B. Haring, "Commandments, Ten", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, IV, 5-8; M. Greenberg v.dğr., "Decalogue", Ejd., V, 1435-1448; L. W. Batten, "Decalogue", ERE, IV, 513-517; W. Harrelson, "Ten Commandments", ER, XIV, 395-396; "Commandements, Dix (Decalogue)", Dictionnaire encyclopedique du Judaisme (ed. G. Vigoder v.dğr.), Paris 1993, s. 250-252.

Ömer Faruk Harman

ON İKİ İMAM

Hz. Ali, oğulları Hasan ve Hüseyin ile birlikte Hüseyin’in neslinden gelen ve imam kabul edilen dokuz kişiye verilen isim

(bk. İSNÂAŞERİYYE).

ONAN, Necmettin Halil

(1902-1968)

Cumhuriyet dönemi şairlerinden, eğitimci.

Çatalca'da doğdu. Doksanüç Harbi'nden sonra buraya göçmen olarak gelen, Rumeli'de Tuna boylarında Hacı Muradoğulları adıyla tanınan bir ailenin çocuğudur. Babası Düyûn-ı Umûmiyye memurlarından Halil Hilmi Efendi, annesi Nazmiye Hanım'dır. İstanbul'da Koska Mahalle Mektebi'nde başladığı eğitimini Burhân-ı Terakkî, Çatalca İbtidâîsi ve Bakırköy Numune Rüşdiyesi'nde sürdürdü. Vefa Sultânîsi'nde okurken bir süre Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nin resim bölümüne devam etti. 1919'da İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi Türk Edebiyatı Bölümü'ne kaydoldu. Burada devrin tanınmış edebî şahsiyetlerinden Cenab Şahabeddin ve Köprülüzade Mehmed Fuad'dan Türk edebiyatı, Ferit Bey'den (Kam) metin şerhi, Yahya Kemal (Beyatlı) ve Yusuf Şerif'ten (Kılıçel) Batı edebiyatı okudu. Hocaları arasında özellikle Ferit Kam ve Yahya Kemal'in etkisi altında kaldı. Talebeliği sırasında gündüzleri Kuledibi'ndeki Alliance Israélite'te öğretmenlik yaparken geceleri de Anadolu Ajansı'nda çalışıyordu.

1920'de İstanbul'un işgal edilip Dârülfünun'un geçici olarak kapatılması üzerine Anadolu'ya geçti ve Ankara Tâlimgâhı'nda zâbit vekili sıfatıyla Millî Mücadele'ye katıldı. Zaferin kazanılmasından sonra İstanbul'a dönerek yarıda kalan öğrenimini tamamladı (1925) ve Anadolu Ajansı'ndaki işine bir süre devam etti. 1927'de İzmir Amerikan Koleji'ne Türkçe ve edebiyat hocası olarak tayin edildi. Ardından İzmir Erkek Lisesi ile İzmir Kız Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği yaptı. 1932'de Adana Erkek Lisesi, 1933'te Ankara Erkek Lisesi, 1935'te İzmir Kız Lisesi müdürlüğünde bulundu, 1939'da Maarif Vekâleti müfettişi oldu. 1942-1946 yılları arasında Yüksek Öğretim Genel müdürlüğü yaptı. Bu görevdeyken profesör unvanıyla Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Türk Edebiyatı dersleri vermekle görevlendirildi. 1946'da bu göreve asaleten tayin edildi. 1960'ta sağlık

problemleri yüzünden emekliye ayrıldı ve İstanbul'a döndü. Hayatının son yıllarını çok sevdiği Boğaziçi'nde geçirdi. 17 Ağustos 1968'de öldü, mezarı Kandilli Kabristanı'ndadır. Ankara Üniversitesi Türk Dili Edebiyatı Araştırmaları Enstitüsü tarafından yayımlanan Türkoloji Dergisi'nin bir sayısı onun hâtırasına ithaf edilmiştir (1972, IV, sayı 1).

Lise öğrencisi iken şiir yazmaya başlayan Necmettin Halil'in aruzla ilk şiirleri 1919'da Nedim dergisinde yayımlanmış, bunları Dergâh, Serveti Fünun, Uyanış, Hayat, Kitaplar, Hisar, Millî Mecmua ve Anadolu Mecmuası gibi dergilerde çıkan diğer şiirleri takip etmiştir. Daha çok Millî Mücadele yıllarında kaleme aldığı vatanî ve hamâsî şiirleriyle tanınmış, 1919-1927 yılları arasında yazdığı şiirlerini Çakıl Taşları adıyla kitap haline getirmiştir. Sonraki yıllarda da zaman zaman gazeller yazmış olduğu halde 1927'de Hayat Mecmuası'nda yayımlanan "Bir Yolcuya" adlı şiiri adının Millî Edebiyat akımı içinde anılmasında büyük ölçüde etkili olmuştur. Sanat anlayışı bakımından Yahya Kemal çizgisini takip etmeye çalıştığı görülen şairin şiirde bir yandan âhenk ve

mûsikiye önem verirken bir yandan da oldukça sade bir dille vatan sevgisi, mâzi hasreti, aşk ve tabiat duygularını işlediği görülür. Millî Eğitim Bakanlığı'nın çeşitli kademelerindeki görevi dolayısıyla ilkokul, ortaokul ve liseler için ders kitapları da hazırlayan Necmettin Halil, üniversiteye intisap ettikten sonra özellikle eski Türk edebiyatı alanında önemli sayılabilecek çalışmalar yapmıştır. Bunlar arasında İzahlı Divan Şiiri Antolojisi hâlâ başvuru kitabı olarak önemini korumaktadır. Başlangıcından XIX. yüzyıl ortalarına kadar divan edebiyatı sahasında tanınmış şairlerin dikkate değer eserlerinden seçilen örneklerle bunların açıklamaları yanında metinlerde geçen edebî sanatların izah edildiği, yer yer tarihî bilgilerin de verildiği antoloji birçok defa basılmış ve değişik kesimlerden okuyucuların divan şiirine ilgi duymasında etkili olmuştur.

Eserleri. Şiir: Çakıl Taşları (İstanbul 1927), Bir Yudum Daha (İstanbul 1933). Roman: İşleyen Yara (Vakit gazetesinde tefrika edilen roman 1978 yılında Kolejli Nereye? adıyla kitap halinde yayımlanmıştır). Diğer eserleri: Dilbilgisi, I-II (İstanbul 1928), Dilbilgisi (Ahter Onan'la, birlikte, İstanbul 1934), İzahlı Divan Şiiri Antolojisi (İstanbul 1940), Dilbilgisi I (İstanbul 1943); Dilbilgisi II (Avni Başman, Tahir Nejat Gencan ve Mithat Sadullah

Sander ile birlikte, İstanbul 1948), Nâmık Kemal'in Tâlim-i Edebiyat Üzerine Bir Risalesi (Nâmık Kemal'in, hayatının son günlerinde Recâizâde Ekrem'in Ta'lîm-i Edebiyyât adlı kitabını değerlendirmek üzere yazmaya başladığı yarım kalan eserinin neşridir, Ankara 1950); Leylâ ile Mecnun (Fuzûlî'ye ait mesnevinin on dört nüshasının karşılaştırılmasıyla gerçekleştirilen basımıdır, İstanbul 1955).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Behçet Yazar, Edebiyatçılarımız ve Türk Edebiyatı, İstanbul 1938, s. 314-321; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, Ankara 1958, s. 829-834; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1976, II, 1250-1251; Abdülkadir Hayber, Necmettin Halil Onan, Ankara 1988; Vehbi Cem Aşkun, "Millî Edebiyatımızın Büyük Kaybı: Necmettin Halil Onan", Ulus, Ankara 3 Eylül 1968; Müjgân Cunbur, "Yeni Bir Kaybımız: Necmettin Halil Onan", Hisar, sy. 57, Ankara 1968, s. 7-8; a.mlf., "Prof. Necmettin Halil Onan Bibliyografyası", TDe., IV/ 1 (1972), s. 81-88; Hasibe Mazıoğlu, "Necmettin Halil Onan'ın Ardından", TDl., sy. 208 (1969), s. 585-588; a.mlf., "Necmettin Halil Onan'ın Kişiliği, Eserleri ve Şairliği", TDe., IV/1 (1972), s. 1-36; Zeynep Korkmaz, "Necmettin Halil Onan ve Türk Diline Hizmeti", a.e., IV/1 (1972), s. 37-79; "Onan, Necmettin Halil", TDEA, VII, 120-123.

Abdullah Uçman

ONAT, Naim Hazım

(1889-1953)

Arap dili ve Türk dili âlimi, Konya milletvekili.

Konya'da doğdu. Babası Mehmed Hâzım Bey, annesi Hafize Hanım'dır. İlk öğrenimini Konya Hamidiye Okulu'nda tamamladı, Kur'ân-ı Kerîm'i hıfzetti. Yağmurlu Medresesi'ne devam ederek icâzetnâme aldıktan sonra Konya Fethiye Medresesi müderrisliğine (1910), buradan da yeni kurulan Dârülhilâfe Medresesi'ne tayin edildi (1915); burada Türkçe, edebiyat, Farsça ve psikoloji dersleri okuttu. Daha sonra kurulan Sahn Medresesi'nde kelâm, mantık, Arap dili ve edebiyatı dersleri verdi. 1912'den itibaren Konya Askerî Rüşdiyesi'nde Türkçe, 1915-1918 yılları arasında Konya İttihat ve Terakkî İdâdîsi'nde Türkçe ve tarih, 1918'de Yatılı Askerî Rüşdiyesi'nde Türkçe, ardından idâdî bölümünde edebiyat, tarih, kelâm, felsefe, Arapça ve Farsça öğretmenliği yaptı. Konya İl Genel Meclisi üyeliğine seçildi. 1923'te yapılan Büyük Millet Meclisi II. dönem seçimlerinde Konya milletvekili seçildi, milletvekilliği IX. döneme kadar aralıksız devam etti. 1936'da açılan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde profesör olarak üç yıl süreyle Arap dili ve edebiyatı dersleri verdi. Türk Dili Tedkik Cemiyeti adıyla oluşturulan Türk Dil Kurumu'nda kuruluşundan (1932) ölümüne kadar üye, derleme kolu başkanı ve yönetim kurulu üyesi sıfatıyla görev yaptı. Diyanet, Şer'iyye, Evkaf, İrşad ve Kānûn-ı Esâsî komisyonlarında çalıştı. 5 Mayıs 1953'te vefat etti.

Naim Hazım Onat'ın dil çalışmaları Türk Dil Kurumu'nun amacına ve Cumhuriyet'in dil politikasına uygun olarak sürmüştür. I. Türk Dil Kurultayı'nda ileri sürülen görüşlerin birçoğu Türk dilinin başka dillerle karşılaştırılması, bilhassa onun medenî milletlerin dilleriyle ve özellikle Hint-Avrupa dilleriyle akraba olduğunun ispatlanmasıyla ilgiliydi. Erken dönem Cumhuriyet aydınları bu fikirlerini ispat edebilmek için yoğun bir gayret sarfetmişlerdir. Türkiye'de karşılaştırmalı filoloji çalışmaları, bu erken dönem aydınlarının milliyetçi nazariyelerini ispat amacına dayanan "naif" çabalarından sonra büyük ölçüde sönmüştür. Naim Hazım Onat'ın bu

karşılaştırmalı filoloji çalışmalarına Türkçe'yi Sâmî dilleriyle, bilhassa Arapça ile karşılaştırma yolunda katkıda bulunduğu görülmektedir. "Türk Kökleri Arap Dilini Nasıl Doğurmuş" (Hâkimiyeti Milliye, 4 Mart 1933) ve "Türk Dilinin Sâmî Dillerle Münasebeti" (Türk Dili, sy. 15 [1935], s. 1-97) adlı yazıları onun bu alandaki ilk etütleridir. Daha sonra Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu isimli çalışmasında belli sınıflamalara ve karşılaştırmalara dayanarak Arapça üzerindeki Türkçe etkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Kendi ifadesiyle bu eserde "Sâmî dillerinin en zengini ve gelişmişi olan Arap dilinin ses ve kök bakımından karşılıklı durumuyla onun Türk dili varlıklarıyla nasıl kurulup yoğrulduğunu" incelemiştir. Onat, konuyla ilgili çalışmalarında Arapça ile Türkçe'nin akraba dil olduğu veya Arapça'nın Türkçe'den doğduğu tezini değil aksine bunların farklı ailelere mensup farklı yapıda diller olduğunu, ancak çok eski dönemlerde Arapça'ya Türkçe'den geçmiş pek çok kelime bulunduğunu, hatta Arap dilinin Arap tasrifine girmiş bir Türkçe niteliği taşıdığını ileri sürmekte ve bu tezini verdiği çok sayıda örnekle ispat etmeye çalışmaktadır (Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu, I, 9-13, ayrıca bk. tür.yer.). Onat, Ön Asya'nın Orta Asya'dan gelen Türk kavimleriyle meskûn bölgelerine Sâmîler'in zaman zaman yaptıkları istilâ dalgalarının Ural-Altay dil zümresinin çeşitli lehçeleriyle konuşan bu kavimleri Sâmîleştirmiş olmasının buna zemin hazırladığını, böylece bu lehçelerin işlenmiş kelimeleriyle tasrife uğramış çeşitli Sâmî dillerinin ortaya çıktığını iddia etmektedir (a.g.e., I, 25-26).

Kitap ve makalelerinde nisbeten bilimsel bir yol izlemeye çalışan Onat, Türkçe'nin eski zamanlarda birbirinden ayrılmış lehçelerini ve Moğolca'yı bir arada kullanarak bir tür anakronizme düşmüştür. Arapça'nın tasrifli yapısı sayesinde birçok yabancı kelimeyi kolayca özümseyebildiğini ileri süren Onat, Arapça'daki Türkçe kelimeler hakkında bilgi verirken ve karşılaştırmalar yaparken Dîvânü lugāti't-Türk'teki verilerle Mançu, Moğol gibi

Altay dillerinin ve Yâkutça gibi uzak Türk lehçelerinin verilerini eş zamanlı olarak kullanabilmektedir. Bir başka eksikliği de söz konusu kelime alışverişlerinin hangi kültürel/coğrafî ortamlarda gerçekleştiği konusunda açık değerlendirmelerde bulunmamış olmasıdır. G. Lewis onun tezini kanıtlamakta başarısız olduğunu ileri sürmüşse de (Trajik Başarı Türk Dil Reformu, s. 68) Onat'ın bu eserini bütünüyle başarısız diye nitelendirmek

doğru değildir. Onun Türkçe'den alıntı olduğunu düşündüğü Arapça kelimelerin azımsanmayacak bir kısmının Türkçe'yle ilgili olduğu görülmektedir.

Onat'ın bu incelemelerinde, Güneş-Dil Teorisi'nin ortaya atılışından kırk yıl önce Ferâizcizâde Mehmed Şâkir tarafından yazılmış olan Persenk adlı eserin etkisini de aramak gerekir. 1894'te yazılıp II. Abdülhamid'e sunulan ve müellif hattı nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunan eserin (Ali Emîrî Efendi, Sözlük, nr. 128) Dehri Dilçin tarafından kopya edilmiş bir nüshası Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'ndedir (A/244). Onat'ın buradaki nüshayı görmüş olması ihtimali vardır. Ferâizcizâde, Persenk'te Allah'ın Hz. Âdem'e cennette öğrettiği kelimelerin Türk dili üzerine olduğunu ve bütün dillerin bu ilk dilden çıktığını iddia eder (DİA, XII, 365).

Sanılanın aksine Onat'ın Güneş-Dil Teorisi'yle olan ilgisi sınırlı kalmıştır. Her şeyden önce Onat bu teorinin kurucuları arasında yer almamış ve hiçbir zaman ateşli bir savunucusu da olmamıştır. Bu konuda belki de en önemli etüdü III. Türk Dil Kurultayı'na sunduğu bildiridir (1936). Bu kurultayda Güneş-Dil Teorisi Komisyonu'nda yer almış, teorinin uygulamasına dair daha çok Arapça örneklerden yola çıkan bir bildiri sunmuş ve kurultay sonunda komisyonun hazırladığı, teoriyi yücelten raporu imzalayanların içinde bulunmuştur. Bu rapora imza atanlar arasında G. Németh, A. Samoyloviç gibi Türkologlar da vardır. Onat'ın söz konusu teoriye ilgisini ve desteğini devrin şartları içinde değerlendirmek gerekir. Ancak o, Arapça'daki Türkçe alıntılar konusunda ısrarlı etütlerine artık bu teorinin anılmadığı 1940 sonrasında da devam etmiş ve konuyla ilgili asıl eserini 1944'te yayımlamıştır. Onat ömrünün sonuna kadar dilde özleşme davasına inanmıştır. Nitekim ölümünden önceki son yazılarından birinde dildeki yeni kelimelere "uydurma" diye karşı çıkanları eleştirmekte, dilde yeni kelimeler yapmanın ve onu yabancı kelimelerden arındırmanın bir gereklilik olduğunu söylemektedir ("Dilde Uydurma", Dil Dâvası, Ankara 1952, s. 40-60).

Eserleri. Naim Hazım Onat'ın Babalık gazetesi (Konya), Sebîlürreşâd mecmuası, Türk dili belletenleri ve Ulus gazetesinde birçok makalesi ve şiiri yayımlanmıştır. Bunların dışında başlıca çalışmaları şunlardır: 1. Türk Dilinin Sami Dillerle Münasebeti (Ankara 1934). II. Türk Dil Kurultayı'na

sunduğu tebliğdir. 2. Güneşin Uzaklaşmasından ve Batmasından Doğan Anlamlarla Bunları Anlatmıya Yarıyan Sözler Üzerine Güneş-Dil Teorisine Göre Türkçe-Arapça Karşılaştırmalar Tezine Bağlı Örnekler (İstanbul 1936). 3. Arapça'nın Türk Diliyle Kuruluşu (I, İstanbul 1944, II/1, 1951). Üç ciltten oluşan kitap önceki çalışmalara yeni incelemelerin eklenmesiyle meydana gelmiştir. II. cildin sadece birinci fasikülü basılabilmiştir, kalan kısmıyla III. cilt Türk Dil Kurumu'nda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Naim Hazım Onat, Arapçanın Türk Diliyle Kuruluşu, İstanbul 1944, I, 9-13, 25-26, 40-41, 50-52, ayrıca bk tür.yer.; a.mlf., "Türk Kökleri Arap Dilini Nasıl Doğurmuş", Hâkimiyeti Milliye, Ankara 4 Mart 1933; a.mlf., "Türk Dilinin Samî Dillerle Münasebeti", TDAY Belleten, I/1 (1935), s. 1-97; a.mlf., "Sıraç ve Saraç Kelimelerinin Birleşik Kaynağı", a.e., II/5-6 (1940), s. 45-64; a.mlf., "Türkçeden Arap Diline Geçmiş Din ve Kültür Kelimelerinden: 1-Secde Kelimesi ve Arapça Sözlerin Ana Kaynağı", a.e., III/4-5 (1945), s. 293-334; Türk Dil Kurumunun 40. Yılı, Ankara 1972, s. 133-138; Abdullah Ceyhan, Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi, Ankara 1991, s. 117, 392-393; Kazım Öztürk, Türk Parlamento Tarihi, Ankara 1995, III, 549-550; G. Lewis, Trajik Başarı Türk Dil Reformu (trc. Mehmet Fatih Uslu), İstanbul 2004, s. 68; Ömer Asım Aksoy, "Naim Hazım Onat", TDl., II/24 (1953), s. 596-598; "Güneş Dil Teorisi", TA, XVIII, 189-190; "Onat, Naim Hazım", a.e., XXV, 447; Rekin Ertem, "Güneş-Dil Nazariyesi", TDEA, III, 411-413; "Onat, Naim Hazım", a.e., VII, 123; Nurettin Albayrak, "Ferâizcizâde Mehmed Şâkir", DİA, XII, 365.

Zülfikar Tüccar

ONAY, Ahmet Talat

(1885-1956)

Şair, yazar, edebiyat araştırmacısı.

Çankırı'nın Perdedar mahallesinde doğdu. Babası Hacı Saraç ailesine mensup Hâfız Nûman Efendi, annesi Afife Hanım'dır. Büyük dedelerinden Nûman Münif Efendi kadılık ve müderrislik yapmıştır. İdâdînin orta kısmını Çankırı'da okuyan Ahmet Talat ardından Kastamonu İdâdîsi'ne devam etti (1905-1907), son sınıfın dört ayını Ankara İdâdîsi'nde okuyup 1907'de buradan mezun oldu. Aynı yıl kaydolduğu İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'ni 1910'da bitirerek Kastamonu Sultânîsi'nde edebiyat öğretmenliğine başladı. Ardından tayin edildiği İzmir Sultânîsi'ndeki öğretmenlik yıllarında İzmir Millî Kütüphanesi'nin ilim heyetine seçildi, Duygu ve Anadolu gazetelerinin başmuharrirliğini yaptı (1914). 1919'da tekrar Kastamonu Sultânîsi edebiyat öğretmenliği, daha sonra Zonguldak (1920), Bolu (1923) Millî Eğitim müdürlüğü görevlerinde bulundu. 12 Ağustos 1923'te II. dönem Çankırı milletvekili seçildi, parlamento hayatı 1946 seçimlerine kadar devam etti. 22 Eylül 1956'da öldü ve Cebeci Mezarlığı'na defnedildi. Ahmet Talat Onay, Millî Mücadele'de gösterdiği hizmetlerinden dolayı beyaz şeritli İstiklâl madalyası ile ödüllendirilmişti. İlk şiir zevkini ve kültürünü Kastamonu İdâdîsi'ndeki hocalarından alan Ahmet Talat'ın Türklük ve Türkçülük şuurunun doğup gelişmesinde dârülfünundaki hocaları ve özellikle Müftüoğlu Ahmed Hikmet ile Veled Çelebi (İzbudak) etkili olmuştur.

Eserleri. 1. Sarı Çiğdemler. Onay'ın el yazısıyla olan iki nüshasından faydalanılarak Cemal Kurnaz tarafından yayımlanan eserde aruz ve hece ile halk, divan ve Edebiyât-ı Cedîde tarzında şiirler yer almaktadır (Ankara 1993). 2. Bolu Livâsı Salnâmesi (Bolu 1340). Eserin harsiyat ve edebiyat bölümüyle âlimlerin ve meşhurların biyografileri kısmını Ahmet Talat kaleme almıştır. 3. Âşık Dertli, Hayatı, Divanı (Bolu 1928). 4. Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i (İstanbul 1928, 1933; Ankara 1996). Ahmet Talat'a asıl şöhretini sağlayan ve klasik kaynaklar arasında yer alan eserde

örneklerden hareketle halk şiirinin bazı kuralları belirlenmiş, şekil ve tür ayırımında mûsikinin rolüne dikkat çekilmiştir. 5. Çankırı Şairleri (I-II, Çankırı 1931-1933). 6. Türk Şiirlerinin Vezni (İstanbul 1933; Ankara 1996). 7. Âşık Tokatlı Nuri

(Çankırı 1933). 8. Dâstân-ı Ahmet Harâmî. XIV. yüzyılda kaleme alındığı sanılan bu aşk mesnevisi önce Duygu gazetesinde tefrika edilmiş, daha sonra iki defa basılmıştır (Çankırı 1933; İstanbul 1946); ancak tek nüshaya dayandığı için eserde bazı okuma hataları vardır. 9. Bir Bilgicin Tenkidini Tenkit (Çankırı 1937). Hüseyin Namık Orkun'un eleştirisine cevap olarak yazılmış bir makalenin ayrı basımıdır. 10. Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı. Eserde divan şiirinde geçen kavram, kıssa, âdet, inanış ve kişi adları örnek beyitlerle açıklanmaktadır. Alfabetik sıralanmış yaklaşık 1000 maddeden oluşan kitap 1942 yılında Maarif Vekâleti'ne yayımlanmak üzere teslim edildiği halde basılmamış, daha sonra yeniden ele alınarak neşredilmiştir (haz. Cemal Kurnaz, Ankara 1992; İstanbul 1996). 11. Kızılbaş Şiirinde Sual-Cevap (baskı yeri yok, 1953). 12. Millî Mücadele Yazıları (haz. Cemal Kurnaz - Şefika Kurnaz, İstanbul 1995). Millî Mücadele sırasında Açıksöz gazetesinde yayımlanan yazılardan meydana gelmiştir.

Ahmet Talat'ın, 1910-1911'de Kastamonu'da kendi çıkardığı Tiraje dergisiyle 1930-1938 yılları arasında Çankırı'da yayımladığı Duygu gazetesi başta olmak üzere çoğu mahallî olan Açıksöz, Köroğlu, Dertli, Halk Yolu, Necat, Abant, Eşref, Muallim, Sa'y, Hüküm, Yeni Fikir gibi gazete ve dergilerde makaleleri çıkmıştır. Bu makalelerin bir kısmında Sühâ Zâhir takma adını kullanırken bazıları sahibi olduğu yayının adıyla veya imzasız yayımlanmıştır. Bunlar halk edebiyatı, halk mûsikisi, hâtıra notları, Türk dilinin çeşitli meseleleri, kitap tanıtımı ve eleştiri gibi konulara dairdir.

Onay'ın çeşitli kitaplarının sonunda yayımlanacağını bildirdiği eserleri de şunlardır: "Çankırı Şairleri III", "Fuzûlî ve Nedim Hakkında Tetkīk-i Edebî" (İzmir ve Kastamonu liselerinde verdiği edebiyat tarihi derslerinden), "Hoca Mesud'un Süheyl ü Nevbahâr'ı" (Almanya'da tıpkı basımı yapılan Berlin nüshası ile Çankırı'da bulunan yazma nüshanın karşılaştırılması), "Âşık Cöngü" (halk ve saz şairlerinin seçme eserlerinden meydana gelen şiir mecmuası), "Dil Kavgamız" (İshak Refet ile aralarında

geçen polemikte Duygu gazetesinde verdiği cevaplar), "Çankırı Köy Adları".

BİBLİYOGRAFYA

TBMM Arşivi, dosya nr. 478; Ahmet Talât Onay, "Nasıl Türkçü Oldum?", Duygu, sy. 277-282, Çankırı 11 Nisan - 16 Mayıs 1936; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1898-1900; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 356-359; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 292; Aziz Demircioğlu, 100 Yıllık Kastamonu Basını 1872-1972, Kastamonu 1973, s. 7-8, 77, 156; Cemâl Kurnaz, Ahmet Talât Onay, Ankara 1990; a.mlf., "Ahmet Talât Onay, Hayatı, Eserleri, Şiirleri", TKA, XXVI/2 (1989), s. 185-213; a.mlf., "Haşim Nezihi Okay ile Ahmet Talât Onay'ın Mektuplaşmaları", Müteferrika, sy. 13, İstanbul 1998, s. 53-73; Nurullah Ataç, "Türk Şiirlerinin Vezni", Milliyet, İstanbul 21 Nisan 1934; Velet Çelebi [İzbudak], "Kıymetli Bir Âlim ve Eserleri", Vakit, İstanbul 15 Mart 1934; "Ahmet Talât Onay", Yeni Yayınlar, II/1, Ankara 1957, s. 11-12; Fevziye Abdullah Tansel, "Mehmetçik'in Sakarya Destanı ve Çankırılı Ahmet Talât Bey", Tarih ve Edebiyat Mecmuası, IV/9, İstanbul 1981, s. 10-15; İsmail Parlatır, "Onay, Ahmet Talât", TA, XXV, 447; "Onay, Ahmet Talât", TDEA, VII, 123.

Cemal Kurnaz

ONİKİ ADA

Ege denizinin güneydoğusundaki adalardan bir kısmına verilen ad.

Oniki ada tabiri, irili ufaklı birçok adası bulunan Ege denizinin güneydoğu kesiminde Anadolu kıyılarına yakın konumda yer alan ve Menteşe adaları, Güney Sporat adaları gibi isimlerle anılan adalar grubunun 1912'de İtalyan işgaline uğrayan bir bölümüne Yunanlılar'ın verdiği Dodeca-nissas adlandırmasının Türkçe tercümesine dayanır. Bu adalar Batnoz (Patmos), Lipso, Leryoz (Leros), Kilimli (Kalimnos), İstanköy (Kos), İstanpulya (Astipalaia / Astropalya), İncirli (Nisiros), İlyaki (Tilos), Sömbeki (Simi), Kerpe (Karpatos), Herki (Halki) ve Kaşot'tur (Kasos). Bunların çoğu Anadolu'nun devamı olan kıta sahanlığı üzerindedir ve fizikî bakımdan Anadolu'nun bir parçasıdır. Dodeca-nissas (Dodecanese) tabiri bütün Batı dillerinde kullanıldığı gibi Osmanlı Türkçesi'nde "Cezâyir-i isnâ-aşer" şeklinde geçer.

1309 yılından beri Saint-Jean şövalyelerinin elinde bulunan Rodos ve Oniki Ada 1522'de Kanûnî Sultan Süleyman tarafından fethedildi. Anadolu'nun savunması açısından stratejik önemi olan bu adalar önce kaptanpaşalığa, ardından Rodos sancağı adıyla yeni oluşturulan Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletine bağlandı. 1867'de kabul edilen Vilâyetler Nizamnâmesi ile yeni bir idarî düzen kurulurken Biga, Rodos, Midilli, Sakız, İstanköy ve Kıbrıs sancak ve mutasarrıflıkları Cezâyir-i Bahr-i Sefîd vilâyeti adı altında bir araya getirildi. Bir süre sonra Biga ile Kıbrıs'ın ayrılması ve İstanköy'ün yerine Limni'nin sancak merkezi olmasıyla sancak sayısı dörde indirildi (Rodos, Sakız, Midilli, Limni). Bu sırada vilâyet merkezi Rodos'la Sakız arasında birkaç defa değiştirildiyse de nihayet Rodos vilâyet merkezi oldu. Oniki Ada açısından vilâyetin son şekli şöyle idi: Rodos sancağı Rodos, Sömbeki ve Kerpe kazalarından oluşuyordu. Herke ve Meis Rodos'a, İlyaki Sömbeki'ye ve Kaşot Kerpe'ye bağlı nahiyelerdi. Sakız sancağı da İstanköy, Kilimli ve Leryoz kazalarından meydana geliyordu. İncirli İstanköy'e, İstanpulya Kilimli'ye, Batnoz ve Lipso Leryoz'a bağlı nahiyelerdi.

Osmanlı yönetimi, 1523'te çıkarılan bir fermanla Rodos ve İstanköy dışındaki adalara vergi alınabilecek kapasitede nüfus ve ekonomik yeterlilikleri olmadığından bazı idarî ve malî kolaylıklar tanıdı ve "maktu" denilen yıllık bir meblağı toplu şekilde cüzi ölçüde ödeme kolaylığı getirdi. Adaların adlî-hukukî denetimi ise merkezden gönderilen kadıya havale edildi. Rodos ve ona tâbi adalar grubu tahrir sistemiyle belirlenmiş bir statü içindeydi; padişah haslarına ve timarlara bölünmüştü. İstanköy, Leryoz ve Kilimli'de kale muhafızı timarları vardı. Ayrıca yine Rodos dışında Herki, İncirli, İstanköy, Sömbeki, İleki / İlyaki, Kilimli ve Leryoz adalarının gelirleri Kanûnî Sultan Süleyman'ın vakfına ait bulunuyordu. Ruslar'ın 1770'te Ege denizindeki faaliyetleri adalardaki asayişin sarsılmasına yol açan bir başlangıç oldu. 1821'de Mora isyanı patlak verince Rodos ve Oniki Ada halkı da ayaklandı. Osmanlı hükümeti Rodos'a asker sevkederek isyanı bastırdı. İngiltere, Fransa ve Rusya, Mora'yı ve diğer adaları geçici olarak himayelerine aldıklarını açıkladılar. Mora isyanını desteklemek için Osmanlı Devleti'ne savaş açan Rusya ile imzalanan Edirne Antlaşması sınırları belirsiz Yunanistan'ın bağımsızlığını öngörüyordu. "Üç büyükler" 3 Şubat 1830 tarihli Londra Protokolü ile yeni devletin sınırlarını belirlediler. Kuzey Sporat ve Kiklat adaları ile Eğriboz adası Yunanistan'a verildi. Buna karşılık 39° kuzey enlemi ile 26° doğu boylamının doğusunda kalan bütün adalar Osmanlı egemenliğinde bırakıldı. Osmanlı hükümeti de 24 Nisan 1830'da Yunanistan'ın bağımsızlığını ve sınırlarını tanıdı.

Osmanlı hâkimiyetindeki adalara ilk saldırı, Trablusgarp ve Bingazi'deki çıkarlarını koruma gerekçesiyle 1911'de Osmanlı Devleti'ne savaş açan İtalya'dan geldi. İtalya 28 Nisan - 20 Mayıs 1912 tarihleri arasında İstanpulya, Rodos, Herke, Kerpe, İlyaki, Leryoz, Batnoz, Kilimli, Lipso, Sömbeki ve İstanköy adalarıyla birlikte toplam

on altı adayı işgal etti. 15-18 Ekim 1912'de İtalya ile Osmanlı Devleti arasında imzalanan Uşi Antlaşması ile Osmanlılar'ın Trablusgarp'tan çekilmesi halinde İtalya işgal ettiği adaları kayıtsız şartsız boşaltacaktı. Ancak İtalyanlar, Osmanlı askerinin Trablusgarp'tan çekilmediğini ileri sürerek adaları tahliye etmediler. Yunanistan da 20 Ekim - 20 Aralık 1912 tarihleri arasında Bozcaada, Limni, Taşoz, İmroz (Gökçeada), Bozbaba, Semadirek, İpsara, Ahikerya, Sakız ve Midilli adalarını ele geçirdi. 23 Aralık 1912'de toplanan Londra Barış Konferansı'ndan bir sonuç

alınamadı. İngiltere, Fransa, Rusya, 17 Ocak 1913'te Bâbıâli'ye nota vererek Rumeli topraklarının Balkan devletlerine terkini ve adaların geleceğinin tayininin de kendilerine bırakılmasını, aksi halde savaşa devam edileceğini bildirdiler. 3 Şubat'ta yeniden başlayan savaş devam ederken Yunanistan, 13-14 Mart 1913 gecesi bizzat çıkarttığı isyanı bahane ederek Meis adasını ve özerk statüdeki Sisam adasını işgal etti. Meis'in işgalini kendi çıkarlarına bir saldırı olarak değerlendirdiğini açıklayan İtalya bu adalardan vazgeçmeyeceğinin işaretini vermiş oldu.

Adaların geleceğinin tayini konusunun Londra Anlaşması ile havale edildiği "Süferâ Konferansı"nda mesele uzun tartışmalara sebep oldu. Üç büyük devletin bir fikir birliği içinde olmadığını gören İtalya, Rodos ve Oniki Ada'nın iadesini geciktirmeye çalıştı. Büyük devletlerin 14 Şubat 1914'te Osmanlı Devleti'ne tebliğ ettikleri adalarla ilgili Süferâ Konferansı kararlarında İtalyan işgalindeki Rodos ve Oniki Ada söz konusu dahi edilmiyordu. Karara göre İmroz, Bozcaada ve Meis Türkiye'ye iade ediliyordu. Bu karara tepki gösteren Bâbıâli, adaların Anadolu'nun tabii ve tamamlayıcı parçaları olduğunu ileri sürerek üç adanın kendisine iade edilmesini senet kabul ettiğini, diğer adalar üzerindeki egemenlik haklarından ve haklı taleplerinden vazgeçmediğini bir nota ile devletlere bildirdi.

Osmanlı hükümeti, Oniki Ada'dan bazı adaların kendisine verilmesi karşılığında işgal ettiği adaları iade edebileceğini söyleyen Yunanistan'la ikili görüşmeleri sürdürürken I. Dünya Savaşı başladı. İtilâf devletleri İtalya ile, savaşa katılması karşılığında kendisine Rodos, Oniki Ada ve Antalya'nın verilmesini öngören 26 Nisan 1915 tarihli Londra Antlaşması'nı imzaladı. İtalya 22 Ağustos 1915'te Osmanlı Devleti'ne savaş ilân ederken Uşi Antlaşması'nın kendisine yüklediği yükümlülükleri feshettiğini, Rodos ve Oniki Ada'dan çekilmeyeceğini açıkladı. Fransa, Yunan idaresine karşı ayaklanan halkın daveti üzerine 30 Aralık 1915'te Meis adasını ele geçirdi.

Paris Barış Konferansı, Batı Anadolu'nun Yunanistan'a verilmesini kararlaştırınca Yunanistan Başbakanı Venizelos, Rodos ve Oniki Ada'nın da kendilerine verilmesini istedi. Gerekçe olarak da Osmanlı Devleti'nin daima savunduğu, adaların Anadolu'nun ayrılmaz parçaları olduğu tezini

ileri sürüyordu. Konferansta 14 Mayıs 1919'da Rodos ve Oniki Ada Yunanistan'a verildiyse de İtalya bunu kabul etmedi. 10 Ağustos 1920'de Osmanlı Murahhas Heyeti'ne imzalatılan Sevr Antlaşması ile Rodos, Oniki Ada, bunlara bağlı adacıklar ve Meis adası İtalya'ya bırakıldı (md. 122). Yunanistan'ın Rodos ve Oniki Ada üzerindeki iddialarından vazgeçmemesi yüzünden İtalya ile Yunanistan arasında ek bir antlaşma daha imzalandı. İtalya'nın Paris büyükelçisi Bonin ile Venizelos arasında yapıldığı için Bonin-Venizelos Mutabakatı adı verilen bu antlaşma, Rodos ve Meis hariç Oniki Ada ile onlara bağlı adacıkları Yunanistan'a devrediyordu. İtalya, iki ay içinde Rodos'a geniş bir muhtariyet verecek ve İngiltere Kıbrıs'ı Yunanistan'a terke karar verdiği takdirde on beş yıl sonra yapılmak şartıyla Rodos'ta halk oylamasını kabul edecekti. Yunanistan da İtalya'nın adalarda yaptığı masrafları ödeyecekti. Yunanistan'a bırakılan adalar halkı Yunan vatandaşı sayılacaktı. Ancak on sekiz yaşın üstündekiler bir yıl içerisinde Türk veya İtalyan tâbiiyetine geçebilecekti. Bonin-Venizelos Mutabakatı, Sevr Antlaşması'nın onaylanıp yürürlüğe girmesiyle birlikte geçerli olacaktı.

İtalya, bu mutabakata dayanarak Rodos'ta bir İtalyan belediye reisinin başkanlığında Türk, Grek, Latin ve yahudi cemaatlerinden birer danışmanın bulunduğu yerel bir yönetim kurdu. Adalardaki idarenin adını Rodos ve Meis İdaresi olarak değiştirdi. Fakat Sevr Antlaşması onaylanıp yürürlüğe girmediği için Yunanistan'a devretmesi gereken adalardaki işgalini sürdürdü. 1 Mart 1921'de Meis'i de Fransa'dan devralan İtalya 20 Kasım 1921'de adalardaki idaresine "Rodos, Meis ve İşgal Altında Bulunan Diğer Oniki Adalar İdaresi" adını verdi. Yunanistan'ın Türkiye tarafından yenilgiye uğratılması üzerine de 8 Ekim 1922'de Bonin-Venizelos Mutabakatı'nı feshettiğini ve adaların İtalya himayesinde olduğunu açıkladı. Böylece Londra Antlaşması ile Yunanistan'a devredilen Girit hariç Osmanlı Devleti'nin adalar üzerindeki egemenlik hakları kaldırılmamış oldu.

Lozan Konferansı 20 Kasım 1922'de çalışmalarına başladıktan iki gün sonra Rodos ve Oniki Ada dışındaki adaların geleceği tartışılmaya başlandı. Türk heyeti, görüşlerini Mîsâk-ı Millî'ye ve 14 Şubat 1914 tarihli Süferâ Konferansı kararına dayandırıyordu. İsmet Paşa, büyük devletlerin 1914'te Yunanistan'a verdiği altı adayı geri almak için çalışan Bâbıâli'nin tezlerini

aynen savunduğu halde bu adaların Türkiye'ye iade edilmesi yerine askerden arınmış özerk ve tarafsız bir yönetime kavuşturulmasını istiyordu. İmroz ile Bozcaada'nın 1914'te Türkiye'ye bırakıldığını hatırlatarak Anadolu sahillerine yakın adacıklarla Semadirek'in de Türkiye'ye verilmesi gerektiğini savunuyordu. Müttefikler (İngiltere, Fransa, İtalya), diğer pek çok konuda olduğu gibi adalar konusunda da uzlaşma sağlanmadan hazırladıkları 160 madde ve dokuz ek sözleşmeden oluşan antlaşma metnini 29 Ocak 1923'te Türk heyetine verdiler. Tasarı Sevr Antlaşması'ndan pek farklı değildi. Rodos ve Oniki Ada ile ilgili 15. madde Sevr'in 122. maddesinin bir adaptasyonundan ibaretti. Konferansta hiç tartışılmayan bu maddeye göre Rodos, Oniki Ada ve onlara bağlı adacıklarla Meis adası İtalya'ya veriliyordu.

Müttefikler müzakerelerin yeniden başlaması için 29 Şubat'ta Türk itirazlarına cevap verdiler. Türkiye de 8 Mart'ta mukabil tekliflerini sunarken adalarla ilgili 12 ve 15. maddelerde bazı değişiklikler yapılmasını istedi. Lozan Konferansı'nın ikinci safhası 23 Nisan 1923'te başladıktan sonra 12. maddede yapılması istenilen değişiklik hemen kabul edilerek Bozcaada'ya bağlı Merkep adaları da Türkiye'ye iade edildi. Fakat 15. maddede değişiklik yapılarak Meis adasının da Türkiye'ye iade edilmesi talebi uzun tartışmalara sebep oldu. İsmet Paşa baskılar karşısında, Meis adası Anadolu'nun karasuları dahilinde olduğu halde Türk heyetinin dünya barışına yardım etmek amacıyla ada için yazdığı kayıtlardan vazgeçtiğini bildirmek zorunda kaldı.

Lozan Barış Antlaşması 15. maddede hiçbir değişiklik yapılmadan 24 Temmuz 1923'te imzalandı ve Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından 23 Ağustos 1923'te onaylandı. Antlaşmayı 11 Ocak 1924'te tasdik eden İtalya resmen egemenliğine aldığı

Rodos, Oniki Ada ve Meis'i "İtalyan Ege adaları" ismiyle idarî bir birlik haline getirerek topraklarına kattı. 1925'te çıkarılan bir kanunla adalar halkı İtalyan tebaası sayıldı. Rodos ve İstanköy'deki Türkler'e cemaat halinde teşkilâtlanma ve yönetim kurullarını seçme hakları tanındı. 15. maddede Rodos ve Oniki Ada'ya bağlı adacıkların İtalya'ya verildiği belirtildiği halde Meis'e bağlı adacıklardan söz edilmemişti. Bu adacıkların aidiyeti konusu iki devlet arasında devamlı sorun oluyordu. Uzun müzakerelerden

sonra iki devlet arasında 4 Ocak 1932’de Anadolu sahilleriyle Meis adası arasındaki ada ve adacıkların ve Bodrum körfezi karşısındaki adanın “cihet-i âidiyeti hakkında itilâf-nâme” adıyla yedi maddelik bir antlaşma daha imzalandı. Bununla Bodrum körfezindeki Karaada Türk hâkimiyetinde bırakılırken Meis adasına bağlı otuz adacıktan on dokuzu Türkiye’ye, on biri İtalya’ya verildi.

İtalya’nın II. Dünya Savaşı’nda Almanya tarafında yer almasıyla birlikte Ege adaları meselesi tekrar tartışılmaya başlandı. İngiltere ile Amerika Birleşik Devletleri, 8 Eylül 1943’te Yunanistan’a savaş açan İtalya’nın kayıtsız şartsız teslim olması gerektiğini ilân edince New York’ta toplanan Oniki Ada temsilcileri Yunanistan’la birleşmek istediklerini ilân ettiler. İtalyan egemenliğindeki adalar savaş sırasında önce Almanlar’ın, ardından İngilizler’in eline geçti. Almanlar’ın adaları boşaltırken Türkiye’ye yaptıkları adaları işgal etme teklifini Cumhurbaşkanı İsmet İnönü’nün reddettiği ileri sürülür. Adalarda 8 Mayıs 1945’te kurulan İngiliz askerî idaresi Rodos ve Oniki Ada’ya hâkim görünmekle birlikte yönetimin her kademesinde Yunanlılar bulunuyordu. 10 Şubat 1947’de imzalanan ve Türkiye’nin temsil edilmediği Paris İtalyan Barış Antlaşması ile Rodos, Oniki Ada ve Meis Yunanistan’a devredildi. Lozan Antlaşması’nın Anadolu kıyılarına yakın adaların askerden arındırılması hakkındaki hükmüne göre Yunanistan’ın bu adalarda askerî üsler ve yığınak yapamayacağı hükmü kabul edildi. Yunanistan bu adaları Dodecanese adıyla bir idarî bölüm halinde topraklarına kattı. Otuz beş yıl İtalyan tâbiiyetinde yaşayan Oniki Ada Türkleri yeniden tâbiiyet değiştirmek veya topraklarını terketmek durumunda kaldılar. Yunanistan’da 1953’te çıkarılan Turizm Kanunu ile Türkler’in arazileri üzerine turistik tesisler kuruldu. Topraklarını kaybeden ve her türlü siyasal baskıya mâruz kalan Türk nüfusunun bir bölümü adaları terketmek zorunda kaldı. Bugün Rodos ve İstanköy’de Türk nüfusunun varlığı devam etmektedir (bk. İSTANKÖY; RODOS).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 233 vd.; Mehmed Nâbi Rumbeyoğlu Fahreddin, Trablusgarb, Bingazi ve Cezâir-i İsnâ Aşer Meseleleri, İstanbul 1334, s. 16 vd.; Cezâir-i Bahr-i Sefîd Vilâyeti Salnâmesi, İstanbul 1311; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı: 1831, Ankara 1931, s. 159, 161; Mehmet Saka, Ege Denizi Adalarında Türk Hakları, Ankara 1955, s. 219-225; Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar, Belgeler (trc. Seha L. Meray), takım 1, 2, cilt I, IV, kısım 1, 2, Ankara 1969-72, tür.yer.; Sırrı Erinç - Tâlip Yücel, Ege Denizi, Türkiye ile Komşu Ege Adaları, Ankara 1988, s. 55-71; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990, tür.yer.; a.mlf., "Rodos ve 12 Ada'nın Türk Hâkimiyetinden Çıkışı", TTK Belleten, XXIX/ 113 (1965), s. 77-119; Cevdet Küçük, "Ege Adalarında Türk Egemenliği Dönemi", Ege'de Temel Sorun: Egemenliği Tartışmalı Adalar (haz. Ali Kurumahmut), Ankara 1998, s. 33-80; Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi (ed. Cevdet Küçük), Ankara 2001, tür.yer.; Celalettin Yavuz, Menteşe Adaları (Oniki Ada)'nın Tarihi, İstanbul 2003, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, "Oniki Ada'da Türk Eserleri ve Türk Nüfusu", TK, II/24 (1964), s. 29; Metin Tuncel - İdris Bostan, "Dünden Günümüze Ege Adaları", Coğrafya Dergisi, sy. 6, İstanbul 1998, s. 27-58; İ. Parmaksızoğlu, "On İki Ada", TA, XXV, 443-444; S. Soucek, "On İki Ada", EI^{2} (İng.), VII, 172-173.

Cevdet Küçük

ONTOLOJİ

Varlığı varolması bakımından konu edinen, temel varlık kategorilerini ve ilkelerini araştıran, duyu ötesi varlıkların kanıtlanmasını amaç edinen felsefe dalı, varlık bilimi

(bk. VÜCÛD).

OPTİK

(bk. İLM-i MENÂZIR).

ORAL, Mehmet Zeki

(1901-1962)

Müzeci ve Türk kültür tarihçisi.

Sinop'un Boyabat ilçesine bağlı Nefsicuma köyünde doğdu. Babası Hâfız Yûsuf Efendi köyün ileri gelenlerindendi. Dedesi Ali Efendi'nin fakih namıyla meşhur olduğu bilinir (Aksoy, sy. 6 [1965], s. 115). Aile İmamoğulları diye anılırdı. Mehmet Zeki 1914 yılında Boyabat Rüşdiyesi'ne girdi, ancak ikinci sınıfta iken tasdiknâme aldı. 1916'da Kastamonu Muallim Mektebi'ne kaydoldu. Okulda çalışkanlığı ile kendini gösterdi ve hocası ona "zeki" lakabını verdi. Bundan sonra da Mehmet Zeki olarak anıldı. Kastamonu Muallim Mektebi'nden 1920'de mezun olunca Boyabat'ın Cumaköyü İlkokulu'na tayin edildi. 1923'te Boyabat Merkez Mektebi, 1925'te Ayancık Merkez Mektebi başmuallimliğine, 1928'de Boyabat Merkez başöğretmenliğine ve aynı zamanda Maarif memurluğuna getirildi. 1931 yılında Tokat, 1933'te Niğde ilköğretim müfettişliğine, 1941'de Konya Müzesi müdürlüğüne tayin edildi. Müze müdürlüğü yıllarında Beyşehir gölü üzerindeki adacıkta Selçuklu dönemine ait Kubâdâbâd Sarayı'nın kalıntılarını buldu ve bu çok önemli keşfi makaleleriyle tanıttı. Buluntular daha sonra yerli ve yabancı başka araştırmacılar tarafından değerlendirilerek burada kazı yapılmak suretiyle Selçuklu sanatı hakkında pek çok yeni bilgiler elde edildi. 1954 yılında Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü arşiv şefliğine, 31 Ekim 1957'de Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv ve Neşriyat müdürlüğüne tayin edilen Mehmet Zeki 1957 yılı sonunda emekliye ayrıldı. 3 Ekim 1962'de vefat etti.

Mehmet Zeki Oral görevleri sırasında birçok yer gezmiş ve buralarla ilgili çok sayıda makale kaleme almıştır. Özellikle ilköğretim müfettişi iken gittiği köy ve kasabalarda halk bilgisi, halk edebiyatı ve Türk kültürüyle ilgili çeşitli bilgileri derlemiştir. Bilhassa tarihî eserlerin, kitâbelerin, mezar taşlarının, halkın elindeki vakfiye, berat, ferman gibi belgelerin değer bilmez ellerde kaldığını, dış tesirlerle, bazan da çıkar uğruna ortadan

kaybolduğunu görerek bunları kurtarıp yayımlamak suretiyle büyük hizmetlerde bulunmuş, bu arada Niğde Müzesi'ni kurmuştur. Akpınar mecmuasında yayımlanan "Niğde Tarihi" başlıklı makaleleri önemli çalışmalarındandır. Bir kısmı basılı on dört eseri, 100'den fazla makalesi olan Mehmet Zeki Oral'ın Akpınar Mecmuası, Anıt, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi,

Türk Etnografya, Konya, Vakıflar, Türk Yurdu dergilerinde, Türk Tarih Kurumu belletenleri, Türk Tarih kongreleri, I. Türk Sanatları Kongresi, Türk Folklor Araştırmaları, İstanbul Enstitüsü Mecmuası, Fatih ve İstanbul ile Konya Zafer ve Niğde gazetelerinde yazıları çıkmıştır. Ayrıca Anıt dergisinde Mehmet Yusufoğlu ve Anıt imzası ile yazılar yazmıştır. Basılı eserleri şunlardır: İlkokullarda Sosyal İşçimenikler (Niğde 1936); Tokatlı Aşık Nuri (Ankara 1936); Niğde Tarihi Tetkiklerinden Hüdavend Hatun Türbesi ve Hayatı (Niğde 1939); Hazreti Mevlana Dergahındaki Şaheserlerden Nişantaşı (Ankara 1954); Niğdeli Şair ve Aşıklardan Orta Köylü Aşık Tahiri (Ankara 1955); Anadolu Köylerinde Gençler Birliği Yahut Ahiliğin Devamı (Ankara 1959) (yayınları hakkında geniş bilgi için bk. a.g.e., sy. 6 [1965], s. 115-118).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Ali Uz, Konya Kültürüne Hizmet Edenler, Konya 2003, s. 111-112; Osman Aksoy, "Mehmet Zeki Oral", TEt.D, sy. 6 (1965), s. 115-118.

Halil İbrahim Kunt

ORAN

(bk. VEHRAN).

ORBAY, Hüseyin Rauf

(1881-1964)

Amiral, büyükelçi, siyaset ve devlet adamı.

İstanbul'da doğdu. Âyan Meclisi üyeliği ve Trablusgarp valiliği yapan Kafkasya (Abhazya) kökenli Aşharuva Mehmed Muzaffer Paşa'nın oğludur. Trablusgarp Askerî Rüşdiyesi'ni ve Heybeliada Bahriye Mektebi'ni bitirdi (1899). Deniz subayı olarak Osmanlı donanmasına katıldı. 1908'de Sisam ayaklanmasını bastırmakla görevlendirilen deniz kuvvetlerinde torpido kruvazör kumandanıydı. Yarbay rütbesine terfi edip Bahriye Nezâreti Erkân-ı Harbiyye reisliği görevine getirildi. Tuna Milletlerarası Komisyonu'nda Türkiye'yi temsil etti. Balkan Savaşı'nın Karadeniz ve Akdeniz'de yürütülen deniz muharebelerinde Hamidiye kruvazörünün komutanı olarak görev yaptı. Savaşlarda elde ettiği başarılar sebebiyle "Hamidiye kahramanı" unvanıyla anıldı. Bu alandaki şöhreti onu siyasete yöneltti ve Müşir Ahmed İzzet Paşa kabinesinde Bahriye nâzırlığına getirildi. Ancak askerî ve siyasî alanda gösterdiği bu başarılar yanında Osmanlı Devleti için bir hezimet belgesi olan Mondros Mütarekesi'ni Osmanlı Devleti'nin Bahriye nâzırı sıfatıyla imzalamak zorunda kaldı. Mütarekenin ardından Osmanlı Devleti'nin paylaşımı için işgaller başladı. Mütareke hükümlerinin uygulanışında İngiliz hükümeti ve komiserlerinin yaptıkları istismar üzerine Rauf Bey, Mustafa Kemal ve Fethi Bey (Okyar) ile temasa geçti. Damad Ferid Paşa kabinesinin bu olaylar karşısında hareketsiz kalması üzerine askerlik mesleğini bıraktı. Ülkenin düşman işgalinden kurtarılması için bütün yurtta yeniden bir mücadele verilmesi gerektiğini düşünenlerin yanında yer alarak Kuvâ-yi Milliye'ye katıldı ve Mustafa Kemal'e destek oldu. Erzurum ve Sivas kongrelerine İstanbul delegesi olarak katıldı. Mütarekenin ardından İstanbul'u işgal eden İtilâf devletlerinin Kuvâ-yi Milliye'nin önde gelenlerinden bazı kimseleri tutuklayacağını öğrenen Mustafa Kemal durumu kendisine bildirdiyse de Rauf Bey İstanbul'da kaldı. İngilizler tarafından ele geçirilerek bazı arkadaşları ile birlikte Malta'ya sürgüne gönderildi (16 Mart 1920). 1921 yılında Malta sürgününden dönen Rauf

Bey, Ankara'da yeni kurulmuş olan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne katıldı ve Nâfia vekilliğine getirildi. 12 Temmuz 1922 tarihinde güven oyu alarak 1922-1923 yıllarında bir süre İcra Vekilleri Heyeti başkanlığı yaptı. Lozan Antlaşması konusunda İsmet Paşa ile arasında çıkan anlaşmazlık esnasında Mustafa Kemal Paşa'nın İsmet Paşa'nın yanında yer alması sebebiyle İcra Vekilleri Heyeti başkanlığı görevini bırakmak zorunda kaldı (4 Ağustos 1923). Bu görevinden ayrıldıktan sonra İsmet Paşa'nın da aday olduğu meclis ikinci başkanlığı için yapılan seçimi kazandı (25 Ekim 1923). 1923'te yenilenen seçimlerle Türkiye Büyük Millet Meclisi ikinci dönem mebusu oldu. 1924 yılına kadar meclis içindeki ikili siyasî kutuplaşmada tarafsız kaldı; ancak görüşleri bakımından gelenekçilerin oluşturduğu ikinci gruba sempatisi olduğu bilinmekteydi. Nitekim İcra Vekilleri Heyeti başkanlığına seçilmesi sırasında bu grubun da desteğini almıştı. Mecliste birinci ve ikinci gruptaki milletvekilleriyle iyi ilişkiler içinde bulunması onun bu iki grup arasındaki anlaşmazlıklarda ara buluculuk rolü üstlenmesini sağladı. Rauf Bey'in İstanbul basınına Cumhuriyet'in ilân ediliş biçimini eleştiren bir demeç vermesi ve hilâfetin kaldırılmasına yönelik çabalara muhalefet etmesi gibi tutumları yüzünden Mustafa Kemal Paşa ile araları açıldı. Ona göre Mustafa Kemal ve destekçileri fazla radikal ve aceleciydiler. Bu muhalefeti, 17 Kasım 1924'te Halk Fırkası'na karşı kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurucuları arasında yer almasıyla daha ileri bir boyuta ulaştı. Rauf Bey, Abdülhak Adnan Adıvar'la birlikte Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın ikinci başkanlığına getirildi. 1926'da Ankara İstiklâl Mahkemesi tarafından Mustafa Kemal'e suikast girişimi olarak bilinen İzmir suikastı davasıyla bağlantılı olduğu gerekçesiyle yargılandı. O sırada tedavi amacıyla İngiltere'de bulunduğu için gıyaben on yıl sürgün cezasına çarptırıldı. Bu kararı kesinlikle kabul etmedi. Cumhuriyet'in onuncu yılında çıkarılan affa rağmen bir süre Türkiye'ye gelmedi. 1935'te ısrar üzerine ülkeye geri döndü. 1926 yılında hakkında İstiklâl Mahkemesi tarafından verilen karar değiştirilmedikçe milletvekilliğini kabul etmeyeceğini bildirmesi üzerine ilgili mahkûmiyet kararı iptal edildi ve 22 Ekim 1939 tarihinde yapılan ara seçimde Kastamonu milletvekili olarak yeniden Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. II. Dünya Savaşı sırasında Türkiye'nin İngiltere'yle ilişkilerinin hassas olduğu bir dönemde 1942'de Londra'ya büyükelçi gönderildi. Bu görevinde Türkiye'yi II. Dünya Savaşı'nın dışında tutma hedefine yönelik

diplomatik misyonunu yerine getirdi. 1944’te kendi isteğiyle bu görevinden ayrıldı. 1949

yılında yapılan ara seçimlere bağımsız aday olarak katıldıysa da seçilemedi. Daha sonraki yıllarda siyasetten uzak kaldı ve 16 Temmuz 1964 tarihinde öldü. Hâtıraları iki cilt halinde yayımlanmıştır (Cehennem Değirmeni, Siyasî Hatıralarım, İstanbul 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Feridun Kandemir, Hatıraları ve Söyleyemedikleri ile Rauf Orbay, İstanbul 1965; Feroz Ahmad - Bedia Turgay Ahmad, Türkiye’de Çok Partili Politikanın Açıklamalı Kronolojisi: 1945-1971, Ankara 1976, s. 58, 112, 278; Cemal Kutay, Osmanlıdan Cumhuriyete, Yüzyılımızda Bir İnsanımız: Hüseyin Rauf Orbay (1881-1964), İstanbul 1992; Türk Parlamento Tarihi, TBMM-II. Dönem: 1923-1927 (haz. Kâzım Öztürk), Ankara 1993, I, bk. İndeks; Cemil Koçak, Türkiye’de Millî Şef Dönemi: 1938-1945, Ankara 1996, II, 41-44, 106-110, 252, 293; Nur Özmel Akın, Rauf Orbay’ın Londra Büyükelçiliği: 1942-1944, İstanbul 1999; a.mlf., “Ölümünün 36. Yıldönümünde Büyükelçi Rauf Orbay”, BTTD, sy. 42 (2000), s. 20-24; Kâzım Çavdar, Rauf Orbay, [baskı yeri ve tarihi yok]; Nurer Uğurlu, Gizli Belgelerle Rauf Orbay İsmet İnönü Kavgası: 1. Perde 1922, İstanbul 2005; Süleyman Ataseven, “Başvekil Rauf Orbay”, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, III/8, İzmir 1998, s. 225-242; Mete Tunçay, “Siyasal Gelişmenin Evreleri”, CDTA, VII, 1967-1975; Ömür Sezgin - Gencay Şeylan, “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası”, a.e., VIII, 2043-2051.

Şaban Sitembölükbaşı

ORDA

Türk ve Moğol dillerinde birkaç göçebe kabilenin bir hanın hâkimiyeti altında birleşmesini ifade eden kelime; düzenli olmayan insan topluluğu.

Orta Asya Türk lehçelerinde “han karargâhı, han sarayı, merkez, ocak, zengin çadır”; Âzerîce ve Türkiye Türkçesi’nde “ordu” anlamında kullanılan kelime Ukrayna dilinde ordâ, Beyaz Rusya’da arda, Bulgarca’da ôrda, Sırpça ve Hırvatça’da ôrdija, Çekçe ve Lehçe’de horda şeklinde geçer. Rusça’da XIII. yüzyıldan itibaren Altın Orda yerine kullanılır; XVI. yüzyıldan itibaren ise “karargâh, ordu, göçebeler, kalabalık” anlamlarında ve mecazi olarak “sürü, eşkıya” mânasında kullanılmıştır. Lev Gumilev, bu kelimenin “düzen” anlamına gelen Latince’deki ordo ile örtüştüğünü ifade eder. Orda kelimesi Batı Avrupa dillerinde horda, lorda biçiminde geçmekte, Fransızca, Almanca ve İngilizce’de horde, İtalyanca’da ordo şeklinde kullanılmaktadır ve göçebe halkı belirtmektedir. Dîvânü lugāti’t-Türk’te orda kelimesinin anlamı “hakanın oturduğu şehir” diye verilmiştir. Nitekim Kâşgar şehri “Ordukent” olarak nitelenir. Aynı şekilde Balasagun yakınlarında Ordu adında bir şehrin olduğu ve Balasagun’a da “Koz Ordu” denildiği ifade edilmektedir. Çağdaş Moğolca’da ord(on)- “saray” mânasındadır; Çince’de bu kavram van-thin kelimesiyle karşılanmaktadır. Cengiz Han’ın torunlarından birinin adı da Orda idi. Nikita Yakovleviç Biçurin, göçebe başşehirlerini yerleşik halkların başşehirlerinden ayırt etmek için “ordo” kelimesini kullandığını belirtmiştir.

Bumin Kağan’ın kurduğu Büyük Türk Kağanlığı’nın sosyopolitik sisteminin merkezinde orda vardı. Zira ordalar asker dışında askerlerin ailelerini de içine alan hanın karargâhı idi. İleri gelen her kişi subay ve askerleriyle birlikte kendi ordasına sahipti. Hepsi birlikte Karabudun veya Türk beyler budun (Türk beyleri ve halk) etnosunu oluştururdu. Ayrıca orda “sağ (doğu) ve sol (batı) kanatları olan düzenli ordu” mânası taşırdı; doğu kanadına “tolos”, batı kanadına “tarduş” adı verilirdi. Ortaçağ göçebe topluluklarında “hanın otağı ve çadır” anlamına gelen orda kelimesi, daha eski dönemlerde Türk toplulukları arasında “askerî ve idarî teşkilât” mânasında han karargâhı ve göçebelerin çadır kurduğu yer olarak

kullanılmıştır. Buna örnek olarak Batu Han'ın 1241 yılında İdil'in aşağı bölgesinde kurmuş olduğu Orda gösterilebilir ki bu Altın Orda Devleti idi. XIII. yüzyılda Moğol-Kıpçak savaşı sırasında nüfusun azaldığı dönemde Volga bozkırlarının Altın Orda veya Büyük Orda, Aral deniziyle Tümen arasındaki topraklar Mavi Orda, Tarbagatay ve İrtiş'in yukarı bölgeleri ise Ak Orda olmak üzere üçe ayrıldığı bilinmektedir. Kazak tarihçisi Levşin orda kelimesinin Kazaklar'da "cüz" kelimesiyle ifade edildiğini belirtir. Göçebe Kazak toplumu Büyük, Orta ve Küçük Cüz olmak üzere üçe ayrılırdı.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 124; Levşin, Opisaniye Kirgiz-Kaysakskih ili Kirgiz-Kazaçih Ord i Stepey, St. Petersburg 1832, II, 65; N. Y. Biçurin (İakinf), Sobranie Svedeniy O Narodax, Obitavşix V Sredney Azii v Drevnie Vremena (Sanktpeterburg 1851), Alma-Ata 1998, s. 50; P. İ. Rıçkov, İstoriya Orenburgskaya (1730-1750), Orenburg 1896, s. 70-71; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972, s. 123,125,148; İstoriya Kazakskaya SSRS Drevneyşih Vremen Do Naşih Dney, v Piyati Tomah, Alma-Ata 1979, II, 248-251; S. İ. Ojegov, Slovar Ruskogo Yazıka, 1. sütun, Moskova 1989, s. 457; P. Y. Çernıh, İstoriko-Etimologiçeskiy Clovar, Moskova 1993, I, 603; L. N. Gumilev, İz İstorii Evrazii, Moskova 1993, s. 55-56; a.mlf., Tısıçeletiye Vogruk Kaspiye, Moskova 1993, s. 81, 151-155; a.mlf., Kavimlerin Türeyişi ve Yeryüzü Üzerindeki Yaşam Bölgeleri (trc. Nuri Eyüpoğlu), İstanbul 2001, s. 196; M. Fasmer, Etimologiçeskiy Clovar Ruskogo Yazıka (trc. O. N. Turubaçeva), Sanktpeterburg 1996, III, 150; J. P. Roux, Orta Asya: Tarih ve Uygarlık (trc. Lale Arslan), İstanbul 1999, s. 351; Kazak Soviet Entsiklopediyası, Alma-Ata, 1976, VIII, 545.

Orhan Doğan

ORDU

Sözlükte “hakanın oturduğu şehir, otağının kurulduğu yer” anlamına gelen (Dîvânü Lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 124) Türkçe ordu (orda) kelimesinin karşılığı Arapça’da ceyş, cünd, asker, hamîs ve Farsça’da leşkerdir. Bunlardan cünd ve ceyş “savaşmak için bir araya gelen insan topluluğu ve yardımcıları”, asker kelimesi de “bir araya gelmek, toplanmak” demektir; bundan türeyen muasker “ordugâh, askerî üs” anlamındadır. Beş kısma ayrılması dolayısıyla verilen hamîs ismi aynı zamanda ordunun seyrüsefer halindeki düzenini ifade eder. Araplar’da bu beşli düzende ordunun merkezinde başkumandanla onun muhafız kıtası bulunur ve bu kısma kalbü’l-ceyş, merkezin sağında yer alan birliklere meymene, solundaki birliklere meysere, önde bulunan zırhlı süvarilerden oluşan birliklere talîa, mukaddeme, nezîre, pîşdar; arkadaki birliklere sâkatü’l-ceyş ve muahhira adları verilirdi. Hz. Peygamber bu düzeni korumakla birlikte askerlerin savaş anında saflar halinde sıralanması usulünü getirmiş, asker sayısının arttığı Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bunlara bölük, tabur (kürdûs) sistemi eklenmiştir.

İslâm Ordusunun Kuruluşu. İslâm öncesinde Arabistan’da ordu kavramına uygun düzenli ve sürekli bir askerî güç bulunmuyordu. Kabileler arasında savaş çıktığında silâh kullanabilen erkeklerin tamamı savaşa katılırdı. Yaya veya süvari olarak savaşan Araplar kılıç, kalkan, ok ve mızrak gibi klasik silâhları kullanırlardı. Kumandanlık (kıyâde) görevi kabile reisi tarafından yürütülürdü. Kabilenin sancak veya bayrağı da (livâ, râye) kabile reisi yahut nâibi tarafından taşınırdı.

İslâm ordusunun kuruluşu, Medine’ye hicretin ardından Mekke müşriklerine karşı cihada izin verilmesiyle başlar. Savaş durumuyla sınırlı olsa da orduyu belli bir düzene göre kurmak, silâhı bulunmayanlara silâh temin etmek, sahâbîleri savaş teknikleri hususunda yetiştirmek için

tedbirler alan Hz. Peygamber savaş durumu ortaya çıkınca orduya katılacak kimseleri bizzat kendisi tesbit eder (Abdülhay el-Kettânî, I, 384-385), isimlerini yazdırır (Buhârî, “Cihâd”, 181; Müslim, “Ḥac”, 74) ve

hazırlıkların yapılıp toplanılmasını emrederdi. Sahâbîler silâhları, binekleri, sefer azıkları ve diğer levazımatıyla şehir dışında bir karargâhta toplanırdı. Seferberlik emri Medine dışında oturan kabilelere kabile reisleri aracılığıyla ulaştırılırdı. Normal şartlarda ihtiyaç duyulduğu kadar askerin gönüllü katılımı söz konusu olmakla birlikte Tebük Gazvesi gibi umumi seferberliği gerektiren durumlarda özürlüler, Resûlullah'tan izin alanlar veya onun tarafından geride bırakılanlar dışında savaşabilecek bütün sahâbîler hazır asker kabul edilirdi. Savaşa katılanlar elde edilen ganimetten pay alırlar, savaş bitince de ailelerinin yanına dönüp işlerine devam ederlerdi. Hz. Peygamber sefer öncesinde ve sefer esnasında askerlerini savaşa hazırlamaya çalışır, ok atma ve ata binmenin önemini vurgular, kumandanlarını uğurlarken onları askerlerine ve düşmana karşı nasıl hareket edecekleri konusunda bilgilendirirdi. Bazı sahâbîleri kale kuşatmalarında kullanılan savaş aletlerinin yapımını öğrenmekle görevlendiren ve Tâif kuşatmasında mancınık kullanan Resûl-i Ekrem, Hendek Savaşı'nda Selmân-ı Fârisî'nin tavsiyesiyle hendek kazarak savunma savaşı yapma taktiğini uygulamıştır. Sefer ve savaş sırasında parola ve üniforma sayılabilecek belli renkte sarık ve elbiseler yahut belli işaretler kullanılmasını istemiş (a.g.e., I, 499-501), düşman hakkında bilgi edinmek veya yol güvenliğini sağlamak için keşif kolları çıkarmış, kılavuz ve casus kullanmış, bu konuda gerektiğinde henüz müslüman olmayan kimselerden de yararlanmıştır (Buhârî, “Menâḳıbü'l-enṣâr”, 45).

İhtiyaca göre asker toplama uygulaması Hz. Ebû Bekir döneminde devam ettirilmiştir. Hz. Ömer, muharip güçleri kaydetmek ve hazineyi düzene koymak için 20 (641) yılında Dîvânü'l-cünd (Dîvânü'l-atâ, Dîvânü'l-asâkir) olarak adlandırılan divan teşkilâtını oluşturdu. Fey adı altında toplanan gelirlerden pay alacak Medine halkını fetihlere katılan kuvvetler ve aileleriyle birlikte kabile esasına göre divan defterlerine yazdırdı. Şahıs isimlerinin karşısında yılda bir defa verilecek atıyye ile aylık olarak verilecek erzak da belirtilmişti. Ücretin belirlenmesinde İslâm'a giriş önceliğiyle birlikte dine ve devlete hizmet ölçü alındı. Şehirlerde de benzeri divan defterleri tutularak muhariplerin listesi ve alacakları ücretler tesbit edildi. Bu uygulamasıyla orduyu bir müessese haline getiren ve maaşlı askerlerden düzenli bir ordu kuran Hz. Ömer askerlerin ticaret veya ziraatla uğraşmasını yasakladı. Onun döneminde divana kayıtlı Arap kabilelerine mensup asker sayısı 150.000'e ulaşmıştır.

Hz. Ebû Bekir tarafından Irak ve Suriye cephelerinde başlatılan fetih hareketi kısa sürede genişledi. Hz. Ömer zamanında Irak ve İran'ın büyük bir kısmıyla Suriye, Ürdün, Filistin, el-Cezîre bölgesi ve Mısır fethedildi. Hz. Ömer, halifelik merkezinden uzak olan bu bölgelerde asayişi ve fetihlerin devamını sağlayabilmek için Basra, Kûfe ve Fustat gibi ordugâh şehirler kurdurdu. Bu şehirlere ve Suriye'de Dımaşk, Filistin'de Remle, Mısır'da İskenderiye gibi merkezlere çeşitli Arap kabilelerine mensup askerleri aileleriyle birlikte yerleştirip buraları dâimî ordugâh (garnizon) haline getirdi. Askerî kışlalarda geniş kapasiteli ahırlar inşa edildi. Garnizonlardaki askerlerle ilgili kayıtlar bu merkezlerde hazırlanan divanlarda tutuluyordu. Ordugâh şehirlere yerleştirilen Arap kabileleriyle bu kabileler vasıtasıyla İslâm'ı kabul eden ve mevâlî denilen gayri Arap müslüman halklar dâimî silâh altında kabul edilen muharip sınıfın ana kaynağını teşkil ediyordu. Bu uygulama Hz. Osman döneminde devam etti. Sahillerin düşman saldırısına karşı korunması amacıyla kara ordusu yanında bir donanma oluşturuldu. Suriye ve Mısır valileri, sahil şehirlerindeki Bizans'tan kalma tersanelerden ve oralarda çalışan kişilerden yararlanarak kuvvetli bir donanma oluşturdu. 28 (648-49) yılında Kıbrıs'ı vergiye bağlayan deniz kuvvetleri, 33'te (654) Kıbrıs idarecilerinin vergi ödememeleri sebebiyle 500 gemilik donanmayla düzenlediği ikinci Kıbrıs seferinde adayı fethedip 12.000 asker yerleştirdi. Yine bu yıllarda Bizans donanmasına karşı Zâtü's-savârî adıyla bilinen büyük bir zafer kazanılarak Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki hâkimiyeti sona erdirildi (31/652 veya 34/655).

Ordunun Yönetimi. Ordunun idarî, malî ve hukukî işleri Dîvânü'l-cünd (Dîvânü'l-ceyş) tarafından yürütülüyordu. Askerlerin bu divana kabilelere göre kayıt sistemi Emevîler zamanında da devam ettirildi. Bu dönemde ayrıca askerî teşkilâtlanma yeni şartlara göre geliştirilerek mecburi askerlik uygulamasına geçildi. Bundan itibaren ordunun esasını divana kayıtlı, devletten maaş alan, "mürtezika" denilen nizamî ve dâimî statüdeki muvazzaf askerler teşkil etmiştir. Hastalananların maaşları düzenli biçimde ödenir, öldürülen veya ölenlerin hakları vârislerine intikal ederdi. Bu arada divana kayıtlı olmadıkları ve belirli bir ücret almadıkları halde cihadın fazileti dolayısıyla seferlere katılanlar da oluyordu. Paylarına düşen ganimet hisseleriyle yetinen ve çoğu sınır boylarında inşa edilen ribâtlarda yaşayan

bu gönüllülere “mütetavvia” denilmiştir.

Dîvânü’l-ceyş, Abbâsîler’de Meclisü’t-takrîr ve Meclisü’l-mukābele adıyla iki kola ayrıldı. Bunların ilkinde askerlerin ücretleri ve ödeme zamanları tesbit ediliyor, ikincisinde askere alınanların kayıtları tutuluyordu. Kütüklere askerlerin isimlerinin yanına yaşları, tanınmalarını sağlayacak fizyonomik bilgiler, atlarının rengi ve nişanları da yazılırdı. Büveyhîler zamanında ordunun esasını teşkil eden iki etnik unsur olan Türkler’le Deylemliler için ikiye ayrılan divana Dîvânü’l-ceyşeyn denilmiştir. Fâtımîler’de bu görev askerlerin orduya alınması, teçhizatı ve denetimiyle ilgilenen Dîvânü’l-ceyş ile diğer devlet memurlarının yanı sıra askerlerin ödemeleriyle de ilgilenen Dîvânü’r-revâtib arasında paylaşılmıştır. Donanmaya büyük önem veren Fâtımîler’de deniz kuvvetlerine bakmak üzere Dîvânü’l-amâir kuruldu. Gazneliler’de vezirin kontrolü altında çalışan Dîvânü’l-ceyş’in adı Dîvân-ı Arz olarak değiştirildi, Hindistan’da kurulan diğer müslüman devletlerde ve Selçuklular’da da bu isim benimsendi. Selçuklular’da çeşitli rütbelerdeki askerlere iktâ tahsisi, askerlerin maaşlarının ödenmesi, teçhizatın kayıt ve kontrolü bu teşkilât tarafından yürütüldü. Anadolu Selçukluları’nda da aynı uygulama sürdürüldü. Zengîler’de Dîvânü’l-ceyş, Dîvânü’r-revâtib ve Dîvânü’l-idâre ve’t-techizât olmak üzere iki kısma ayrılıyordu. Askerî iktâların dağıtımı ve kontrolü, ayrıca askerlere ücretlerinin dağıtımı Dîvânü’l-mâl tarafından yapılırdı. Memlükler’de Dîvânü’l-cüyûşi’l-mansûre, Dîvânü’l-iktâât da denilen Dîvânü’l-ceyş, Mısır ve Suriye askerlerinin işlerini yürütmek üzere Dîvânü’l-ceyşi’l-Mısrî ve Dîvânü’l-ceyşi’ş-Şâmî adıyla iki şubeye ayrıldı.

Ordunun Asker Kaynakları. Hz. Peygamber döneminde müslüman Araplar’dan oluşan orduya Hulefâ-yi Râşidîn zamanında gerçekleştirilen ilk fetihlerden itibaren “mevâlî” adı verilen Fars ve Kıptî asıllı müslümanlar da alınmaya başlandı. Ubeydullah b. Ziyâd’ın 54 (674) yılında Buhara seferi dönüşünde beraberinde getirdiği

2000 kişilik Türk okçu birliğini Basra’ya yerleştirmesiyle Türkler de ordu saflarına katılmış oldu. Kuteybe b. Müslim’in Mâverâünnehir seferlerinde İranlılar ve Türkler, aynı yıllarda Kuzey Afrika ve Endülüs fetihlerini gerçekleştiren ordularda ise Berberîler önemli bir yekün teşkil ediyordu. Bununla birlikte Emevîler’in sonuna kadar ordunun ekseriyetini Arap asıllı

askerler oluşturdu, kumandanların tamamına yakını onlardan seçildi. Ebû Müslim-i Horasânî'nin kumandasındaki Abbâsî ihtilâliyle birlikte bu harekete yoğun bir şekilde katılan İranlılar'ın Abbâsî ordusunun en önemli unsuru haline geldiği, askerî kadroların büyük bir bölümünün onlara teslim edildiği ve halifelerin muhafız birliklerinin teşkilinde daha ziyade onların tercih edildiği görülmektedir.

Abbâsîler'de Türkler'in askere alınmasına ikinci halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'dan itibaren başlandı. Hârûnürreşîd'in muhafız birliklerine Türk asıllı askerlere yer verdiği ve onlara çok güvendiği kaydedilmektedir. Ancak Abbâsî ordusuna Türkler'in alınmasıyla ilgili asıl süreç Arap ve İranlı askerlere karşı güveni sarsılan Me'mûn döneminde başladı. Me'mûn Türk gençlerinden, kısa süre sonra yaygınlaşan memlük asker sisteminin bir prototipi sayılan özel birlikler kurdu. Onun zamanında Türk kumandanların emrindeki Türkler'in sayısı 8-10.000 civarındaydı. Annesi Türk olan Mu'tasım-Billâh'ın ordunun büyük bölümünü Türk asıllı gençlerden oluşturması ve muhafız birliklerini onlardan kurmasıyla orduda Türk nüfuzu en yüksek seviyesine ulaştı. Türk kumandanların yönetim üzerinde kurduğu nüfuz Büveyhîler'in Bağdat'ı işgaline kadar devam etti. Bu süreçte halifelerin yanı sıra sultanlar ve valiler de memlük asker edinmeye başladılar. Memlüklerden oluşturulan askerî birlikler onların arasında yetişen kumandanlar tarafından yönetilirdi. Soydaşları olan memlüklerin desteğini alarak Mısır'da ilk müslüman-Türk devletini kuran Ahmed b. Tolun, ilk defa Sudanlı zencileri birliklerine aldı. İhşîdî ordusu da Türk, Mağribli ve Sudanlı askerlerden meydana geliyordu. Daha sonraki hânedanlar da orduda memlük asker istihdamını devam ettirdiler. Fâtımî ordusunun çoğunluğunu Mağribliler, İranlılar, Türkler ve Berberîler oluşturuyor; orduda Arap, Ermeni, Kürt, Deylemli, Rum, Frank ve Slav askerler de bulunuyordu. Selâhaddîn-i Eyyûbî Türk, Kürt ve Araplar'ı tercih etti.

Yaygın kanaate göre askerî iktâ sistemi Büveyhîler tarafından başlatılmıştır. Daha sonraki müslüman devletler tarafından da benimsenen ve müslüman devletlerin askerî tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden bu önemli uygulama kumandanlara askerî hizmetleri karşılığında iktâ arazilerinin verilmesi temeline dayanır. Selçuklular'ın daha düzenli ve daha yaygın hale getirdiği bu uygulama Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından Mısır'a taşındı.

Uygulamanın devam ettiği Memlükler döneminde yirmi dört parçaya ayrılan Mısır iktâ arazisinin dört parçası sultana, on parçası emîrlere, on parçası da ecnâdü'l-halkaya verildi. İktâ sistemi İlhanlılar'da ve Hindistan'da hüküm süren Türk devletlerinde de uygulandı.

Gazneliler'de ordu gulâmlar, düzenli birlikler, eyalet askerleri, ücretli askerler ve gönüllülerden oluşuyor; Oğuzlar, Karluklar, Yağmalar, Halaçlar gibi gruplardan da yardımcı kuvvet olarak faydalanılıyordu. Sultan Mahmud'un Hârizm seferi için düzenlediği ordunun mevcudu gönüllüler ve eyalet askerleriyle birlikte 100.000 kişiye ulaşıyordu. Gazneliler'i örnek alan Selçuklular'da ordu sultanın emrinde bulunan hassa ordusu; meliklerin, valilerin, vezir ve diğer önemli devlet ricâlinin maiyetindeki birlikler; tâbi devletlerin kuvvetleri, ülkenin her tarafına dağılmış, kendilerine verilen iktâ arazilerden geçimini sağlayan ve her an sefere hazır durumda bekleyen kalabalık süvari kuvvetlerinden meydana geliyordu. Ayrıca gerekli durumlarda halktan ücretli asker toplanırdı. Selçuklu askerî iktâ sistemini benimseyen Hârizmşahlar'da ordu sultanın yanındaki gulâmlardan oluşan hassa ordusu, eyalet merkezlerinde şehzadelerin veya askerî valilerin emrindeki birlikler ve sınır boylarında kalelerdeki muhafız kıtalarından meydana gelirdi.

Haçlılar'a karşı kuvvetli bir ordu kuran Eyyûbîler zamanında iktâlı süvariler tavâşî (memlük) ve kara gulâm diye ikiye ayrılıyordu. Köle tüccarları tarafından ülke dışından getirilip iyi birer asker olarak yetiştirildikten sonra âzat edilen memlüklerden teşkil edilen birlikler Eyyûbî ordusunun en vurucu gücünü oluşturuyordu. Eyyûbîler'de memlük asker sayısı giderek artmış ve devlet el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un kurduğu Bahrî Memlük birlikleri tarafından yıkılmıştır. Bu birliklerin kurduğu Memlük Devleti'nde ordu el-memâlîkü's-sultâniyye, memâlîkü'l-ümerâ, ecnâdü'l-halka ile ihtiyaç anında göreve çağrılan ecnâdü'l-Arab, ecnâdü't-Türkmân ve ecnâdü'l-Ekrâd adlı yardımcı kuvvetlerden oluşuyordu. Anadolu beyliklerinde ordunun hükümdarın hassa birlikleriyle beylerin timarlı sipahileri ve "çerik" denilen aşiret süvarilerinden teşekkül ettiği görülmektedir. Savaş zamanlarında gönüllü denilen yardımcı kuvvetler de orduya katılır, maiyet beyleri timarları nisbetinde asker beslerdi. Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu I. Abdurrahman, Arap ve Berberîler'den meydana gelen ordusunun önemli bir

kısmını Kuzey Afrika'dan gelen ücretli Berberî askerlerle çeşitli Avrupa ülkelerinden getirilen Slav kölelerden oluşturmuştu. Valiler döneminin sonuna kadar orduda çoğunluğu Araplar ve Berberîler teşkil etti.

Askerî Birliklerin Görev Yerlerine Göre Tasnifi. Abbâsîler döneminde Dîvânü'l-cünd'e kayıtlı nizamî orduyu meydana getiren kuvvetler hilâfet merkezinde bulunan doğrudan halifeye bağlı muhafız birlikleri (hassa ordusu), büyük devlet adamlarının maiyetindeki kuvvetler, vilâyetlerde bulunan birlikler, sugūr ve avâsım adı verilen sınır garnizonlarındaki kuvvetler olmak üzere dört gruba ayrılıyordu. İslâm tarihinde ilk muhafız birliği, Muâviye'nin çoğunluğunu Kelb kabilesinden seçtiği askerlerden oluşturduğu "haresü'l-halîfe" denilen birliklerle ortaya çıkmış, Emevîler'den sonra kurulan müslüman hânedanlarda da halife veya sultanlar muhafız birlikleri oluşturmuşlardır. Abbâsîler zamanında özellikle Arap olmayan unsurların nüfuz ve hâkimiyeti döneminde muhafız kıtaları getirildikleri ülke veya bölgelere göre isimlendirilen birliklerden oluşuyordu. Ayrıca vezir, veliaht ve valiler gibi önemli devlet görevlilerinin maiyetinde muhafız kuvveti bulunuyordu. Bu kuvvetler koruma görevi yanında resmî kabullerde de görevlendirilirdi. Nizamî orduya bağlı birliklerin önemli bir kısmı vilâyetlerde görev yapıyordu. Bizans üzerine düzenlenen yaz ve kış seferlerinin geleneksel hale geldiği Emevîler devrinde müslümanlar bölgedeki Bizans garnizonlarını ele geçirerek oralara yerleştiler. Malatya'dan başlayıp Yukarı Fırat üzerinden Tarsus'a kadar uzanan Adana, Misis ve Maraş'ı da içine alan bölgenin sınırlarını tahkim ettiler. Sınır boyunca yolların birleştiği noktalara ve dağ geçitlerine birlikler yerleştirdiler. Bu sınır bölgesinin Mezopotamya'yı kuzeydoğu istikametinde muhafaza altında tutan kısmına es-Sugūrü'l-cezeriyye, Suriye'yi koruyan hattına ise es-Sugūrü'ş-Şâmiyye adı verildi. Abbâsîler devrinde Bizans seferlerine katılan orduların asker sayısı önemli ölçüde artmış, gönüllülerin seferlere yoğun katılımı bu artışı daha da hızlandırmıştı.

Hârûnürreşîd bu sınır bölgesini 170 (786) yılında Avâsım adıyla ayrı bir askerî-idarî bölge haline getirdi. Diğer devletlerde de ordular başşehirde, eyaletlerde ve sınır bölgelerinde bulunur, gerektiği zaman birlikte sefere çıkarlardı.

Ordunun Birimleri. İslâm ordularında muharip sınıflar, yaya birlikleri,

süvari birlikleri, okçular, mancınık veya arrâdelerle düşman üzerine nefte bulanmış yanıcı paçavralar atmakla görevli birliklerden meydana geliyordu. Piyadeler silâh olarak ok-yay, kılıç, kalkan ve mızrak, koruyucu silâh olarak da zırh ve miğfer kullanırlardı. Yayaların içinde en önemli vurucu gücü okçular oluştururdu. Süvariler zırh, kılıç, uzun mızrak, savaş baltası ve kargıyla donatılmıştı. Başlarına "fülâzî" denilen, kerkenez ve akbaba tüyü ile süslü miğfer giyerlerdi. Hz. Peygamber döneminde az olan ve sayıları giderek artan süvariler fetih ordularında önemli rol oynamıştır.

Orduda silâhların yapım, onarım ve çalıştırılmasından sorumlu elemanlar bulunurdu. Selçuklular'da "mancınık-dârân, arrâde-dârân" ve "sapancılar" denilen mancınık, arrâde ve surlara tırmanma merdiveni ustalarına Eyyûbîler'de "haccârûn" ve "candâriyye" adları verilmişti. Ayrıca yol ve köprülerin yapım ve onarımı, hendek kazma, kale ve sığınak yapma, araziye dikenli teller yayma gibi görevleri yürüten marangoz, duvarcı, köprü ustası gibi elemanlar mevcuttu. Düşman kalelerine yaklaşarak kale duvarlarına tırmanan ve gedikler açan, lağım, dehliz gibi kalelerin dışa açılan gizli yollarından kalelere girme işini organize eden elemanlara "nakkābûn" deniliyordu. Düşman hakkında bilgi edinmek ve yol güvenliğini sağlamak amacıyla istihbarat elemanları görevlendirilirdi. Yabancı dil bilmeyi ve istihbarat toplayacağı halkı tanımayı gerektiren bu görev gayri müslimlere de verilebilirdi. Hz. Peygamber zamanında kadınların da orduya katılarak savaşan askerlere su taşıdıkları, yaralıların tedavisi için çalıştıkları bilinmektedir. Bu durum Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de devam etmiş, Emevîler devrinden itibaren kadınların sefere çıkmaları yasaklanmıştır. Tıbbın gelişmesiyle birlikte orduda her türlü ilâç ve tıbbî aletin bulunduğu seyyar hastahane denilebilecek birimler oluşturulmuştur. Orduda ayrıca veterinerler de bulunurdu.

Hz. Ömer'in Ebü'd-Derdâ'yı Suriye'deki bir askerî birliğe kādılcünd tayiniyle başlayan askerî kadılık görevi daha sonra da devam etti. "Kādı'l-asker, kādî-i asker, kādılasâkir, kādîleşker" unvanlarıyla anılan askerî kadılar askerler arasındaki davalara bakardı. Orduda görevli hatipler, vâizler ve kārîler cihadın faziletini ve âhiret nimetlerini hatırlatıp askerlerin mâneviyatını yükseltmeye çalışırlar, şairler kahramanlık şiirleri okuyarak, kıssacılar ise atalarının cesaret ve fedakârlık örneklerini anlatarak askerlerin kahramanlık duygularını harekete geçirirlerdi. Orduda ayrıca kâtipler,

ganimetleri toplayıp taksim edenler (sâhibü'l-akbâz), elçiler, tercümanlar, İslâmiyet'e davet edenler (duât), süratle hareket edip kumandanlar arasında haberleşmeyi sağlayan görevliler (suât) bulunuyordu. Çok eski tarihlerden itibaren ordularda askerî bando niteliğinde bir mûsiki takımının bulunduğu görülmektedir (bk. NEVBET).

Kumandanlık ve Kumandanlar. Hz. Peygamber sevk ve idare ettiği birliklerin başkumandanlığını bizzat üstlenmiş, katılmadığı seferlere ise kumandanlar tayin etmiştir. Ondan sonra başkumandanlık halifelerin görevleri arasında sayılmış, ancak halifeler genellikle seferlere bizzat katılmayıp bu görevleri yerlerine kumandan tayin ederek yürütmüştür. Askerî vali statüsündeki valiler de ordulara ya bizzat kumanda eder veya başka birini görevlendirirlerdi. Kumandanların seçiminde dindarlık, harp sanatını iyi bilme, devlete sadakat, sağlam bir seciye ve ahlâk, cesaret ve yüreklilik, azim ve sebat, süratli ve isabetli karar verme kabiliyeti, ihtiyat ve metanet, cömertlik, iyi ve düzgün konuşma şartları gözetilmiştir. Kaynaklarda en küçük rütbeli kumandanın on kişiye komuta eden "arîf" olduğu belirtilmektedir. Hz. Peygamber, Huneyn Savaşı'nda ordusunu onlu gruplara ayırmış ve her grubun başına bu unvanı taşıyan bir kumandan tayin etmiştir (İbn Kudâme, IV, 417). Arîf unvanı veya rütbesi ayrıca kabile temsilcileri için de kullanılmış, meselâ Hz. Ömer her divanın başına bir arîf tayin etmiştir. Hz. Ömer zamanında beş arîfin (elli askerin) kumandanına "halîfe", on arîfin kumandanına "nakîb, kāid, kāidü'l-mie", 1000 askerin kumandanına "emîrü'l-kürdûs" unvanı verildiği kaydedilmektedir. Yaklaşık 5000 askerin kumandanı "emîrü't-ta'bie", 10.000 veya daha fazla askerin kumandanı "emîrü'l-ceyş" (emîrü'l-cünd) rütbesini taşıyordu. Bu rütbeler Emevîler döneminde devam etmiştir. Abbâsîler'de kullanılan emîrü'l-ümerâ unvanı, başlangıçta yalnız askerî bir yetkiyi ifade ederken zamanla sivil idareyi de kapsayacak şekilde genişletilmiş, ülkenin idaresi bunlara teslim edilmiştir. En üst rütbeli kumandanlar için kāidü'l-ceyş, reîsü'r-rüesâ, sipehsâlâr, atabekü'l-asker, atabekü'l-asâkir, mîr-i mîrân ve beylerbeyi unvanları kullanılmıştır. Deniz kuvvetlerinde donanma kumandanına "emîrü'l-mâ'", gemi kumandanlarına da "emîrü'l-bahr" unvanı verilmiştir.

Askerlerin Ücretleri. Resûl-i Ekrem döneminde savaşa katılanlar sadece savaşta ele geçirilen ganimetten paylarına düşeni alırlar, ayrıca kendilerine bir ücret ödenmezdi. Hz. Ömer'in divanı kurmasının ardından askerlere

bunun yanında yıllık olarak sabit bir ücret ödenmeye başlandı, ayrıca aylık erzak dağıtıldı. Ücretlerin miktarını belirlemede İslâm'a giriş ve İslâm'a hizmetteki öncülük kriteri esas alındı. Muâviye asker maaşlarını arttırarak piyadenin yıllık maaşını 1000 dirheme kadar çıkardı, Mervân zamanında yaklaşık ikiye katlanan bu ücret Abdülmelik tarafından daha da arttırıldı. Ancak ekonomik sıkıntılar yüzünden zamanla indirime gidilmiş, Emevîler'in sonlarına doğru bir piyadenin yıllık maaşı 500 dirheme kadar düşmüştür. Emevîler döneminde askerlere maaş yerine geçmek üzere arazi iktâı yoluna da gidildi. Abbâsîler zamanında asker maaşları aylık, birkaç aylık veya yıllık devreler üzerinden ödenirdi. Kuruluş yıllarında piyadeler erzakları dışında ayda 80 dirhem, süvariler ise bu miktarın iki katını alıyordu. Abbâsîler'in her yönüyle güçlenmesine karşılık asker maaşlarında indirime gidilmesi dikkat çekmektedir. Sınır garnizonlarını tahkim ettiren Hârûnürreşîd'in Tarsus'ta görev yapan askerlere yıllık 10 dinar fazla ödediği bildirilmektedir. İsyanları bastırmak için gönderilen askerlere de maaşlarından ayrı bağışlarda bulunulurdu. Devletin zayıfladığı dönemlerde hazine nakit darlığı çektiği için özellikle asker maaşlarını nakden ödeme yerine arazi iktâı yoluna gidilmiştir.

Bayrak, Sancak ve Üniformalar. Hz. Peygamber düzenlediği seriyye ve gazvelerde beyaz renkte bayrak (livâ), siyah renkte sancak (râye) bağlamıştır. Ayrıca kabilelerin beyaz, siyah, kırmızı, sarı, ortasında kırmızı hilâl olan beyaz, ortası kırmızı ve iki tarafı beyaz olmak üzere çeşitli renk ve şekillerde râyeleri vardı. Bayrak ve sancaklar mızraklara veya uzun sırıklara bağlanır ve develer üzerindeki süvariler tarafından taşınırdı. Resûl-i Ekrem, sefer ve savaş sırasında parola ve üniforma sayılabilecek belli renkte sarık ve elbiseler veya belli işaretler kullanılmasını istemiştir (Abdülhay el-Kettânî, I, 499-501). Emevîler beyaz livâ kullanırken Abbâsîler

elbiselerinin yanı sıra bayrak ve sancaklarında da siyah rengi tercih etmişlerdir. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, 153 (770) yılında muhtemelen askerler de dahil reâyânın uzun başlıklar (kalensüve, kalânîs) giymesini şart koşmuş, Mütevekkil-Alellah ise askerlerin kül rengi elbise giyme ve kılıçlarını boyunlarına asma yerine bellerine bağlama uygulamasını başlatmıştır.

Silâh ve Aletler. Araplar'ın en meşhur silâhı kılıçtı. Bunun yanında hançer, rumh, harbe, neyzek, aneze, mıtrad gibi isimler verilen mızrak, balta, ok ve yay yaygın biçimde kullanılıyordu. Araplar, Emevîler'den itibaren ok kullanımında İranlılar, Türkler ve Nûbeliler'den etkilenmişlerdir. Savaş baltası da Araplar'ın bir yakın muharebe silâhıydı. Donanmada iki çeşit baltanın kullanıldığı belirtilmektedir "Kelâlib" denilen büyük baltalar halatların ve tahta bağlantıların kesilmesinde, "licâm" denilen ucu sivri uzun saplı baltalar ise gemilerin delinerek batırılmasında kullanılmıştır. Tahta, deri, demir veya çelikten farklı şekillerde yapılan kalkanlara "basîra, cevb, cünne, deraka, anber", ağaçtan olan ve altına giren birkaç askerin surlara yaklaşmasında kullanılan büyük kalkanlara "kaf" adı verilmiştir. Zırh ve miğferlerin de genişliğine, ağırlığına, inceliğine ve madenine göre değişik isimleri vardı.

Mancınık ve arrâde şehir ve kalelerin kuşatılması esnasında düşman üzerine taş, yaralayıcı madenî maddeler, nefte bulanmış paçavralar atmak için kullanılırdı. Bazı kişileri bu iki aletin yapımını öğrenmek için görevlendiren Hz. Peygamber'in Tâif kuşatmasında bunlardan faydalandığı bilinmektedir. Müslümanlar mancınığı geliştirerek ağır savaş silâhlarından biri haline getirmişlerdir. Abbâsî ordularında mancınık mühendisleri bulunuyordu ve bunların başındaki kumandana "emîrü'l-mancınîkıyyîn" deniyordu. Gemilerde düşman gemilerine taş, yanıcı maddeler atmak için kullanılan mancınık türü aletlere ise "tevâbît" adı veriliyordu. Mancınık, arrâde, hücum kulesi, koçbaşı ve nefte bulanmış yanıcı maddeler genellikle kale muhasaralarında kullanılmıştır. Tahtadan yapılıp deriyle kaplanmış bir nevi zırhlı araç olan dabr ve debbâbeler altına saklanan askerlerin kale surlarına yaklaşmasını sağlardı. Bu aletler sayesinde düşman oklarından korunan askerler kale surlarına yaklaşır ve merdivenlerle surlara tırmanırdı. Dikenli teller ise savunma silâhı olarak düşman hücumunu engellemeye yarıyordu.

Müslümanlar, Bizans'la yaptıkları savaşlar sırasında Grejuva ateşi denilen Rum ateşini kullanmayı öğrendiler. Suda da bir süre sönmeyen bu yanıcı madde mancınık veya okla atılır, bu silâhın tahribatından korunmak için gemilere zift sürülür ve gemi etrafına sirke ve suyla ıslatılmış keçeler atılırdı. Müslümanların Memlükler'in kuruluş yıllarından itibaren barutu bildikleri belirtilmekte, topu da ilk defa onların kullandığı tahmin edilmektedir. Ülkenin sahil şehirlerinin denizden gelecek saldırılara karşı

surlar ve kalelerle tahkim edilmesine Emevîler döneminde başlanmış, bu tahkimat Abbâsîler ve daha sonraki hânedanlar zamanında sürdürülmüş, Kuzey Afrika, Sicilya, Endülüs'teki sahil şehirlerinde kurulan tersanelerde savaş ve yük gemileri inşa edilmiştir. Bu gemilere özelliklerine göre "sînî, sîniyye, şûne şevne, gurâb, harbiyye, musattah, selentî, harrâka, tarîde, tarrâd, hammâle, butsa, feydânî, celebe" gibi isimler verilmiştir.

Askerlik, cihad, savaşlar ve askerlikle ilgili diğer konularda II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren çeşitli eserler yazılmıştır. III. (IX.) yüzyılın başlarında vefat eden Hersemî'nin Muḫtaṣaru siyâseti'l-ḥurûb adlı eseri bunların ilklerindendir. C. Avvâd, müslümanlarda askerlik alanında yazılan Arapça kaynaklarla birlikte Arapça ve Batı dillerinde yapılan araştırmalar hakkında yaptığı bibliyografik çalışmada 7000 civarında kitap ve makale tesbit etmiştir (Meṣâdirü't-türâs̱i'l-ʿaskerî ʿinde'l-ʿArab, I-III, Bağdad 1401-1402/1981-1982).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Lugāti't-Türk Tercümesi, I, 124; Lisânü'l-ʿArab, "cnd", "cyş", "ʿaskr" md.leri; Buhârî, "Cihâd", 65-68, 181, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45; Müslim, "Ḥac", 74, "İmâre", 135-139; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 12, 18, 22; Tirmizî, "Siyer", 3, 8, 22, "Feżâʾilü'l-cihâd", 1-2; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 135, 566, 640 vd., 646 vd., 685, 814; İbn Hişâm, es-Sîre, tür.yer.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, tür.yer.; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), tür.yer.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), tür.yer.; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, Kahire 1938, s. 38, 112, 121; Sûlî, Edebü'l-küttâb, s. 102; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), III, 95, 138, 411; VI, 422; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, III, 14, 24-27, 46, 65, 162 vd., 174, 177; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Kahire 1973, s. 36, 43 vd., 49; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, V, 426; VI, 551; Fahreddin Mübârek Şah, Âdâbü'l-ḥarb ve'ş-şecâʿa (nşr. Ahmed Süheylî Hânsârî), Tahran 1346 hş.; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1327, IV, 417; Ali b. Nâsır el-Hüseynî, Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, Kahire 1326, s. 30 vd., 39-42, 68; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 79 vd.,170; V, 137-143; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, tür.yer.; Sıbt İbnü'l Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968,

s. 101 vd., 124, 131, 139, 144, 228 vd., 239, 242, 244 vd.; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 196 vd., 238, 252; Ebû Saîd eş-Şa'rânî el-Hersemî, Muḫtaṣaru siyâseti'l-ḥurûb (nşr. Abdürraûf Avn), Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme), s. 36 vd.; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 648-651, 685-690; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), XIII, 113-119; C. Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye Tarihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1328, I, 143-150; E. Reitemeyer, Die Städtegründungen der Araber im Islam, München 1912, s. 25, 36, 104; M. Mercier, Le feu grégeois, Paris 1952, s. 41 vd.; Abdürraûf Avn, el-Fennü'l-ḥarbî fî ṣadri'l-İslâm, Kahire 1961, s. 76-79, 85, 89 vd., 98, 113, 117 vd., 121, 286 vd.; L. Massignon, Opera Minora, Beyrut 1963, III, 36; Sâlih Ahmed el-Alî, Ḫıṭaṭü'l-Baṣra ve mıntaḳatühâ, Kahire 1974, s. 18; Şiblî Nu'mânî, Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi (trc. Talip Yaşar Alp), İstanbul 1977, II, 145-148, 163-166; Fâruk Ömer, el-Ḫilâfetü'l-ʿAbbâsiyye fî ʿaṣri'l-fevḍa'l-ʿaskeriyye (247-334/861-946), Bağdad 1397/1977, s. 57, 137 vd., 140 vd.; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'l-İslâm, Kahire 1979, I, 307, 319, 364 vd., 490, 518; II, 239, 275; III, 245, 283-286, 305; B. Lewis, Tarihte Araplar (trc. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1979, s. 79, 83 vd.; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), II, 892 vd., 897 vd., 904, 993-999, 1005-1012, 1054; a.mlf., Hz. Peygamber'in Savaşları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 173, 227-251; Hitti, İslâm Tarihi, I, 308, 317, 356 vd.; C. Avvâd, Meṣâdirü't-türâs̱i'l-ʿaskerî ʿinde'l-ʿArab, Bağdad 1401-1402/1981-82, I-III; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 138-152; Hâlid Câsim el-Cenâbî, Tanẓîmâtü'l-ceyşi'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Bağdad 1984; Vefîk Dakdûkī, el-Cündiyye fî ʿahdi'd-Devleti'l-Ümeviyye, Beyrut 1985, s. 134, 177; Abdülazîz Abdullah es-Sellûmî, Dîvânü'l-cünd: neşʾetühû ve teṭavvürüh fi'd-devleti'l-İslâmiyye ḥattâ ʿaṣri'l-Meʾmûn, Mekke 1406/ 1986; Mustafa Zeki Terzi, Abbâsîlerde Askerî Teşkilât (doktora tezi, 1986), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askeri Teşkilât, Samsun 1990; a.mlf., "Abbâsî Muhafız Ordusunun Kuruluşu ve Elemanları", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Samsun 1986, s. 115-136; a.mlf., "Abbâsî Devletinin Askeri Teşkilatında Ordu Komutanlığı ve Rütbeler", TTK Belleten, LIII/206 (1989), s. 157-160, 162-165; a.mlf., "Emevîler'de Kara Ordusu Teşkilâtı", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 9 (1997), s. 42-45, 47-60, 63-68, 70-74, 83 vd.; a.mlf., "Gulâm", DİA, XIV, 178-180;

Nuʿmân Sâbit, el-ʿAskeriyye fî ʿahdi'l-ʿAbbâsiyyîn (trc. Hâmid Ahmed el-Verd), Bağdad 1987; Ahmed Abdürrâzık Ahmed, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye fi'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Kahire 1990, s. 187-237; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 238 vd., 246 vd., 249, 251, 256 vd., 260 vd., 262-271; Bessâm el-Aselî, el-Meẕhebü'l-ʿaskeriyyü'l-İslâmî, Beyrut 1413/ 1993; E. Landau-Tasseron, "Features of the Pre-Conquest, Muslim Army in the Time of Muhammad", The Byzantine and Early Islamic Near East (ed. A. Cameron), Princeton 1995, III, 317 vd., 325, 332; F. McGraw Donner, "Centralized Authority and Military Autonomy in the Early Islamic Conquests", a.e., III, 363-374; J. Haldon, "Seventh-Century Continuities: The Ajnâd and the Thematic Myth", a.e., III, 379-423; Enver er-Rifâî, en-Nüẓumü'l-İslâmiyye, Dımaşk 1998, s. 161-165; M. Abdülhafîz el-Menâsîr, el-Ceyş fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Amman 1420/2000; Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye

(trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 373-393, 483-506; H. Kennedy, The Armies of the Caliphs Military and Society in the Early Islamic State, London 2005; W. Hoenerbach, "Zur Heeresverwaltung der Abbasiden", Isl., XXIX (1950), s. 269-272; L. E. Kubbel, "Sur le sistème militaire des omayyades", Palestinsky Sbornik, IV/67, Moskva 1959, s. 115, 125, 130; V. J. Parry, "İslâm'da Harb Sanatı" (trc. Erdoğan Merçil - Salih Özbaran), TD, sy. 28-29 (1975), s. 195 vd.; Ali M. Şettâ, "İslâm Tarihinin İlk Dönemlerinde Suriye'de Tersaneler ve Deniz Harekât Üsleri" (trc. Mustafa Zeki Terzi), Akademik Açı, sy. 2, Samsun 1997, s. 26 vd., 30 vd.; Cl. Cahen - D. Ayalon, "D̲jays̲h̲", EI² (İng.), II, 517 vd., 520 vd.; Macid Khadduri - Cl. Cahen, "Ḥarb", a.e. (İng.), III, 185 vd.; S. A. A. Rizvi, "Lashkar", a.e., V, 685-690; Erdoğan Merçil, "Gulâm", DİA, XIV, 180-184; C. E. Bosworth, "Army", EIr., II, 499-503.

Mustafa Zeki Terzi

Osmanlı Dönemi.

A) Kara Kuvvetleri. XIV. yüzyıl başlarında Bitinya bölgesinde bir gazâ devleti olarak ortaya çıkan Osmanlı Beyliği'nin Osman Gazi döneminde

askerî kuvvetleri daha çok aşiret yapısı içinden oluşturuluyordu. Osman Bey'in bir aşiret lideri olarak sivrilmesiyle etrafındaki diğer savaşçı beylerin güçlerinin katılımı sonucu ortaya çıkan askerî kuvvetlerin hepsi atlı birlikler durumundaydı. Bunlar tipik Türkmen kabile savaşçıları tarzında teşkilâtlanmıştı. Bizans sınırında yapılan mücadeleler dolayısıyla Bizanslılar tarafından bu bölgelere sevkedilen paralı askerlerin bir kısmının Osman Bey'in güçlerine katılması (meselâ Peçenek ve Alanlar), daha önce yaşanan Selçuklu tecrübesi Osmanlılar'ın savaş sistem ve gücüne yeni katkılar sağladı. Orhan Bey devrinde sınırları genişleyen ve Bizans'a karşı faaliyetlerini arttıran beyliğin askerî sisteminde giderek önemli değişmeler meydana geldi. Orhan Bey'in kardeşi Alâeddin Bey'in de tavsiyesiyle yaya ve müsellem adları altında ilk düzenli birlikler kuruldu. Bursa Kadısı Çandarlı Kara Halil'in teklifiyle 1000'er kişilik gruplara ayrılan bu birliklerin erleri Türk gençlerinden sağlandı. Ancak bunlara ücretleri sadece sefer zamanında ödeniyor, sefer bitince işlerinin başına dönüyorlardı. Bu yüzden dâimî ve muvazzaf sayılmıyorlar, sadece vergilerden muaf tutuluyorlardı. Kumandanları onbaşı, yüzbaşı ve binbaşı rütbesindeydi. Uc beyliği döneminin en önemli askerî başarısı Çanakkale Boğazı'ndan geçilerek Edirne'ye kadar ulaşılmasıdır.

Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşuna kadar savaşlarda yaya ve müsellemlerle gönüllüler kullanıldı. Ancak bir süre sonra bunlar da kâfi gelmeyince yeni bir ordunun kurulması kaçınılmaz oldu ve oluşturulan birliğe "yeni çeri" (yeni asker) denildi. Yaya ve müsellemler ise tedrîcen geri hizmetlere alındı. Yeniçeriler kapıkulu ocakları adı altında anılacak merkez kuvvetlerinin ilkiydi ve doğrudan padişaha bağlıydı. Bu düzenli ve maaşlı ordu Romalılar'dan beri Avrupa'da kurulan ilk dâimî muvazzaf askerî güçtü. Er ihtiyacı önceleri çıkarılan pencik* kanunu gereği savaş esirlerinden elde edildi. Bunlar ilk zamanlarda doğrudan yeniçeri yapılırken daha sonra bunun sakıncaları görüldü ve bir süre Türk çiftçi ailelerinin yanında eğitim görmeleri, Türkçe'yi, Türk âdet ve geleneklerini öğrenmeleri kararlaştırıldı. Ardından yeni kurulan Acemi Ocağı'nda bir süre askerî eğitim gördükten sonra yeniçeri yapılma esası getirildi. Ülke sınırlarının gittikçe genişlemesi ve buna bağlı olarak pençik uygulamasının yetmemesi üzerine yeni asker kaynağı arandı. Devşirme adıyla Osmanlı tebaası hıristiyan ailelerin oğullarından faydalanılması yoluna gidildi. Çıkarılan devşirme kanunu gereğince hıristiyan ailelerin belli yaşlardaki

oğulları devlet hizmetine alınacaktı. İhtiyaca göre üç beş yılda bir toplanan çocuklar tercihen on dört-on sekiz yaşları arasında olacaktı. Önceleri sadece Osmanlı Avrupası'nda uygulanan devşirme kanunu XV. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'daki hıristiyan ailelere de teşmil edildi. Zeki ve fiziği düzgün olanlar saray okulu, iri yapılı olanlar Bostancı Ocağı için ayrıldı, geri kalanlar da Türk çiftçi ailelerinin yanına gönderildi. Türk ailesinin yanından dönen devşirmelerin kıdemlileri cebeci ve topçu ocaklarında istihdam edildi, diğerleri Acemi Ocağı'na alındı. XVI. yüzyıla doğru askerî sistemde meydana gelen değişme, Batılı ordularla rekabet edebilmek için tüfekli piyade askeri sayısını arttırma yolundaki faaliyetler sonucu ocaklara gelişigüzel alımlar yapıldı. Yeni alınan maaşlı askerlerin organizasyonu tam olarak yapılamayınca askerî disiplin sarsıldı.

Düzenli askerî güçlerle ilgili ilk Acemi Ocağı Gelibolu'da açıldı. Fetihten sonra İstanbul'da ikincisi devreye sokuldu. Acemi oğlanlarının Yeniçeri Ocağı'na geçmesine "bedergâh" (kapıya çıkma) denirdi. Karakullukçu adı verilen acemi yeniçeriler ocak içinde zamanla yükselerek yeniçeri ağası, hatta vezîriâzam bile olabilirlerdi. İlk yeniçeri kışlası Edirne'de tesis edildi. Fethin ardından yeniçeriler için İstanbul'da iki yerde kışla yapıldı. Bunlardan Şehzadebaşı semtindekilere Eski Odalar, Aksaray semtindekilere Yeni Odalar denirdi. Başlıca görevi savaşmak olan yeniçeriler barış zamanlarında bulundukları yerlerde asayişi sağlar ve yangın söndürme gibi işleri yaparlardı. Ocağın silâhlarının bakımı ve temini cebeci denilen birliğin görevi dahilindeydi. Savaşa çıkılırken gerekli silâhlar ve diğer savaş araçlarını bunlar develere yükleyerek götürürler ve savaş sırasında yeniçerilere dağıtırlardı. Ayrıca top kullanan birlikler de özellikle II. Mehmed devrinden itibaren kapıkulu askeri ocaklarının önemli bir bölümünü teşkil etti. Kapıkulu ocaklarının yaya kısmından Topçu Ocağı mensuplarının başlıca görevi top dökmek ve bunları kullanmaktı. Avrupa'da top ve top kullanımı tekniklerinin hafif topların geliştirilmesi karşısında XVIII. yüzyılın sonlarında III. Mustafa zamanında sürat topçuları sınıfı kurularak bu ocağın ıslahına çalışıldı, II. Mahmud döneminde ise yeniden yapılandırıldı. Büyük topların nakli için oluşturulan Top Arabacıları Ocağı da yaya kapıkulu ocaklarındandı. Humbaracı Ocağı mensuplarının görevi bir nevi el bombası olan humbara silâhını kullanmaktı. Ulûfeli ve dirlikli humbaracılar XVII. yüzyıl başlarında önemlerini kaybettilerse de XVIII. yüzyılda I. Mahmud devrinde Osmanlı

hizmetine giren Humbaracı Ahmed Paşa'nın gayretleriyle yeniden organize edildiler. 1734'te Üsküdar'da açılan Humbarahâne (Hendesehâne) modern anlamda ilk askerî mektep olmuştur. Aynı statüdeki lağımcıların başlıca görevi ise yer altında açtıkları tünellerde patlattıkları maddelerle fetihleri kolaylaştırmaktı.

Merkez kara ordusunun atlı kısmını oluşturan kapıkulu süvarilerinin varlığı I. Murad devrine kadar gider. Sipah, silâhdar, sağ ve sol ulûfecilerle sağ ve sol gariplerden oluşan kapıkulu süvarilerine "altı bölük halkı" da denirdi. Bu atlı birlikler sefer sırasında padişahın yakınında bulunurdu. Efradı başta Yeniçeri Ocağı olmak üzere öteki kapıkulu ocaklarından alınırdı. Kapıkulu süvarisi olmaya "bölüğe çıkma"

denirdi. Enderun'a öğrenci yetiştiren saray okullarından ve bostancılardan da kapıkulu süvariliğine geçilebilirdi.

Osmanlı ordusunun merkezî kuvvetini oluşturan kapıkulu askerleri seçkin savaşçı birlikler olarak seferlerde önemli roller üstlenmişler, sayıca XV-XVI. yüzyıllarda 10-15.000 dolayına erişerek bazı önemli meydan savaşlarının ve kale kuşatmalarının belirleyici gücü olmuşlardır. Ateşli silâhların ve özellikle tüfeğin kullanımı bunun göstergesidir. Mohaç Savaşı'nda tüfekli yeniçeriler çarpışmanın kaderini tayin etmiş ve Macar birliklerinin püskürtülmesini sağlamıştır. Aynı etkili rolü daha önce Otlukbeli, Mercidâbık ve Ridâniye savaşlarında da oynamışlardır. Savaş meydanında önlerine kalkanlar ve kazıklarla çevrili olarak kazdıkları hendeğin arkasına yerleşirler, savunma pozisyonunda önceleri ok, sonraları topların hemen arkasında tüfekleriyle hücumu karşılarlardı. Bu birliklerin başarısını sağlayan en önemli özellikleri son ana kadar dağılmaksızın katı bir disiplin içinde hareket etmeleridir. Saldırı düzeninde ise gerekli durumlarda saflar halinde yürüyüşe geçerler, kapıkulu süvarileri de yanlardan atlı olarak ellerinde kılıç, topuz ve mızrak olduğu halde hücum ederlerdi. XVI. yüzyılın sonlarındaki uzun savaşlar döneminde kapıkulu askerinin ordudaki fonksiyonu daha da arttı. Sayıları ve kullandıkları silâhlar, taktikler dolayısıyla giderek Osmanlı ordusunda ağırlıklı bir sınıf oluşturdular. XVIII. yüzyılda iyi sevk ve idare edilememeleri yüzünden savaşlardaki başarısızlık ve yenilgiler dolayısıyla yeni askerî güçlerin oluşturulması çabaları başlatılmıştır.

Klasik dönemde Osmanlı ordusunun asıl askerî gücünü sayı ve nitelik itibariyle eyaletlerden gelen kuvvetler teşkil etmiştir. Bunların en önemlisi timarlı sipahilerdir. Osmanlı toprak düzeninin askerî yönünü yansıtan sistemin özü devlete ait bir yerin gelirinin dirlik olarak tevcih edilmesidir. “Sâhib-i arz” da denilen timarlı sipahiden önce toprağın ekilip biçilmesini sağlaması ve vergilerini toplaması, sonra da askerî hizmet beklenirdi. Timar daha önceki İslâm devletlerinde uygulanan iktânın devamı ve geliştirilmiş şeklidir. Dirlik denilen gelir kaynağının en küçük birimi olan timara sahip olan kişiler, gelirlerinin her 3000 akçesi karşılığında her türlü masrafları kendilerine ait olmak üzere devlete “cebelü” denilen bir atlı asker yetiştirmekle yükümlüydüler. Zeâmet ve has sahipleri ise gelirlerinin her 5000 akçesi için bir cebelü besliyorlardı. Düzenli defterleri bulunan sipahiler zaman zaman yoklamaya tâbi tutulurlardı ve tasarruf ettikleri yeri işlemezlerse toprakları ellerinden alınırdı. XV ve XVI. yüzyıllarda Anadolu ve Rumeli beylerbeyiliklerinin bayrağı altında sefere iştirak eden timarlı sipahilerin sayısı cebelüleriyle birlikte 80-100.000 dolayına erişebiliyordu. Kendi içinde hiyerarşik bir yapıya sahip olan timarlı sipahiler barış zamanlarında bulundukları bölgenin asayişinden sorumlu idiler. Timarlı sipahi teşkilâtı, paralı yaya askerinin istihdamının arttığı XVI. yüzyıl sonlarında önemli değişime uğradı ve giderek ehemmiyetini kaybetti. Bunlar ordunun düzeni içinde sağ ve sol kollarda atlı ve zırhlı olarak savaşa girerler, saldırı sırasında yarım ay biçiminde yürürler, genellikle geri çekilme taktikleriyle de karşı tarafın düzenini bozup onları küçük gruplara ayırırlar, sonra geriden toplanarak çevirme harekâtına girişirlerdi. Savaşlardaki etkili rolleri XVII. yüzyılda giderek azaldı, at üzerinde tüfek-tabanca kullanabilen süvarilerin önemi ise XVIII. yüzyıldan itibaren arttı. Aynı yüzyılda timarlı sipahi teşkilâtının ıslahına çalışıldıysa da çağdaş bir yapıya kavuşturulamadı ve 1847’de resmen kaldırıldı.

Osmanlı ordusunda timarlı sipahilerden başka yine eyalet askeri statüsünde öncü, geri hizmet ve kale kuvveti gibi yardımcı birlikler de kullanılmıştır. Öncü kuvvetler asıl ordunun önünden giden hafif süvari ve yaya birlikleridir. Atlı olanlar “akıncı” ve “deli” (delil), yayalar ise “azeb” adıyla anılırdı. Bunlardan akıncıların varlığı kuruluş yıllarına kadar çıkarsa da bir ocak şeklinde teşkilâtlanmaları Evrenos Bey’in gayretleriyle olmuştur. Genellikle Rumeli’de sınır boylarında istihdam edilen akıncılar

Mihaloğulları, Evrenosoğulları, Turhanoğulları ve Malkoçoğulları gibi bağlı oldukları beylerin adıyla anılırdı. Asıl orduya kılavuzluk ve kâşiflik yapan akıncılar XVI. yüzyıl sonlarından itibaren önemlerini kaybetmişler ve yerlerini Kırım Tatarları'na bırakmışlar, 1826'da ise resmen kaldırılmışlardır. Deli adıyla anılan süvariler Osmanlı ordusunda XV. yüzyılın sonlarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Görevleri bakımından akıncılara benzeyen delileri onlardan ayıran en önemli özellik vezîriâzam, vezir ve beylerbeyilerin maiyet askeri olmalarıdır. III. Selim zamanında ıslahına çalışılan deliler II. Mahmud tarafından 1829'da lağvedilmiştir. Yeniçeri Ocağı'nın teşkilinden önce kullanılan hafif piyade birliği olan azebler de Osmanlı ordusunun öncü kuvvetlerindendir. XVI. yüzyıldan itibaren kale muhafızlıklarında kullanılmışlar ve maaşlı statüye geçirilmişlerdir. Fiilî varlığı XVII. yüzyılda sona eren azebler de II. Mahmud zamanında kaldırılmıştır. Geri hizmet birlikleri denilen cerehor, canbâzân, yörük, yaya ve müsellemler ise Osmanlı ordusunun yardımcı kuvvetlerini oluştururdu. Bunlardan ilk ikisi ordunun işçi birlikleri, Orhan Gazi döneminde kurulan yaya ve müsellemler de sonradan geri hizmete alınan birliklerdir. Kalelerde görev yapan askerler azeb, gönüllü, beşli gibi adlarla anılırdı. XV. yüzyılın sonlarında yerli kulu da denilen serhad kulları teşkil edilmişti. Kale kuvvetleri arasında dizdarın emrinde "hisar eri" ve "fârisân" denilen muhafızlar da bulunurdu. 1528'de Osmanlı kara kuvvetlerinin mevcudu 150.000 kadardı.

XVII. yüzyıldan itibaren ordunun ıslah çabaları süreklilik kazanan bir olgu haline gelmiş, özellikle 1683 Viyana bozgunu sonrasında ıslahat ihtiyacı daha açık şekilde kendini göstermiştir. Nitekim II. Osman bu yolda hayatından olmuş, IV. Murad ve Köprülüler zamanında kısmî bazı iyileştirmeler yapılmıştır. Ancak bu asırdaki ıslahat girişimlerinde Kanûnî Sultan Süleyman devrinin ideal dönem kabul edilmesi ve gelenekçi bir anlayış peşinde koşulması, çağın ihtiyaçlarına yönelik yeni düzenlemelerin gündeme gelmesini kısmen de

olsa önlemiştir. XVIII. yüzyıl başlarından itibaren Yeniçeri Ocağı ve timarlı sipahilerin ıslahı için girişimlerde bulunulmuşsa da yine başarılı olunamamıştır. Bu asrın bir öncekinden farkı, Avrupa devletlerinin askerî üstünlüklerinin kabul edilmesi ve daha ciddi adımlar atılmasıdır. Nitekim Fransız mühtedisi Humbaracı Ahmed Paşa, I. Mahmud zamanında

Humbaracı Ocağı'nı ıslah ile görevlendirilmiş, Üsküdar'da açtığı Humbarahâne denilen askerî okulda teknik dersler vermiştir. III. Mustafa devrinde Fransa'dan getirtilen Baron de Tott, Topçu Ocağı'nı ıslahla görevlendirilmiş ve sürat topçuları adıyla bir sınıf teşkil etmiştir.

Osmanlı ordusunda ilk köklü ıslahat girişimi III. Selim tarafından gerçekleştirilmiştir. Kendisine sunulan raporlar doğrultusunda Nizâm-ı Cedîd çerçevesinde yeni bir ordu kuran III. Selim yeni kışlalar inşa ettirdi. Nizâm-ı Cedîd neferlerine Avrupaî eğitim uygulandı, giderleri için Îrâd-ı Cedîd adıyla yeni bir hazine teşkil edildi. Kısa sürede mevcudu 12.000'e ulaşan Nizâm-ı Cedîd ordusunun taşrada da kurulmasına başlandı. Topçu Ocağı'nın ıslahına girişen III. Selim timar sistemini de iyileştirmeye çalıştı. 1795 yılında Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun açıldı. Ancak bütün bu faaliyetler iç ve dış tahrikler sonucu çıkan bir isyanla 1807'de sona erdi. II. Mahmud'un cülûsundan sonra sadrazamlığa getirilen Alemdar Mustafa Paşa'nın kurduğu ordunun adı Sekbân-ı Cedîd idi. Teşkilâtı ve kıyafeti ile Nizâm-ı Cedîd ordusuna benzeyen Sekbân-ı Cedîd neferleri de Levent ve Selimiye kışlalarında eğitilmeye başlandı, fakat yeniçerilerin çıkardığı isyan yüzünden bunların da ömürleri uzun olmadı. Nizâm-ı Cedîd ve Sekbân-ı Cedîd ordularının kaldırılmasının ardından rakipsiz kalan yeniçeriler ise II. Mahmud tarafından ilga edildi. 1826 yılında önce bir askerî ıslahat denemesi yapıldı. Eşkinci Ocağı adıyla kurduğu yeni ordunun erlerini yeniçerilerden seçen II. Mahmud, bir ay kadar sonra çıkan isyan üzerine bu ocağın kapatılmasının ardından Yeniçeri Ocağı'nı lağvedip Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adıyla yeni bir ordu kurdu. Yeni ordunun en büyük zâbiti serasker unvanını taşıyordu. Eski Ağakapısı'nın adı Bâb-ı Seraskerî oldu. Askere alım meselesi bir nizama bağlandı. İlk mevcudu 12.000 olan yeni ordu modern anlamda taburlara ve bölüklere ayrıldı. Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye nâzırı ordunun maaş vb. teknik işlerinden sorumlu tutuldu. Yeni ordunun giderleri için Mansûre Hazinesi adıyla bir müessese kuruldu ve maaşların verilmesi aylık usule bağlandı. Mansûre ordusu zaman geçtikçe daha da modernleştirildi; üç taburdan bir alay, iki alaydan bir livâ teşkil edildi. 1831 yılında İstanbul'un Avrupa yakasındakilere Hassa, Anadolu (Üsküdar) yakasındakilere ise Mansûre denildi. Mecburi hizmet on yılla sınırlandırıldı. Ordunun subay ihtiyacını karşılamak üzere 1834'te Harbiye Mektebi açıldı. Bu arada Avrupa'ya öğrenciler gönderildi. Aynı yıl redif adı altında yedek birlikler teşkil edildi

ve yeni ordunun adı Asâkir-i Nizâmiyye'ye çevrildi. Tanzimat döneminde askerî alanda önemli gelişmeler oldu. Seraskerlik makamının itibarı daha çok arttı ve sadrazamlıktan sonra ikinci sırayı aldı. 1843'te muvazzaf askerlik beş yıla indirildi, ihtiyatlık süresi yedi yıl olarak belirlendi. Dört yıl sonra askere almada kura usulü benimsendi. Sultan Abdülmecid döneminde Osmanlı kara kuvvetleri ordulara ayrıldı. 1847'de cizye kaldırılarak gayri müslimlerin de askerlik yapmaları kararlaştırıldıysa da uygulamada bazı güçlüklerle karşılaşıldı. 1856 Islahat Fermanı'nın ardından gayri müslimlerin askerlik yapmaları yine gerçekleştirilemedi. Buna karşılık cizye yerine "bedel-i askerî" adıyla vergi alınması kararlaştırıldı. Sultan Abdülaziz devrinde hassa alayları teşkil edildi ve yeni bir üniforma benimsendi. Ordu modern silâhlarla teçhiz edildi. Tophane ve askerî okullar ıslah edildi. 1869'da Serasker Hüseyin Avni Paşa'nın girişimiyle Osmanlı ordusunda nizamiye, redif ve müstahfız diye üç ana birim oluşturuldu. Osmanlı kara kuvvetleri merkezi İstanbul'da Hassa, Şumnu'da Tuna, Manastır'da Rumeli, Erzurum'da Anadolu, Şam'da Suriye, Bağdat'ta Arabistan ve Yemen'de Yemen orduları diye yedi orduya ayrıldı. Her ordunun mevcudu 26.700 kişi idi. Yine bu padişah zamanında Bâb-ı Seraskerî'nin yanında ordunun teknik meseleleriyle meşgul olması için Harbiye Nezâreti kuruldu. II. Abdülhamid devrinde askerî yeniliklere devam edildi. Askere olan ihtiyaç sebebiyle Doğu Anadolu aşiretlerinden Hamidiye Hafif Süvari Alayları kuruldu. Asıl ordunun ıslahı için Almanya'dan askerî heyet getirildi. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı ordusu yapılan düzenlemelerin de tesiriyle modern teknolojiyi iyi takip eden ve bunları kullanabilen bir yapıya dönüştürüldü. Fakat sevk ve idarede zayıf kalındı. Özellikle XIX. yüzyılda girişilen savaşlarda bu durum çok açık şekilde gözlendi, bunun önünü almak için yapılan çabalar başarısızlıkları önlemeye yeterli olmadı. I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı ordusu tarihe karıştıysa da yeni Türk ordusunu kuranlar Osmanlı askerî okullarında okuyan subaylar oldu.

B) Deniz Kuvvetleri. Osmanlılar'ın denizle ilk temasları Marmara ve Ege sahillerinde kıyısı bulunan beyliklerin ilhakından sonraya rastlar. İlk gemi yapım tezgâhı Karamürsel'de kuruldu. Yıldırım Bayezid zamanında Çanakkale Boğazı'nın önemi takdir edilerek Gelibolu'da bir tersane ve deniz üssü teşkil edildi (1390). Burada yapılan gemiler Yıldırım'ın İstanbul kuşatmasında kullanıldı. Gemilerde hizmet etmek üzere azeb denilen genç

bekârlardan bir deniz azebleri sınıfı oluşturuldu. Bununla birlikte kuruluş devri Osmanlı denizciliği Venedikliler ve Cenevizliler gibi denizci devletlerle boy ölçüşecek güçte değildi. Osmanlılar'ın ilk önemli deniz savaşı Yıldırım Bayezid zamanında Cenevizliler'le oldu ve zaferle sonuçlandı. İlk Osmanlı-Venedik çatışması ise Çelebi Mehmed döneminde oldu (1416) ve Osmanlı donanmasının yenilgisiyle sonuçlandı. Donanma kumandanı Çalı Bey bu muharebede şehid düştü.

İstanbul'un fethinden sonra denizciliğe daha çok önem verildi ve Haliç Tersanesi

kuruldu. Batı Anadolu sahillerinin güvenliği bakımından Ege adalarının bir kısmı fethedildi, bir kısmı da vergiye bağlandı. Venedik'le yapılan savaşlarda önemli başarılar elde edildiği gibi İtalya'nın Otranto Kalesi zaptedildi. Osmanlı donanmasının asıl gelişmesi II. Bayezid döneminde gerçekleşti. Büyük savaş gemilerinin inşası, Kemal ve Burak Reis gibi Akdeniz'de dolaşan Türk denizcilerinin donanma hizmetine alınması Osmanlı denizciliğine canlılık getirdi. Yavuz Sultan Selim devrinde Haliç Tersanesi büyütülerek yeni gemiler inşa edildi. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Osmanlı denizciliği teşkilât bakımından yeniden düzenlendi ve etkili bir deniz gücü oluşturuldu. Cezâyir-i Bahr-i Sefîd beylerbeyiliği kuruldu, Barbaros Hayreddin Paşa kaptan-ı deryâlığa getirildi. Donanmanın düzenlenmesinde Barbaros Hayreddin Paşa'nın önemli rolü vardır. Bu sayede Osmanlı deniz gücü Akdeniz'de zirveye ulatı. Mısır'ın ve Kızıldeniz sahillerinin alınmasından sonra Süveyş'teki Memlük tersanesinden yararlanan Osmanlılar, Hint ve Umman denizlerinde faaliyet gösteren İspanyol ve Portekiz gemilerine karşı burada güçlü bir donanma vücuda getirdiler ve bunu ayrı bir kaptanlığa bağladılar. Süveyş kaptanlığı Mısır beylerbeyiliğine tâbi oldu. Bu faaliyetler Barbaros ekolünden yetişen Turgut Reis, Piyâle ve Kılıç Ali paşalar zamanında da devam etti. Gelibolu ve İstanbul'dan başka imparatorluğun Karadeniz, Marmara, Ege ve Akdeniz liman şehirlerinde tersaneler kurularak gemiler inşa edildi. Nitekim 1571'de İnebahtı'da donanmanın yakılmasından sonra çok kısa süre içerisinde yeni bir donanma teşkil edildi. Macaristan'ın fethinden sonra Tuna nehrinde işleyen bir donanma daha yapıldı. Adına ince donanma denilen bu nehir gücü Tuna kaptanlığına bağlandı. Tuna gemileri genellikle Rusçuk'taki tersanede kışlardı. Bir başka nehir donanması da Fırat'ta işlerdi. Bu

güzergâhın gemileri Birecik Tersanesi'nde inşa edilirdi.

Bahriye ile ilgili her şeyden kaptan-ı deryâ sorumluydu. Önceleri sancak beyi derecesinde olan kaptan-ı deryâların ikamet merkezi XVI. yüzyılın ortalarına kadar Gelibolu idi. Barbaros Hayreddin Paşa'dan itibaren kaptan-ı deryâlar beylerbeyi ve vezir rütbesine yükselmişler, aynı zamanda Cezâyir-i Bahr-i Sefîd (Kaptanpaşa) eyaletinin beylerbeyisi olmuşlardır. Kaptanpaşa eyaletine sancak statüsünde olan Ege ve Akdeniz adaları bağlıydı. Bu sancak beylerine derya beyleri denirdi. Bir deniz seferi vukuunda eyaletin çıkardığı asker mevcudu 1983 azeb hariç 4500 kişiyi bulurdu. Ayrıca Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'tan 3000-5000 kişilik bir kuvvet çıkardı.

Osmanlılar'da gemi kullananlara genellikle kaptan veya daha yaygın olarak reis denirdi. XVII. yüzyılın sonlarından itibaren kaptan paşadan sonra kapudâne, patrona ve riyâle gibi yeni kumandan rütbeleri ortaya çıktı. Kapudâne birinci ferik (oramiral) karşılığı bir unvandı. Gemisine kapudâne-i hümâyun denirdi. Patrona ferik (koramiral / visamiral) rütbesine eşitti ve beylerbeyi veya sancak beyi rütbesindeydi. Gemisine patrona-i hümâyun denirdi. Riyâle ise tuğamiral mukabili bir rütbe olup bindiği gemiye riyâle-i hümâyun adı verilirdi. Bunların altında süvari kaptanlar vardı. Süvari kaptanların her biri çeşitli renklerde bayrak ve flamalar taşırdı.

Osmanlılar'da her ilkbaharda donanmanın denize açılması münasebetiyle törenler yapılırdı. Bir kısmı Ege'ye ve Akdeniz'e, bir kısmı Karadeniz'e açılan donanma mutlaka Beşiktaş önlerinden hareket ederdi. Bu seferler ülke kıyılarını deniz korsanlarından korumaya yönelikti. Kış gelmeden önce donanma geri döner, bu münasebetle Tophane önlerinde tören yapılır, daha sonra gemiler tersane önünde demirlerdi.

Osmanlı donanmasında azeblerden başka leventler, kürekçiler, aylakçılar, kalyoncular, gabyalar, sudagabolar gibi çeşitli hizmet erbabı vardı. Leventler donanmanın tüfekçi ve muhafız askerleriydi. Bunlar Türkler'den ve adalardaki Rumlar'dan toplanırdı. Kürekçiler iki sınıftı. Savaş esirlerinden olanlara forsa denirdi. Donanmada Osmanlı tebaasından cezalı kürekçiler de kullanılırdı. Fakat asıl kürekçi sınıfını bu iş için Osmanlı tebaasından toplanan gençler oluştururdu. Yelkenli gemilerde donanmanın

denize açılacağı zamanlarda geçici olarak istihdam edilen ücretli sınıfa aylakçı ve kalyoncu adı verilirdi. Bunlar XIX. yüzyılda kaldırılarak yerlerine kalıcı şekilde tüfekçi neferler konmuştur. Gabyalar yelkenli gemilerin direklerine bakan görevlilerdi. XVII. yüzyıldan itibaren adları geçen sudagabolar ise yelkenlilerdeki topçu efradı idi. Bu görevlilerden başka gemilerde nakkaş, marangoz, demirci, kalafatçı, halatçı gibi hizmet erbabı ve sanatkârlar da bulunurdu.

XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı denizciliği çağdaşı devletlere karşı üstünlüğünü korudu. Bu yüzyılda mükemmel deniz haritaları yapıldı, Pîrî Reis ve Seydi Ali Reis gibi denizciler tarafından denizciliğe dair eserler yazıldı. XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı donanması daha çok muhafaza görevi yapmaya başladı, kıyı koruma ve ticaret gemilerine refakat etme vazifesi üstlendi. Girit savaşları sırasında donanmanın askerî faaliyeti yeniden arttı. Ancak bazı askerî ve teknik aksaklıklar ortaya çıktı. Bir ara Venedikliler üstün gemi tipleriyle Çanakkale Boğazı'nı kapatarak Osmanlı gemilerinin Girit'teki donanmaya yardımlarını engellemişlerdi. Bunun sebebi kalyon tipi gemilere gereği gibi önem verilmemesiydi. 1682 yılından itibaren donanmada kalyon sayısı arttırılmış, 1695'te Sakız adası Venedik muhasarasından kurtarılmıştır.

Karlofça Antlaşması'ndan sonra Amcazâde Hüseyin Paşa'nın sadrazamlığı ve Mezemorta Hüseyin Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı zamanında Osmanlı bahriyesi yeniden teşkilâtlandırıldı. Donanmadaki kalyon sayısı arttırıldı, denizcilikle ilgili bir kanunnâme çıkarıldı (BA, MD, nr. 112, s. 1-6). XVII. yüzyılın sonlarındaki ıslahatı müteakip kalyonculuğun ön plana çıkmasından sonra Osmanlı donanmasının 1770 yılında Ruslar tarafından Çeşme'de yakılmasına kadar Akdeniz'de üstünlük tekrar kuruldu. Çeşme Vak'ası, Osmanlı bahriyesinin mutlaka çağa uydurulması gerektiği

hususunda yetkilileri uyaran acı bir olay oldu. Cezayirli Gazi Hasan Paşa kaptan-ı deryâlığı zamanında donanma işlerine büyük önem verdi. 1775 yılında Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun kuruldu, burada ders vermesi için Avrupa'dan hocalar getirildi. Bu arada Fransız gemileri tarzında gemiler inşa ettirildi. III. Selim devrinde bahriyeye önem verilmeye devam edildi, özellikle Kaptanıderyâ Küçük Hüseyin Paşa'nın gayretleriyle denizcilik işleri yeni bir nizama bağlandı, yeni gemiler yaptırıldı, Bahriye

Mühendishânesi'nin ıslahına çalışıldı, burada yabancı hocalara dersler verdirildi. 1804'te Tersane Eminliği'nin yerine Umûr-ı Bahriyye Nezâreti kuruldu, denizciliğin teknik işleri buraya bağlandı. II. Mahmud, III. Selim'in başlattığı bahriyeye ait ıslahat faaliyetlerini sürdürdü, gemi inşa havuzları ile yeni savaş gemileri yaptırdı. Ancak Osmanlı donanmasının 1827'de Batılılar tarafından Navarin'de yakılması o zamana kadar elde edilen neticeleri bir anda yok etti. Daha sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin gemicilik tekniğinden istifade edilerek yeni tip gemilerin inşasına başlanırken Avrupa'dan da buharlı gemi satın alındı.

Tanzimat döneminde Bahriye Meclisi kuruldu, fakat herhangi bir varlık gösteremedi. Sultan Abdülaziz zamanında bahriye işleri tekrar ele alındı, İngiltere'den birçok zırhlı gemi satın alındı, gemi sayısı 106'ya çıkarıldı, böylece devrine göre dünyanın üçüncü büyük filosu teşkil edildi. 1867 yılında kaptanpaşalık lağvedilerek yerine Bahriye Nezâreti kuruldu, deniz kuvvetleri Bahriye nâzırının emrine verildi. Daha sonraki yıllarda birkaç defa daha kaptanpaşalık ihdas edildiyse de 1880'de kurulan nezâret varlığını 1927 yılının sonlarına kadar sürdürdü.

C) Hava Kuvvetleri. Osmanlılar'ın havacılıkla ilgilenmesi, XVII. yüzyılda efsanevî ve teyit edilemeyen bilgiler (Hezarfen Ahmed ve Lâgarî Hasan çelebiler) bir tarafa bırakılırsa XIX. yüzyılda başlamıştır. I. Abdülhamid döneminden itibaren balon uçuşları yapılmış, fakat bunlar birer gösteri olmaktan öteye geçmemiştir. Askerî amaçlı ilk balon Balkan Savaşı esnasında 1912'de Edirne'nin müdafaasında gözlem aracı olarak kullanıldı. İlk motorlu ve güdümlü balon 1913'te Almanya'dan satın alındı ve İstanbul'da bir balon bölüğü kuruldu. Ancak aynı yıl içinde Osmanlı hükümeti tayyareciliğe daha çok önem vermeye başladı. 1909 yılı sonlarında Mahmud Şevket Paşa, iki subayı Almanya ve Fransa'ya ataşemiliter olarak gönderip bu ülkelerin askerî yapılarını inceletti. Bunlardan Fethi Bey'in bir havacı sınıfı kurulması yolundaki raporu üzerine Erkân-ı Harbiyye'ye bağlı bir Tayyare Komisyonu teşkil edildi. Harbiye Nâzırı Mahmud Şevket Paşa zamanında Yeşilköy'de Tayyarecilik Mektebi ve bir uçuş karargâhı kurulması kararlaştırıldı. İlk tayyare uçuşu 27 Nisan 1912'de Sultan Reşad'ın (V. Mehmed) cülûs yıl dönümünde gerçekleştirildi ve gittikçe havacılıkta ilerlemeler kaydedildi. Fakat havacılık teşkilâtının gerçek temeli Enver Paşa'nın Harbiye nâzırlığı zamanında atıldı. I. Dünya

Savaşı'nda Tayyare Mektebi'ndeki faaliyetler durdu, mevcut uçaklar savaşın çeşitli cephelerinde kullanıldı. Savaş sonunda hava kuvvetleri ve teşkilâtı dağıldı, uçak ve malzemelere İtilâf devletlerince el konuldu. Millî Mücadele sırasında eski uçaklarla keşif ve bombardıman uçuşları yapılmışsa da asıl gelişmeler 1922'den sonra olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 266 vd.; nr. 112, s. 1-6; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 5849; Kānûnnâme-i Âl-i Osmân (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2004, tür.yer.; Kritovulos, Târîh-i Sultân Mehmed Hân-ı Sânî (trc. Karolidi), İstanbul 1328, s. 43; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 199; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935, tür.yer.; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. M. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 88-89; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 44b, 45b, 143a; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I-II, tür.yer.; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, tür.yer.; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 33, 40-53; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673 (nşr. Ch. H. A. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1972, I, 117-118; II, 137-138; D'Ohsson, Tableau général, VII, tür.yer.; L. Marsigli, Osmanlı İmparatorluğu'nun Zuhur ve Terakkisinden İnhitatı Zamanına Kadar Askeri Vaziyeti (trc. Mehmed Nazmi), İstanbul 1934; Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Eseri (nşr. Kemal Beydilli - İlhan Şahin), Ankara 2001; Şirvanlı Fâtih Efendi, Gülzâr-ı Fütûhât (nşr. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul 2001; L. Lamouche, L'organisation militaire de l'Empire ottoman, Paris 1895; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, I; a.e., II, İÜ Ktp., TY, nr. 4178; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, I-II; Fevzi Kurtoğlu, Türklerin Deniz Muharebeleri, İstanbul 1935; Ali Haydar Alpagut, Türklerin Deniz Harp Sanatına Hizmetleri, İstanbul 1936; Necati Tacan, Akıncılar ve Mehmed II, Bayezid II Zamanlarında Akınlar, İstanbul 1936; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I-II; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 389 vd.; M. Tayyib Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957; a.mlf.,

"Nizâm-ı Cedîd", İA, IX, 309-318; Aydın Taneri, Kuruluş Devri Osmanlı Kara ve Deniz Kuvvetleri, Ankara 1981; Ali İhsan Gencer, Bahriyede Yapılan Islahat Hareketleri ve Bahriye Nezaretinin Kuruluşu, İstanbul 1985, s. 299 vd.; Muzaffer Erendil, Topçuluk Tarihi, Ankara 1988; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992; a.mlf., Kürekli ve Yelkenli Osmanlı Gemileri, İstanbul 2005; G. Hazai, "Macar Havacı Oszkàr Asbôth'un Türk Havacılığına Ait Bir Projesi", Çağını Yakalayan Osmanlı (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu - Mustafa Kaçar), İstanbul 1995, s. 491-495; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Havacılığına Genel Bir Bakış", a.e., s. 497-596; C. Finkel, "XV ve XVI. Yüzyıllarda Büyük Meydan Muharebelerinde Uygulanan Strateji ve Taktikler", XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler (ed. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1997, s. 155 vd.; Salim Aydüz, Osmanlı Devleti'nde Tophâne-i Âmire'nin Faaliyetleri ve Top Döküm Teknolojisi (XIV-XVI. Asırlarda) (doktora tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Turan Alkan, II. Meşrutiyet Devrinde Ordu ve Siyaset, İstanbul 2001; Abdülkadir Özcan, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İntikal Eden Askerî Kurumlar", Prof. Dr. Mehmet Saray'a Armağan-Türk Dünyasına Bakışlar (haz. Halil Bal - Muhammet Erat), İstanbul 2003, s. 477-487; a.mlf., "Hâssa Ordusu'nun Temeli: Muallem Bostaniyân-ı Hâssa Ocağı, Kuruluşu ve Teşkilatı", TD, sy. 34 (1984), s. 347-396; a.mlf., "Çeribaşılık Müessesesi", Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, İstanbul 1991, s. 196-203; a.mlf., "Tarih Boyunca Türklerde Ordu ve Politikaya Genel Bir Bakış", İslâm, sy. 156, Ankara 1996, s. 17-19; A. Levy, "The Officier Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army (1826-1839)", IJMES, II (1971), s. 21-39; Halil İnalcık, "Osmanlı Devrinde Türk Ordusu", TK, X/118 (1972), s. 130-138; G. Káldy-Nagy, "The First Centuries of the Ottoman Military Organization", AOH, XXXI (1977), s. 147-183; Kemal Beydilli, "II. Abdülhamit Devrinde Gelen İlk Alman Askerî Heyeti Hakkında", TD, sy. 32 (1979), s. 481-494; Mübahat S. Kütükoğlu, "Sultan II. Mahmud Devri Yedek Ordusu. Redîf-i Asâkir-i Mansûre", TED,

sy. 12 (1981-82), s. 127-158; P. Fodor, "The Way of a Seljuk Institution to Hungary: The Cerehor", AOH, XXXVII (1984), s. 367-399; Yavuz Ercan, "Devşirme Sorunu, Devşirmenin Anadolu ve Balkanlardaki Türkleşme ve İslamlaşmaya Etkisi", TTK Belleten, L/198 (1986), s. 679-722.

Abdülkadir Özcan

ORDU

Karadeniz bölgesinin Orta Karadeniz bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Karadeniz kıyısında lav yığınından oluşan ve kuzey-güney doğrultusunda uzanan Boztepe'nin (550 m.) batıdan çevirdiği Kiraz Limanı adlı koyun kenarında XVIII. yüzyılın sonlarına doğru kurulmuş yeni bir şehirdir. Antik dönemlerde Ordu yöresinde bulunan Kotyora şehri içeriye doğru giden bir karayolunun başında yer alıyordu. Etrafındaki ufak koylar tabii birer liman ve barınak durumundaydı. Kuzeybatısında bugün Bozukkale denilen, iki tarafı derin koylarla çevrili küçük bir yarım ada mevcuttu. Sırtı Boztepe'ye dayalı küçük, fakat gemiciler için uygun bir siteydi. Bu haliyle bir Miletos iskân modeli oluşturuyordu. Miletoslular, milâttan önce 670'lerden itibaren Karadeniz bölgesinde ticaret kolonileri kurmaya başlamışlardı. Kotyora bu kolonilerin ilklerinden biri olan Sinope (Sinop) tarafından tesis edilmişti. Buradan demir ve bakır madenleri ihraç ediliyordu (Bratianu, s. 20). Ksenofon'un (Ksenophon) ifadesine göre Kotyora'nın milâttan önce 400'lerin başında hâlâ korunaklı bir site olduğu anlaşılmaktadır. Sağ kalan 6500 askeriyle birlikte Trabzon'dan karayoluyla Kotyora'ya gelen Ksenofon şehir dışında konaklamış ve burada kırk beş gün kalmıştı. Ancak Kotyoralılar onları şehre sokmamış, görüşmeler sonucunda Ksenofon ve askerleri Sinop'tan gelen gemilere binerek Kotyora'dan ayrılmışlardı. Bu vesileyle Ksenofon bölgenin iç kesimlerinde Khalybler, Mossynoikler ve Tibarenler denilen yerli halkların yaşadığını belirtmiştir. Pontus Kralı I. Farnakes (m.ö. 190-169) Giresun'un bulunduğu yarımadada Farnakia'yı kurunca Kotyora halkını buraya nakletti. Strabon (ö. 21'den sonra) Kotyoralılar'ın Farnakia'yı iskân ettiklerini yazar. Bu olaydan sonra dönemin kaynaklarında Kotyora'nın adı geçmez.

Ordu yöresi daha sonra Roma İmparatorluğu'nun, ardından Bizans'ın denetimine girdi (395). Bölgede 324 yılından itibaren Hıristiyanlık yayıldı. IV. Haçlı Seferi sırasında İstanbul'un işgali (1204) sonrasında Trabzon'da kurulan Rum Devleti'nin sınırları içinde kaldı. Nihayet 1270-1380 sürecinde çeşitli Türk gruplarının, özellikle Hacı Emîroğulları'nın

mücadeleleri neticesinde Türkler tarafından fethedildi. Bu dönemin kaynakları olan Panaretos'un Kronik'i ve Esterâbâdî'nin Bezm ü Rezm'indeki bilgilerden Trabzon Rum İmparatorluğu'nun XIV. yüzyıl boyunca Türkler'le sürekli çatışma halinde olduğu, imparatorların kızlarını Türk beyleriyle evlendirerek karşılıklı baskınlarla devam eden ilişkileri düzeltmeye çalıştıkları, buna rağmen çatışmaların yine de sürdüğü anlaşılmaktadır. Karamanlı Mehmed Bey'in Konya üzerine yürümesini fırsat bilen Trabzon imparatoru 1277'de denizden Sinop'a saldırmış, ancak Çepniler tarafından bozguna uğratılmış, bazı Türk grupları Samsun sahil şeridini takiben doğuya doğru ilerlemiş, Karadeniz dağlarında yaylayan Türk grupları Harşit deresi, Aksu, Melet suyu, Bolaman deresi vb. vadilerden sahile inmeye başlamıştı. 70-80 kilometrelik bu dağlık ve sarp alan ancak 120 yıllık bir süreçte fethedilebildi. Ordu çevresinde Bayram Bey idaresinde bir Türkmen beyliği kuruldu, oğlu Hacı Emîr 1350 yıllarında beyliği genişletti. Canik Emîri Tâceddin Bey, Hacı Emîr'in oğlu Süleyman'ın Ordu bölgesindeki topraklarına saldırdı, ancak mağlûp oldu ve öldürüldü (788/1386). I. Bayezid 800 (1398) baharında büyük bir orduyla Canik bölgesine girince diğer bazı emîrlerle birlikte Ordu yöresi emîri Süleyman da ona tâbi oldu. Bu mücadelenin ardından Türkler bölgeye bütün varlıklarıyla yerleştiler ve kendi düzenlerini kurdular. Fetih sonrasında yerli halktan çok az insan kaldı. Bunlar, İskefsir (Reşadiye), Milas (Mesudiye), Habsamana (Gölköy), Bolaman, Vona ve Öksün gibi kalelerde fetih sırasında savunmada kalan ve sonradan teslim olanlardan meydana geliyordu. 1404'te Ordu yöresinden geçen Katalan elçisi Clavijo, bu sahillerin 10.000 askeriyle Türk Beyi Arzamir'in (Hacı Emîr [?]) yönetimi altında olduğunu yazar. Hacıemîroğulları Beyliği 1427'de Osmanlılar tarafından ilhak edildi. Beyliğin yapısını aksettiren 859 (1455) tarihli Tahrir Defteri'nde Ordu yöresinin adı "vilâyet-i Canik-i Bayramlu maa İskefsir ve Milas" şeklinde kaydedilir. Vilâyet yirmi dört idarî birimden müteşekkildi. Bunlar, fetih esnasında askerî birlikler tarzında örgütlenen ve bölgeye yerleşen boy ve oymaklardan oluşuyordu. Ancak bu ilk Türk yerleşmesi sırasında antik Kotyora artık mevcut değildi. Bugünkü Ordu ve yakın çevresi "bölük-i Geriş-i Bucak", daha sonra "nâhiye-i Bucak" diye adlandırılmıştı ve adları Türkçe olan on dört köyden meydana geliyordu. Türkler'den başka etnik unsur yoktu. Bucak bölüğünün güneydoğusunda bugünkü Eskipazar ve çevresinde "bölük-i niyâbet-i Ordu be-ism-i Alevî" denilen idarî birim vardı. Nefs-i Ordu diye anılan yer bütün Canik-i Bayram

bölgesinin merkeziydi. Burası daha sonra “kazâ-i Bayramlu, nefs-i Ordu nâm-ı dîger Alevî” diye adlandırılacak, “nâhiye-i Bayramlu nâm-ı dîger Ordu” adını alacaktır (1022/1613). Bölgede en kalabalık köy seksen dokuz hâne ile nefs-i Ordu idi. 859’da (1455) Subaşı Mûsâ Bey’in hassı olan nefs-i Ordu’da on altı hânelik bir zenaatkâr topluluğu ile on dokuz hânelik “cemâat-i Alevî” vardı. Ayrıca kırk yedi kişi “kadîmlik yurtları” ile vergiden muaftı. Burada bulunan caminin imamı Mevlânâ Yûsuf Fakih, mülâzımları Haydarî oğlu Mevlânâ Abdullah ve Pîr Aziz idi. Nefs-i Ordu’da pazar ve bir boyahane mevcuttu. Bazı kişilerin kadîmlik veya satın alınmış yurt ve mülkleri vardı. Bunlar Ömer Ağa, Mevlânâ Kadı Atâullah, Mustafa Ağa, Pîr Ali oğullarından Eymir Han ve Haydar Ağa evlâtlarıydı. 890’da (1485) nefs-i Ordu’da cemâat-i Alevî ile vergi muafiyetine sahip olan kişilerin adlarının artık belirtilmediği dikkati çeker. Toplam nüfus seksen dokuz hâneden on sekize düştü. Bu düşüşün sebebi muhtemelen göç olayına dayanır. 926’da (1520) nefs-i Ordu’da önceki durumdan farklı olarak vergi mükellefleri dışında iki zâviyedâr ile ektikleri yerin vergisini veren on beş sipahiyân ve sipâhizâdegân ortaya çıktı, müsellemlerin sayısı da seksen beşe yükseldi. Buranın pazar vergileri Trabzon’da Sultan Selim’in vâlidesinin imaretine vakfedilmişti. Bugünkü Ordu şehrinin tarihî bağlantısı açısından 859 (1455) Tahrir Defteri’ndeki “bölük-i niyâbet-i Ordu be-ism-i Alevî” ve “bölük-i Geriş-i Bucak” adları önemlidir. Ordu bölüğü bölgenin ilk merkezi olan bugünkü Eskipazar’dadır, Bucak bölüğü ise günümüzde Ordu’nun kurulduğu yerdedir. Bu veriler, bazı yazarların XIX. yüzyıldan önce bölgede Ordu adına rastlanmadığı yolundaki iddialarını çürütür. Ordu kelimesi, “cemâat-i Ordu-yı Ulaş”ta olduğu gibi birçok Türkmen cemaatinin adında geçer. Faruk Sümer bunu “... aile oymağı” diye açıklar. Bu durumda “bölük-i niyâbet-i Ordu be-ism-i Alevî” muhtemelen bölgeyi Türkleştiren Hacı Emîr İbrâhim b. Bayram’ın oymağıdır. Bölgenin “vilâyet-i Bayramlu maa İskefsir ve Milas” diye adlandırılması ve burada Bayramlı köyünün

bulunması bey ailesiyle Ordu kelimesi arasındaki münasebeti kuvvetlendirir. Orta Asya’da bazı Türkmen beylerinin oturdukları kasabalara Ordu adı verilirdi. Tâceddinoğulları Beyliği’nin merkezi Ordu (Çarşamba) köyü de aynı adla bugüne ulaşmıştır. Bu bilgiler, Ordu’nun sahilden 4 km. güneydoğuda Civil deresi üzerinde bugünkü Eskipazar’da Hacıemîroğulları tarafından kurulduğuna işaret eder. Burası şehir özelliği

kazanmaksızın bölgenin idarî merkezi olma vasfını XVIII. yüzyılın sonlarına kadar sürdürdü. XVIII. yüzyılda kıyılarda asayişin sağlanması, yeniden başlayan Osmanlı-İran mücadelesinin Trabzon kesiminin önemini arttırması, Kırım ve Kafkasya'ya yönelik siyasî beklentilerin yükselmesi uygun yerlere kurulan iskeleler etrafında pazarların oluşmasına, cuma camilerinin açılmasına, cezbedilen nüfusla yeni kasabaların ortaya çıkmasına yol açtı (Emecen, Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu'na Armağan, s. 91-95). Bugünkü Ordu'nun temelleri de bu gelişmeler çerçevesinde kıyıdaki Bucak köyü merkezli olarak atılmış oldu. Esasen 1002-1003 (1594-1595) tarihli bir belgede bu kıyıda Bucak İskelesi adına rastlanır.

XVII. yüzyıl ortalarında Bayramlu Ordusu kazasının nahiyeleri arasında yer alan Bucak bu idarî birimin merkezî konumunu kazanmıştı. Eskipazar'da kadîm mâbed niteliğindeki caminin bakımı ve görevlerin ifası için Bucak köyü halkı vergilerden muaf tutulmuştu. XVII. yüzyıl ortalarına doğru Ordu'nun merkezi eski yerinden sahile Bucak İskelesi'ne doğru kaymakla beraber henüz eski merkezden tamamen kopmamıştı. Ordu'nun eski merkezine Eskipazar adının verilmesi de bugünkü Ordu'nun bulunduğu yerde yeni bir pazarın kurulması sonucunda olmalıdır. Ali Ağa b. Abdullah Vakfiyesi'nden (1807) anlaşıldığına göre Bucak İskelesi'nde Seyyid el-Hâc İbrâhim Ağa Camii namaz kılınamaz hale geldiğinden Ali Ağa buraya yeni bir cami yaptırmıştı. Bugün mevcut olan ve Ortacami (Atik İbrâhim Paşa Camii) diye bilinen bu caminin kitâbesi 1216 (1801) tarihlidir. Caminin kurucusu Ali Ağa kitâbeye göre Canik muhassılı Tayyar Mahmud Paşa'nın vekilidir. İskele, pazar yeri ve cami üçlüsünün teşekkülünden sonra Bıjışkyan'ın da belirttiği üzere XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde meskûn olmayan bu bölgeye "her millete ait" evler yapılmış, yeni göçlerle nüfus artmış, Ordu bir kasaba halinde oluşmaya başlamıştı. Bu süreçte kasabada yeni inşa faaliyetleri gerçekleştirildi. 1894-1895'te Kadızâde Hacı Hasan Efendi tarafından yeniden yaptırılan ahşap Yalı Camii yanında Kiraz Limanı mahallesinde Abdullah Reis Mescidi (1782), bugünkü sebze pazarı arkasında Mustafa Bey Çeşmesi (1816), Ortacami'nin biraz ilerisinde Verem Savaş Dispanseri'nin bulunduğu yerde Trabzon Valisi Hazînedarzâde Osman Paşa'nın inşa ettirdiği, daha sonra Kādirî Tekkesi olarak kullanılan medrese (1827-1842), Selimiye mahallesinde Yûsuf Ağa Çeşmesi (1832), Bucak ile yeni oluşan diğer mahalleleri birbirine bağlayan ve Ordu-Mesudiye şosesinin başladığı Bülbülderesi Köprüsü (1840), Kiraz

Limanı'nda Soğuksu Çeşmesi (1842), Zafer-i Millî mahallesinde Ermeni kilisesi (1842) ve daha sonra İsmet Paşa İlkokulu'na dönüşen Ermeni okulu (1858-1860), sahil yolu üzerindeki Rum kilisesi (1850-1856) yapılmış, 1923'te ortaokula dönüşen rüşdiye ile (1867) Düz ve Elmalık (Şarkıye) mahallelerinde birer Rum kilisesinin (1868) temelleri atılmıştı. 1847'de Bucak kasabasında 580 mesken vardı. Bütün bu yapılar, yeni kasabaya adını veren Bucak mahallesinden itibaren batıya sahile ve Boztepe eteklerine doğru yayılmış; Selimiye, Saray, Aziziye, Şarkıye, Düz, Zafer-i Millî ve Taşbaşı mahallelerini oluşturmuştu. 1868 yılının aralık ayında söz konusu mahallelerin yayıldığı Bülbülderesi ile Bozukkale arasında uzun fakat dar saha içinde Bucak Belediyesi kuruldu. 1869'da şehre Ordu adı verildi. 1878 tarihli Trabzon Salnâmesi'ne göre Ordu kaza merkezinde dört medrese, on beş çeşme, üç hamam, iki şadırvan vardı. Burada 9111 müslüman, 2626 Rum, 1991 Ermeni olmak üzere toplam 13.728 kişi yaşamaktaydı. 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi sonrası Ordu'ya Kafkasya'dan önemli ölçüde göçler oldu, bunlar merkeze veya çevre nahiyelere yerleştirildi. 1883 yılında Ordu'nun önemli bir bölümü yandı, çarşıda sadece iki dükkân kaldı. Kaymakam dahil halk ve yöneticiler Çambaşı yaylasına göçtü, hapishane de oraya nakledildi. Bu vesileyle ilk imar planı yapıldı ve şehir yeniden kuruldu. Trabzon Valisi Sırrı Paşa ve Sivas Valisi Halil Rifat Paşa'nın ortak çabalarıyla Ordu-Sivas karayolu açılarak (1885) iç kesimle bağlantı sağlandı. 1891'de Ordu kasabasında 1161 evde 5923 kişi yaşıyordu. Salnâmelerde Ordu'nun şirin ve canlı bir ticaret merkezi ve liman şehri olduğu, kaza dahilinde mısır, fasulye, arpa, yulaf, çavdar, kendir, pirinç, zeytin, fındık, ceviz, erik, üzüm, muşmula, elma, armut, kiraz, vişne, dut, nar, ayva, şeftali, taflan ve incir üretildiği ve diğer kazalara hububat ihraç edildiği belirtilir. 1901 yılında Ordu Limanı'na 721 tekne, biri yabancı 55 yelkenli ve 108'i yabancı 253 buharlı gemi gelip gitmiş, 15.233.240 kuruşluk ihracat, 8.237.240 kuruşluk ithalât gerçekleştirilmişti. I. Meşrutiyet'ten sonra Ordulu ticaret adamları yelkenli gemileriyle Kafkasya, Romanya ve Kırım'a gidiyor, şeker, gaz ve un ithal ediyor, buna karşılık dışarıya fındık, ceviz, sadeyağ ve bal satıyordu. Ordu'da 1872'de Memleket Sandığı kuruldu ve bu sandık 1890'lı yıllarda Ziraat Bankası şubesine dönüştürüldü. Bugün müze

olarak kullanılan Paşaoğlu Konağı 1896'da yapıldı. Ordu I. Dünya Savaşı sırasında Rize, Trabzon ve Gümüşhane'den göç aldı.

I. Dünya Savaşı, Millî Mücadele ve II. Dünya Savaşı yıllarının sıkıntıları yüzünden fizikî açıdan şehir önemli bir gelişme gösteremedi. 1960'lara kadar ilk kuruluş yıllarındaki sekiz mahalleye sadece şehrin güneybatı kesimindeki Nizamettin mahallesi eklendi. 1939 Erzincan depremi Ordu'da tahribat yaptı; yedi kişi öldü, 283 bina yıkıldı, yetmiş dört binada hasar meydana geldi; çarşının neredeyse yarısı yok oldu. 1942 depreminde de kırk iki bina zarar gördü. Kumbaşı (1948), Köprübaşı (1954), Selimiye (1956), Karapınar (1957), Kiraz Limanı ve Nizamettin (1958), Hamidiye (1959) ve Şahincili (1960) camileri yapıldı. 1949 yılında şehrin Ordu Belediyesi ve İller Bankası tarafından ikinci imar planı hazırlandı. Bu tarihten itibaren şehir canlanmaya, gelişmeye ve Bülbülderesi'nin doğusuna doğru yayılmaya başladı. 1960-1980 yılları arasında şehir Gümüşhane, Giresun, Bayburt, Trabzon ve Erzurum'dan göç aldı, hızla gelişerek mahalle sayısı on beşe yükseldi. Eski yapılar yıktırılıp yerine yenileri yapıldı, yeni alanlar da planlı bir şekilde gelişti. Cumhuriyet'in başlarında 10.000'i bile bulmayan (1927'de 8209 nüfus), 1960'ta 20.029 olan şehir nüfusu 1980'de 52.785'e ulaşarak yirmi yılda iki buçuk misli arttı. Şehir nüfusu 1985'te 80.828'e, 1990'da 102.107'ye ulaştı. 2000 yılı sayımının sonuçlarına göre şehir nüfusu 112.525'tir. Ordu'daki sanayi kuruluşlarının çoğu fındık kırma ve fındık mamülleri tesisleri, diğerleri ise orman ürünleri, plastik boru, mobilya, naylon torba, meşrubat, seramik, un-kepek, hazır beton, şeker-lokum-reçel, soya yağı, silâh, su ürünleri, makine imalâtı ve cam alanında üretim yapar. Şehirde üç küçük sanayi sitesi mevcuttur. Ordu'da Kiraz Limanı, Orta, Hamidiye, Yalı ve Selimiye camileri, Mustafa Bey, Soğuksu ve Keçiköy çeşmeleri, kiliseler, tarihî hamamlar, Paşaoğlu Konağı ve Etnografya Müzesi, Devlet Güzel Sanatlar Müzesi, çevresinde de Bozukkale kalıntıları, Eskipazar harabeleri, Çambaşı ve Perşembe yaylaları turistlerin ilgisini çekmektedir.

İdarî Yapı. Hacıemîroğulları'nın beylik idarî teşkilâtı Osmanlılar tarafından pek değiştirilmedi. 1455'te "vilâyet-i Bayramlu maa İskefsir ve Milas" bölgesi nahiye, niyâbet, bölük ve divan denilen yirmi dört idarî birime ayrılmıştı (Yediyıldız, Ordu Kazası, s. 38). Niyâbet divanlardan meydana geliyordu, divan bölükle eş anlamlıydı, dolayısıyla bölükler de niyâbetin küçük birimlerinden ibaretti. Divanlar zamanla ortadan kalkmış, kalıntıları köy altı iskân şekillerine dönüşmüştür. Vilâyetin yönetiminde kethüdâ ve

divanbaşılardan başka timar beyleri, kale dizdarı ve mülâzımları, nâibler, subaşı ve kadı gibi diğer görevliler bulunmaktaydı. Bu dönemde Ordu yöresinde kaza tabirine rastlanmaz. Ancak Mevlânâ Kadı Atâullah'ın adının geçmesi, "nefs-i Ordu"da kadılık hizmeti için yerler ayrıldığının gözlenmesi ve bu tür kayıtlara yörenin başka bir yerinde rastlanmaması bu dönemlerde Ordu'nun tek bir kadılık dairesi oluşturduğunu düşündürmektedir. Alt bölümlerin niyâbetlerden (nahiye) meydana gelmesi, diğer taraftan 926'da (1520) söz konusu bölgenin "kazâ-i Canik-i Bayram" diye adlandırılmış olması da bu düşünceyi destekler niteliktedir. 954'te (1547) bölge Şarkîkarahisar (Şebinkarahisar) sancağına bağlı İskefsir, Bayramlu ve Bazarsuyu kazalarına ayrılmıştı. Bayramlu'nun merkez nahiyesi nefs-i Ordu (Alevî) idi. Karahisarışarkî 1536'da Rum eyaletinden ayrılıp Erzurum beylerbeyiliğine bağlandı. 1568'de de bu beylerbeyiliğe bağlı görünmektedir. 1604'te bölge "kazâ-i Bayramlu nâm-ı dîger Ordu" adıyla yirmi nahiyeden müteşekkil tek kaza halindeydi (TK, TD, nr. 169, 336). Nahiyeler şunlardır: Bayramlu (Ordu), Bolaman, Çamaş, İhtiyar, Bucak, Satılmış, Ulubey, Ali Beyce, Şayibli (Şuayıb), Bedirli, Fermude, Kebsil, Şemseddin, Ebülhayr, Bozat, Elmalı, Kırık, İskefsir, Milas ve Habsamana. 1643 yılında bu nahiyelerden birçoğu kaza haline getirildi. Ordu-yı Bayramlu kazasının Bucak, İhtiyar, Oskaran (Ali Beyce), Fermude ve Şuayıb nahiyeleri vardı. Kazanın merkez nahiyesi on sekiz köye sahip olan Bucak'tı. Bu köylerde oturanların ekseriyeti kaza merkezindeki (bugünkü Eskipazar) caminin bakımıyla görevliydi ve vergiden muaftı. 1871 tarihli Trabzon Vilâyeti Salnâmesi'nde burası Bucak kazası olarak geçer ve Vona (Perşembe), Ulubey-Habsamana ile İbasdı / Aybastı nahiyelerinin bağlı bulunduğu zikredilir. 1455'te Ordu bölgesinin nüfusu 6651 müslüman, 360'ı Milas, 166'sı Bolaman, Vona, Öksün (Bulancak) ve Bendehor ile (Piraziz) Habsamana kalelerinde olmak üzere 526 hıristiyan-Rum aileden ibaretti. Gayri müslim nüfus, dışarıdan gelen göçlerle desteklenerek varlığını Cumhuriyet'in başlarına kadar korudu. Lozan Antlaşması'yla da mübâdeleye tâbi tutuldu. Bölgenin nüfus hacmi XVI ve XVII. yüzyıllarda bazı oynamalara rağmen süreklilik kazandı. Ordu bölgesinin tahminî toplam nüfusu XV. yüzyılın ikinci yarısında 28-36.000 arasında iken XVI. yüzyılda 54-70.000 dolayına çıkmıştı. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde 72.000 civarında nüfusu vardı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında 1870'lerde Bucak kazasında yani Ordu'da 2541 müslüman, 535 Rum ve 398 Ermeni hânesi mevcuttu. Merkez nahiyenin nüfusu 1891'de 32.096, kazanın nüfusu

97.794 idi. 1895’te toplam nüfus 80.333 Türk, 10.443 Rum, 7583 Ermeni ve 288 Protestan olmak üzere 98.647 kişi idi. Vilâyet Nizamnâmesi’nin 1876’da yürürlüğe girmesiyle Ordu kazası Trabzon sancağına bağlandı. Bolaman nahiyesi tekrar Ordu’ya dahil edildi. Ulubey ve Habsamana da ayrı iki nahiye haline getirildi. Bu idarî yapı uzun süre devam ettikten sonra Ordu, 1920 yılında çıkarılan bir kanunla Ünye ve Fatsa kazaları dahil edilerek müstakil sancak haline getirildi. 1923’te il oldu.

Ordu şehrinin merkez olduğu Ordu ili Giresun, Sivas, Tokat ve Samsun illeri, kuzeyden de Karadeniz ile çevrilmiştir.

Merkez ilçe dışında Akkuş, Aybastı, Çamaş, Çatalpınar, Çaybaşı, Fatsa, Gölköy, Gülyalı, Gürgentepe, İkizce, Kabadüz, Kabataş, Korgan, Kumru, Mesudiye, Perşembe, Ulubey ve Ünye adlı on sekiz ilçeye ayrılmıştır. 5952 km² genişliğindeki Ordu ilinin 2000 sayımına göre nüfusu 887.765, nüfus yoğunluğu 149 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait 2005 yılı istatistiklerine göre Ordu’da il ve ilçe merkezlerinde 302, kasabalarda 255 ve köylerde 838 olmak üzere toplam 1395 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı otuz yedidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 13, 37, 255, 387; BA, MAD, nr. 299, vr. 184a-190b; TK, TD, nr. 169, 336; Ali Ağa b. Abdullah b. Abdullah b. Abdurrahman’ın 1807 (Receb 1222) Tarihli Vakfiyesi, VGMA, defter nr. 382, s. 283-284; Ksenophon, Anabasis: Onbinlerin Dönüşü (trc. Tanju Gökçöl), İstanbul 1985; Strabon, Coğrafya (Kitap: XII/1-3) (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1969, s. 30-34; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 485; Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları: 1455 Tarihli Tahrir Defteri (haz. Bahaeddin Yediyıldız - Ünal Üstün), Ankara 1992, tür.yer.; Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları: 1485 Tarihli Tahrir Defteri (haz. Bahaeddin Yediyıldız - Ünal Üstün), Ankara 2002, tür.yer.; Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları: 1520 Tarihli Tahrir Defteri’nin Ordu ve Samsun ile İlgili Bölümleri (haz. Bahaeddin Yediyıldız v.dğr.), Ankara 2002, tür.yer.; Evliya

Çelebi, Seyahatnâme, II, 78-79; Panaretos, Chronique de Trébizonde (Ch. Lebeau, Histoire du Bas-Empire içinde), Paris 1836, s. 482-509; Salnâme-i Vilayeti Trabzon (1287), s. 88-89, 92-93; G. I. Bratianu, Recherches sur le commerce génois dans la mer noire au XIIIe siècle, Paris 1929, s. 20; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 153; Kazım Dilcimen, Canik Beyleri, Samsun 1940, s. 5-29; X. de Planhol, Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam, Paris 1968, s. 253-254, 273-274; a.mlf., "Geographica Pontica III: Les origines d'Ordu", Quand le crible était dans la paille hommage à Pertev Naili Boratav (ed. R. Dor - M. Nicolas), Paris 1978, s. 321-333; P. M. Bıjışkyan, Karadeniz Kıyıları Tarihi ve Cografyası, 1817-1819 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1969, s. 36-37; Sıtkı Çebi, Ordu Tarihi ve 50. Yılda Ordu Şehri, Ordu 1973; a.mlf., Ordu Şehri Hakkında Derlemeler ve Hatıralar, İstanbul 2000; İ. Metin Kunt, Sancak'tan Eyâlete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 128, 139, 188; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları, İstanbul 1980, s. 28-29, 50, 51, 56; Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi: 1455-1613, Ankara 1985; a.mlf., Ordu Tarihinden İzler, İstanbul 2000; A. Bryer - D. Winfield, The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos, Washington 1985, s. 101-123; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1989, II, 123, 178; Dündar Aydın, Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilâtı: Kuruluş ve Gelişme Devri (1535-1556), Ankara 1998; Ahmet Gürsoy, Şehir Coğrafyası Yönünden Ordu (doktora tezi, 1998), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Dünden Bugüne Ordu (ed. Öcal Serdar Yıldırım), Konya 2001; Yusuf Halaçoğlu, Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme, Ankara 2002, s. 148; Orta Karadeniz Kültürü (haz. Bahaeddin Yediyıldız v.dğr.), Ankara 2005, tür.yer.; Feridun Emecen, Doğu Karadeniz'de İki Kıyı Kasabasının Tarihi Bulancak-Piraziz, İstanbul 2005, s. 14-25; a.mlf., "İskele-Pazarlardan Kasabaya Doğu Karadeniz'de Küçük Kıyı Yerleşmelerinin Yükselişi", Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu'na Armağan (ed. Zeynep Tarım Ertuğ), İstanbul 2006, s. 89-105; Tayyib Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyaleti Rum", VD, VI (1965), s. 53-54; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 835-836.

Bahaeddin Yediyıldız

ORDUCU

Osmanlı Devleti'nde ordu ile birlikte sefere katılan ve askerin ihtiyacını sağlayan esnaf grubu.

Osmanlı sefer organizasyonunda savaşan kuvvetler yanında çeşitli hizmetleri gören kıtalar içinde yer alan orducular askerin giyim, yiyecek içecek, sağlık, silâh ve donanım gibi ihtiyaçlarını ücret karşılığı temin eden esnaf gruplarından ibaretti. Arşiv belgeleriyle vekāyi'nâmelerde çoğunlukla orducu, orducu esnafı, ordu esnafı, bazan ordu / orduî nâdiren de ordu-bâzâr, ordu-bâzâr halkı olarak geçer. Gazneliler, Büyük Selçuklular, Irak ve Anadolu Selçukluları, Eyyûbîler ve İlhanlılar'da askerlerin çeşitli ihtiyaçlarını yerine getirmek üzere ordu pazarcısı (bâzâr-ı leşkerî) ve ordu pazarlarının bulunduğu bilinmektedir. Osmanlılar'da ise bu grubun ne zaman teşekkül ettiği kesin biçimde belli olmamakla birlikte Edirne'nin fethi (1361) sonrasında Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşunu müteakip ortaya çıktığı ve başlangıçta yeniçeri teşkilâtına paralel bir gelişme gösterdiği söylenebilir. Kaynaklarda yer alan ilk bilgiler, bu grubun I. Murad döneminde (1362-1389) bazı seferlere katıldığına ve Kosova savaşı sırasında orduda mevcut bulunduğuna işaret eder. Nitekim Neşrî bunların sayısını abartılı olarak 10.000 kişi gösterir ve ordugâhta her şeyin ucuza satıldığından bahseder. Neşrî'deki kayıtların dışında orducu esnafının XVI. yüzyıl ortalarına kadarki durumu ve işleyişi hakkında yeterli bilgi yoktur. Vekāyi'nâmelerde sefere katılan aşçı, başçı gibi orducuların ya da genel anlamda bir pazarın varlığına işaret etmenin veya asker miktarı verilirken sadece isim olarak "orducu" kelimesini kaydetmenin ötesinde sistemin işleyişi hakkında ayrıntıya girilmez.

Osmanlı Devleti'nin esnaftan istediği orduculuk hizmeti genel anlamda avârız türü bir vergilendirme şekli diye algılanmakta olup aynî ve nakdî olmak üzere iki şekilde uygulanırdı. Aynî yükümlülükte bizzat hizmetin yerine getirilmesi gerekirdi. Genelde savaş zamanlarında, özel olarak da devlet hizmetinde çalışanlar için pazar kurulmasına ihtiyaç bulunan durumlarda hangi zenaat grubunun ne kadar çadır ve kaç sanatkâr / usta göndereceği bir fermanla belirlenir ve ferman orducubaşı vasıtasıyla ilgili

kazanın kadısına iletilirdi. Emri alan kadı loncaların yöneticileri olan esnaf kethüdâları, yiğitbaşıları ve ihtiyarları aracılığı ile sefere gidecekleri tesbit eder, bunların adlarını, sınıflarını, kendilerine sefer dolayısıyla verilecek sermaye miktarını ve kefillerini bir deftere kaydederdi. Belirlenen kişinin mesleğinde usta ve güçlü olmasına özen gösterilirdi. Orducu esnafına sermaye olarak verilecek nakit birlik içerisinde diğer ustalardan ve yamak olan iş kollarından toplanır, bu paralar sefer sırasında üretim için gerekli malzemelerin temininde kullanılırdı. Orducu olacakların aldıkları para mahkemede orducu, esnaf kethüdâsı ve ustaları ile şahitler huzurunda tescil edilirdi. Seçilen usta orducubaşının maiyetinde gerekli malzeme ile orduya katılır ve sefer bitiminde ordu ile geri dönerdi. Ancak kışlamak zorunluluğu duyulan seferlerde yerlerine başkaları gönderilirdi. Seferdeki kayıplar dolayısıyla yeni orducu istenebilirdi. Kadının hazırladığı ve imzalayıp mühürlediği defterin aslı merkeze yollanır, bir sûreti de orducubaşına görevlerini yerine getirmesi için verilirdi. Orducuların toplanması, sefere katılıp çadırlarının bir düzen içinde kurulması, ham madde sağlanması ve paylaşımı ile geçerli narh üzerinden satış yapılmasından ve toplanan ordu akçesinin korunmasından orducubaşı sorumluydu. Çoğunlukla dergâh-ı muallâ kapıcılarından seçilen orducubaşı “muhtesib, ordu muhtesibi, ordu muhtesib ağası, ihtisab ağası, ordu ağası, ordu-yı hümâyun ağası” gibi adlarla da anılırdı. İstanbul, Edirne ve Bursa şehirleriyle beylerbeyliklerin her biri için ayrı orducubaşı tayin edilirdi.

Orducular, sefer zamanı “ordu alayı” adı verilen bir törenle İstanbul’dan ayrılıp ordugâha giderlerdi. Bu törenlerde sabah erkenden çarşılarında toplanıp dua eden esnaf grupları kendilerine has kıyafetleri, silâhları, çadır ve aletleri, tabl ü nekkāre ve nefirleriyle hünerlerini göstererek Alay Köşkü önünden geçerlerdi. Genel olarak orducu esnafından ekmekçiler (fırıncı esnafı) en önde giderken bunları kasaplar, başçı, aşçı, bakkal ve önem sırasına göre diğerleri takip ederdi. Ordu alayı sonrasında

esnaf Edirnekapı’dan çıkarak Dâvud Paşa sahrasında çadırlarını kurup alışverişe başlardı. Ordu alaylarının İstanbul dışında Bursa ve Edirne’de de düzenlendiği olurdu. İstanbul’daki orducular orduyla birlikte hareket ederken İstanbul dışındakiler bazan mart ayından önce, bazan mart ayı içinde ya da mayıstan yaklaşık bir ay önce Rumeli’ye yapılan seferler için Edirne sahrasında, Anadolu’ya yapılan seferler için Üsküdar’da toplanırdı.

Orducu esnafı sefere çıkışta, savaş mahallinde ve dönüş sırasında askerin her çeşit ihtiyacını ücret karşılığında (narh üzere) yerine getirirdi. Bundan dolayı seferlere meslekî alet ve ham maddeleriyle giderlerdi. Erzak ve koyun gibi nakli güç ve miktarı çok olan ihtiyaçların bir kısmı en yakın yerleşim yerlerinden temin edilirdi. Halkın ordunun geçeceği güzergâha ordu ihtiyaçlarını getirip narh üzerinden satması esastı. Normal şartlarda orducular, diğer görevli ve gönüllülerle birlikte ordu birliklerinden önce konak mahalline varıp fırınlarını kurar ve asker geldiğinde taze ekmek verirlerdi. Aşçılar çorbalarını pişirir, kasaplar da yeni kesilmiş et hazırlardı. Sefer sırasında konaklara yakın ahali fırın olarak kullanılan çadırların hazırlanmasında yardımcı olurdu. Ordunun geçici olarak ikamet ettiği konaklar, çadır-dükkânlardan oluşmuş hareket halindeki büyük bir seyyar çarşı görünümündeydi. Öncelikle orducubaşı otâğ-ı hümâyuna yakın bir yerde çadırını kurardı. Esnaf da bu çadırı merkeze alarak kendi çadırlarını düzenlerdi. Bir anlamda padişah otağının etrafında terzi, fırıncı, kasap ve aşçı ile diğer esnafın çadır-dükkânlarından meydana gelen bir düzen oluşurdu. Orducular savaş zamanlarında ise aletleri ve mühimmatlarıyla merkez ordunun arka kısmında yer alırdı.

İstanbul, Edirne ve Bursa şehirlerinden orducu tayin edilmesi öteden beri uygulanagelen âdet ve kanundu. Padişah bizzat sefere çıktığında ya da av, kışı geçirme ve Boğaz teftişi gibi bir sebeple İstanbul'dan ayrıldığında bu şehirlerden orducu tayin edilirdi. Aynı durum vezîriâzam ya da vezirlerden birinin serdar olarak sefere gitmesi halinde de görülürdü. Bu üç şehir dışında Rumeli ve Anadolu'da ticarî ve sanayi kapasiteleri yerinde olan birçok şehir ve kasabadan da orducu yazıldığı tesbit edilmektedir. Nitekim timar sisteminin bozulmadığı dönemlerde beylerbeyileri sefere katılacakları zaman askerlerinin sefer sırasındaki ihtiyaçlarını karşılamak üzere vilâyetlerdeki önemli şehir ve kasabalardan bazı esnaf kollarını orducu adı altında sefere götürürdü. Bu da merkezden taşradaki ilgili kazalara yollanan fermanlarla olurdu.

Rumeli beylerbeyi sefer için görevli olduğunda daha çok Sofya, Filibe ve Üsküp'ten, bazan da Yanbolu, Tatarpazarı, Köstendil, Silistre, Niğbolu ve Selânik'ten orducu yazılırdı. Şark seferinde görevli olur ve kışı Diyarbekir'de geçirmek zorunda kalırsa ihtiyaca göre Diyarbekir'den de

orducu çıkarılabilirdi. Rumeli dışında Anadolu beylerbeyi ile Karaman, Rum, Dulkadriye, Halep, Şam, Trablusşam, Diyarbekir ve diğer beylerbeyleri sefere katılırken orducu esnafını yanlarına alırlardı. Meselâ Kıbrıs seferinde Anadolu vilâyetinden Kütahya, Ankara ve Karahisar; Karaman vilâyetinden Konya, Lârende ve Niğde; Rum vilâyetinden Sivas ve Tokat; Dulkadriye vilâyetinden Maraş, Antep ve Malatya'dan orducu yazılmıştı. Vilâyetlerden çıkarılacak orducu esnaf kolları ve miktarı azdı. Özellikle Anadolu'daki eyaletler için çok defa birden fazla kazaya birlikte hitap eden tek emir gönderildiğinden orducu esnafının kazalar arasındaki taksimi kendi aralarında yapılırdı. Küçük kasabalar daha büyük kasaba ve şehirlere yardımcı olurdu.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin çeşitli tasniflerinde ve şer'iyye sicilleriyle kanun mecmualarında çok sayıda orducu ihraç emri örneğine rastlanır. Bunların içinde günümüze ulaşan en eski emir, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Alman seferi dolayısıyla İstanbul'dan gönderilen ve yirmi üç esnaf koluna bağlı 154 sanat erbabından oluşan orducularla ilgili olup 938 (1532) tarihlidir. İkincisi, 948'de (1541) Vezîriâzam Hadım Süleyman Paşa ile Anadolu'ya gönderilen Edirne orducuları hakkındadır. Rastlanabilen son emir ise 1809 tarihli bir sicil kaydındaki İstanbul orducularına dairdir. Belirlenen mevcut listelere göre XVI. yüzyıl boyunca İstanbul, Edirne ve Bursa'daki orducu esnaf kolları ve miktarları birbirine eşit görünmektedir. Ancak XVII. yüzyılda değişiklik olmuş, çeşit aynı kalırken Edirne ve Bursa orducularının her birinin miktarı İstanbul orducularının yaklaşık yarısına inmiştir.

XVII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren son döneme kadar İstanbul için yirmi yedi-yirmi sekiz esnaf kolu seksen dört-seksen altı çadır, Edirne için yirmi beş-yirmi altı esnaf kolu kırk sekiz-elli bir çadır ve Bursa için yirmi dört-yirmi beş esnaf kolu otuz dokuz-kırk bir çadır sefere gönderilmek üzere standart bir emir formu ortaya çıkmıştır. Listelere göre başlıca orducu esnafı arpacı, aşçı, attar, bakkal, berber, bozacı, çadırcı, çizmeci, demirci, eskici, ayakkabıcı, kalaycı, kasap, kılıççı, yaycı, mumcu, nalbant, semerci, saraç ve terzilerden oluşuyordu. Orducu olarak savaşa gönderilen esnaf içinde gayri müslimler de bulunmaktaydı. Özellikle ekmekçi, çukacı, eskici, semerci, mumcu, çakşırcı, attar, terzi ve bezzâz arasında yahudi ve Ermeni esnafa rastlanır.

Sefere giden esnafın masrafları, gitmeyen meslektaşları ve ordu çıkarma yükümlülüğü bulunmayan en yakın sanat dalı mensupları tarafından karşılanmakta olup gitmeyip yardım edenlere “yamak” denilirdi. Devlet, yamak uygulaması ile esnafın geniş bir kesimini sefer organizasyonuna dahil edip savaşa gidenlerin masraf ve sermayeleri için kaynak yaratmış ve sistemi kendi içinde çalışır halde tutmuş oluyordu. Orducuya verilmek üzere esnaf yiğitbaşılarca toplanan bu paralar sefer sırasında üretim için gerekli malzemelerin alımında ve naklinde kullanılırdı.

Orducu yükümlülüğünün ikinci bir şekli nakdî ödeme yapmaktı. Bu yükümlülükte esnaf birlikleri sefere gitmeyip bunun yerine devlet tarafından belirlenmiş bir

bedel öderdi. Bazı istisnalar hariç İstanbul, Edirne ve Bursa’dan orduculuk hizmeti aynî bir yükümlülüktü. Fakat bu hizmet özellikle XVII. yüzyıl içinde ekmekçi, bakkal ve kasap dışında diğer orducu esnafı tarafından birçok defa yarısı aynî, yarısı nakdî olarak yerine getirilmiştir. Üç şehirden toplanan bedel miktarı yıllara göre değişmekle birlikte 1.600.000 akçe civarındaydı. Fakat devletin nakde ihtiyaç duyması halinde aynî olan diğer yarısı da bedele çevrilir ve ordu hizmetinin tamamı nakit olarak tahsil edilebilirdi.

Gerek yamak sisteminde gerekse orducu bedeli toplanmasında esnaf birlikleri arasında sık sık anlaşmazlıklar çıkardı. Anlaşmazlıkların başında orducu hizmeti ya da ordu akçesi veren esnafın kendi uğraş alanına bir başkasının müdahale etmesi gelirdi. Esnaf arasındaki bu anlaşmazlıklar yanında yazımda da zaman zaman usulsüzlükler yaşanmıştır. Zengin, hatırlı yahut usta esnafın yazılmayıp fakir, güçsüz kimselerin kaydedilme şikâyetleri sıkça yapılıyordu.

Orducular, sefer sırasında kendi sanatlarını icra etmenin yanında kale bedenlerine toprak taşıyıp kale muhasarasında tünel açar ve kale tamirinde çalışırdı. Celâlî isyanları sırasında öldürülen Celâlîler’in gömülmesi için kuyular ve hendekler kazarak bir nevi cenaze işleri de görmüşlerdir. Barış zamanında da esnaftan çeşitli devlet işlerinde çalışmak üzere orducu tayin edilmiştir. Orducular, padişahın ava çıkışında padişah maiyeti ve ayrıca

Kemer Limanı ile Sakarya nehri kenarında hassa gemi inşasında çalışanlar için de görev yapmışlardı. Yine Sakarya nehrinin Ayan gölüne ve gölün Marmara denizine akıtılması için hendek kazacaklara hizmet vermek üzere gönderilmişlerdi. Değişik zamanlarda İstanbul'un su yolu kemerlerinin tamirinde ve Hassa-i Hümâyun'a ait Kandil Bahçesi'nde yapılan binalarda çalışanlar için de orducu istenmişti. Görevlendirmelerde orducu esnafı çeşit ve miktarı az olup ekmekçi, bakkal, aşçı ve mumcu ile sınırlıydı. Padişahın ava ve İstanbul dışına çıkışlarında bunlara semerci, nalbant, berber, attar, arpacı ve eskici de eklenirdi. III. Ahmed'in tahttan indirilmesiyle sonuçlanan Patrona Halil İsyanı'nda (1431/ 1730) orducu esnafının da rolü olup 1826'da yeniçeri teşkilâtının ortadan kaldırılmasından sonra yeni askerî yapılanma süreci içerisinde sanayi alayları teşkil edilerek orducu teşkilâtı lağvedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 14-1, s. 251, hk. 354; nr. 16, s. 35, hk. 63; nr. 23, s. 157, hk. 325; nr. 58, s. 27, hk. 72, s. 55, hk. 161; nr. 75, s. 120, hk. 221, s. 194, hk. 390; BA, KK, nr. 70, s. 234, 252; nr. 2469, s. 103, 110, 125; nr. 2476, s. 29-30; nr. 2477, s. 149, 288; nr. 2753, s. 315-316; nr. 2875, s. 109, 146, 151, 165; BA, MAD, nr. 3251, s. 23, 125, 131; nr. 3284, s. 256-259; nr. 3443, s. 66-68; nr. 3810, s. 26-27; nr. 3832, s. 40-41; nr. 3839, s. 16-18; nr. 8491, s. 41-42, 54, 61; nr. 9837, s. 115; nr. 9846, s. 164, 184-187; nr. 9865, s. 105, 161; nr. 9875, s. 167; BA, A. DVN. MHM., nr. 934, s. 8; BA, İbnülemin-Askeriye, nr. 2281, 8245, 8425; BA, Cevdet-Askeriye, nr. 20, 12683, 22598, 23151, 25915, 28126, 39862; Hükümnâme Mecmuası (Mühimme Defteri), TSMK, nr. 888, vr. 152a, 224a, 418a, 439a; İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, nr. 31, vr. 86a-96b; nr. 35, vr. 7a, 22a; nr. 36, vr. 34a, 105a; İstanbul Bab Şer'iyye Sicilleri, nr. 36, vr. 253a; Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, nr. 61, vr. 311a; nr. 69, vr. 90a; nr. 92, vr. 114a; Bursa Şer'iyye Sicilleri, nr. B-6, vr. 2a; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 116; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 259, 291, 299; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 388; Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Halil Sahillioğlu), İstanbul

2002, s. 275, 373, 525; Kanunnâme Mecmuası, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1970, vr. 95b-96a, 98a, 99a-b; Kanunnâme Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3363, vr. 23b, 24a; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 233, 806; Topçular Kâtibi Abdülkādir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, bk. İndeks; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 253-359; VIII, 21; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan, nşr. K. Pamukciyan), İstanbul 1988, s. 307-309; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), II, 116-117; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul’un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 265, 416; O. Nuri Ergin, Mecelle-i Umûr-ı Belediyye (İstanbul 1330-38), İstanbul 1995, II, 617-619; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 257, 260, 262; Akdes Nimet Kurat, Prut Seferi ve Barışı: 1123/1711, Ankara 1953, I, 243, 252, 269-270; Ahmet Refik [Altınay], Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (haz. Abdullah Uysal) (İstanbul 1336), Ankara 1987, s. 5, 172-173; a.mlf., Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100) (İstanbul 1931), İstanbul 1988, s. 28, 42-45; C. Finkel, The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593-1606, Wien 1988, s. 111-115; G. Veinstein, “Du marche urbain au marche du camp: L’institution ottamane des orducu”, Mélanges Professeur Robert Mantran (ed. Abdeljelîl Temîmî), Zaghouan-Tunisie 1988, s. 310-311; R. Murphey, Ottoman Warfare 1500-1700, London 1999, s. 91-93, 98-99; Ömer İşbilir, “Osmanlı Ordularının İaşe ve İkmali:

I. Ahmed Devri İran Seferleri Örneği”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 156; Erdoğan Merçil, “Selçuklular’da Ordu Pazarı”, Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu’na Armağan (haz. Zeynep Tarım Ertuğ), İstanbul 2006, s. 23-26; M. Münir Aktepe, “Ahmed III. Devrinde Şark Seferine İştirâk Edecek Ordu Esnafı Hakkında Vesikalar”, TD, sy. 7 (1954), s. 17-30; R. W. Olson, “The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?”, JESHO, XVII/3 (1974), s. 337-339; Bülent Çelik, “Osmanlı Sefer Organizasyonunda Esnaf Temsilcileri: Orducular”, Askerî Tarih Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Ankara 2003, s. 53-61.

Şenol Çelik

ORGAN NAKLİ

Günümüzde birçok organ hastalığında alternatifsiz bir tedavi yöntemi olarak uygulanan organ nakli, kaybedilen veya görevini yapamayan bir organın yerine canlı yahut ölü bir vericiden alınan sağlam ve aynı görevi üstlenecek bir organın nakledilmesi işlemidir. Eski Mısır ve Hint uygarlıklarında bilinen, daha sonra Yunan ve Romalılar tarafından öğrenilen oto-organ nakli (kişiye kendi vücudundan organ nakli) diş ve deri gibi organlarla başlamıştır. İslâm dünyasında da bilinen oto-organ nakli dışında hayvan kemiklerinin insan vücuduna naklinin gerçekleştirildiği (Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, s. 342) ve bu işlemlerin hükmünün oldukça erken bir dönemden itibaren fıkıh literatüründe ele alındığı (Şâfiî, I, 46; Şirbînî, I, 190-191; IV, 307; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 254) görülmektedir. Batı'da XVIII. yüzyıldan itibaren geliştirilen oto-organ nakli yanında XIX. yüzyılda insandan insana doku ve organ nakline başlanmış, önceleri deri, damar, kas nakli şeklinde görülen bu tedavi yönteminde yeni mesafeler katedilerek kalp, karaciğer, böbrek, kemik iliği, kornea gibi hayatî organların nakli aşamasına gelinmiş, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bunda da başarılı sonuçlar alınmaya başlanmıştır. Canlı kişilerden organ alınması, organ veren kişinin yaşamını riske sokmayacak böbrek gibi çift organların birini almakla mümkündür. Ölüden organ naklinde ise birçok ülkede yürürlükte olan uygulamaya göre vericinin beyin ölümünün gerçekleşmiş ve gerekli yasal iznin alınmış olması gerekir. Bununla birlikte vericinin ölüm ânının tesbiti ve genel olarak organ nakliyle ilgili tartışmalar gerek ilim çevrelerini gerek kamuoyunu meşgul etmeye devam etmektedir.

Zamanımızda organ nakli konusu fıkhî açıdan ele alınırken genel hükümler içeren naslara ve temel fıkıh prensiplerine dayanılmakta, fayda-zarar çatışması değerlendirilmeye çalışılmakta, bu arada fıkıh literatüründeki bazı çözümlerden dolaylı biçimde yararlanılmaktadır. Organ nakline olumsuz bakanlar bunu verici açısından insanın kendi bedeni üzerinde zararlı veya haksız bir tasarrufta bulunması, alıcı açısından da başkasının hayat hakkına tecavüz, haram maddeyle tedavi ve yaratılışı bozma (müsle) olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşımı benimseyenler ileride insanın her organından yararlanmanın bir şekilde meşrû gösterilebileceği, dolayısıyla

insan bedeninin defnedilmeden parçalara ayrılarak her bir parçasından faydalanma yoluna gidileceği, böylece insanın saygınlığının ihlâl edileceği endişelerini dile getirmişlerdir. Âlimlerin çoğunluğu ise organ naklini bir tür meşrû tedavi şeklinde değerlendirme eğiliminde olmakla birlikte daha çok vericiyle ilgili ortaya çıkan sakıncalar sebebiyle bu tedavi yönteminin sınırları konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Organ nakliyle ilgili çağdaş tartışmalarda zaruret haliyle ilgili fıkhî değerlendirmelere önemli ölçüde yer verilir. İslâm fıkhında zaruret halinin -başkasının hayat hakkını ihlâl etmemek kaydıyla-genellikle haramları mubaha dönüştürmesi temel bir ilke olmakla birlikte, "Ölünün kemiğini kırmak diri iken kemiğini kırmak gibidir" hadisi gibi (el-Muvaṭṭaʾ, "Cenâʾiz", 45; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 60) insan bedeninin hukuken saygın kabul edilmesi hükmünün ölümden sonrası için de geçerli olduğunu bildiren nasların lafzını esas alan fakihler, zaruret halinde hayatta kalmak için de olsa ölü insan etinin yenemeyeceğini ifade etmişlerdir. Diğer bir grup fakih ise hayatta kalma mücadelesi veren bir insanın zaruret halinin giderilmesinin ölü insan bedenine gösterilmesi gereken saygı emrinden daha öncelikli olduğunu, dolayısıyla bunun câiz sayıldığını düşünürler. Haram veya necis bir maddeyle tedavi olma, klasik fıkıh âlimleri tarafından doğrudan âyetlerde geçen (el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-Enʿâm 6/119) zaruret durumuyla ilgili olarak değerlendirilmemiş, haram veya necis olduğu kabul edilen maddenin yenerek tüketilmesiyle sürekli biçimde bedene bağlı bulunması arasında fark gözetilmiştir. Meselâ domuz etinin zaruret halinde yenmesine âyetin açık ifadesi sebebiyle izin verilmesine rağmen, kapsamı ve başarı oranı hakkında kesin bilgiler bulunmasa da dönemin tıbbî uygulamaları arasında yer bulduğu anlaşılan domuz kemiği ve diğer canlıların kemiklerinin insan vücuduna nakledilmesinin hükmü fakihler arasında tartışılmıştır. Hanefî mezhebi dokunulmazlığı sebebiyle insan kemiği, necisliği sebebiyle de domuz kemiği dışında diğer canlıların kemiklerinin tedavi amacıyla kullanılmasını kabul etmiş, Şâfiîler ise zaruret durumunda genel olarak necis hayvan kemiklerinin de insan vücuduna nakledilmesini câiz görmüşlerdir. Bazı klasik fıkıh kaynaklarındaki tedaviyle ilgili görüşlerin âyette yer alan açlık zaruretiyle ilgili değerlendirmelerden farklılık göstermesinin sebebi, ölümcül açlık halinde bulunan kişinin haram olan bir maddeyi yemesinin kesin biçimde o kişinin hayatını kurtarması, haram maddeyle tedavinin sağlayacağı faydanın ise

kesin olmamasıdır. O günkü şartlar içinde yapılacak organ nakillerinde başarısızlığın kuvvetle muhtemel olması ve genellikle bu tedavi türlerinin hayatî zorunluluk taşımaması sebebiyle, necis olduğu kabul edilen veya dokunulmazlık sebebiyle kullanılması yasak olan maddelerin insan vücuduna nakledilmesinin ortaya çıkaracağı sakıncalar fakihlerin konuyla ilgili görüşlerini belirlemede kısmen etkili olmuştur. Günümüzde organ naklini câiz gören fakihlerce âyetlerde söz konusu olan zaruret hali, dokunulmazlık veya necislik sebebiyle haram sayılan tasarrufları câiz kılan bir durum olarak genelleştirilmiş, tıbbî gelişmelerin mümkün kıldığı yüksek başarı sayesinde haramla tedavinin de bu hükmün kapsamında mütalaa edilebileceği belirtilmiştir. Öte yandan vericinin hayatta olması durumunda onun onayı insan bedeninin sahip olduğu dokunulmazlık sakıncasını ortadan kaldıran bir unsur şeklinde görülmektedir.

Kişinin bedeni üzerindeki tasarruf yetkisinin mahiyeti hususundaki değerlendirmeye bağlı olarak bu onayın bağış veya ibâha niteliğinde olduğuna dair iki farklı görüş bulunmaktadır. Bir yaklaşıma göre kişinin organları üzerindeki tasarruf yetkisi sınırlı bir intifâ hakkı olup bu hak ancak bağış yoluyla ve zaruret halindeki bir insanın ihtiyacını karşılamak amacıyla devredilebilir. Bunu daha geniş bir intifâ hakkı olarak görüp aynı zamanda bedel karşılığı devredilebileceğini belirten yaklaşım büyük çoğunluk tarafından tasvip edilmemekte, fakat bazıları zaruret durumu sebebiyle alıcının bedel ödemesini câiz görmektedir. Fakihlerin çoğunluğu, canlı vericiden yapılan organ naklinde kriter olarak kabul edilen zaruretin hayatî tehlike ile sınırlandırılmasını gerekli görürken

hayatî tehlikenin bulunmadığı, ancak hastayı ciddi biçimde rahatsız eden durumlarda da organ naklini câiz gören bazı fakihler vardır. Canlıdan organ nakli konusunda zaruret halini oldukça sınırlı bir meşrulaştırıcı sebep gören yaklaşım vericiye az zarar veren, kan ve deri gibi bedende yenilenen doku ve organların naklini câiz görürken fakihlerin büyük bir kısmı, alıcının içinde bulunduğu zaruret durumunu canlı verici açısından belirli seviyede bir zararı kabullenmeyi meşrû kılan bir gerekçe olarak görmüş, bu bakımdan böbrek gibi insan bedeninde yedeği bulunan, vericinin yaşamını kabul edilebilir sınırlar ötesinde bir riske sokmayacak organların verilmesini câiz kabul etmiştir.

Ölüden organ naklinde iki ayrı yaklaşım bulunmaktadır. Bir yaklaşıma göre kişinin hayatında bağışlayabileceği bir şeyi vasiyet yoluyla da başkasına devretmesi câiz görülmelidir. Diğer bir yaklaşıma göre ise kişinin organları üzerindeki intifâ hakkı ölümle sona ermekte, organ alımı için ölünün bedenine yapılan müdahale kul hakkını değil Allah hakkını ihlâl etmektedir. Dolayısıyla bu konuda vasiyet geçerli değildir. Ancak bu gruptaki fakihlerin bir kısmı, canlı bir insanın içinde bulunduğu zaruret halinin bu yasağı ortadan kaldıracağı kanaatindedir. Organ naklinin vericinin ölümünden sonra yapılacağı durumlarda fakihlerin çoğunluğuna göre prensip olarak canlının organ naklinden elde edeceği yarar karşısında ölünün cesedine müdahalenin sakıncaları daha alt düzeyde değerlendirilmekte ve sınırlar daha geniş tutulmaktaysa da vericinin ölüm anının tesbiti bu konuyla ilgili en önemli sorunlardan birini teşkil eder.

Klasik fıkıh âlimleri, kişinin ölümüne bağlı hukukî sonuçlarla ilgili olarak ölüm anının tesbiti konusunda içinde yaşadıkları dönemin tıbbî verilerine dayanmışlardır. Buna göre kalp atışının ve solunumun durması, buna bağlı olarak ortaya çıkan mafsalların gevşemesi, gözlerin donuklaşması, şakakların çökmesi ve yüz derisinin sarkması ölümün belirtileridir. Tıbbın ilerlemesiyle klasik ölçütler ciddi bir değişime uğramış ve konu üzerinde yapılan tartışmalar sonucunda kalp dahil diğer organlar çalışmaya devam etse de beyin ölümünün kesin ölümü belirleyen bir ölçüt olduğu tıp çevrelerinde büyük oranda kabul edilmiştir. Biyolojik açıdan bakıldığında insan bedenindeki temel hayatî fonksiyonların beyin tarafından yönetildiği görülür. Beynin bütün fonksiyonlarının kaybedilmesiyle beyin ölümü gerçekleştikten sonra vücudun alt sistemleri bir süre daha beyinden bağımsız biçimde ve yaşam destek ünitesinin yardımıyla bazı işlevlerini devam ettirir. Beyin ölümü kriterine göre hasta beyin ölümünün gerçekleştiği anda ölmüş olduğundan hastanın daha önce organ bağışında bulunmuş olması veya akrabalarının organ alımı için onay vermeleri durumunda organların bozulmasını önlemek amacıyla ölü bir süre daha yaşam destek ünitesine bağlanarak kan dolaşımının devamı sağlanır. Ardından kalp sona bırakılmak suretiyle uygun görülen organlar alınır. Bu uygulama hem Batı'da hem İslâm ülkelerinde ölüm anının tesbiti üzerine oldukça ciddi bir tartışma başlatmıştır. İslâm dünyasında beyin ölümü kriterinin lehinde ve aleyhinde görüş belirten fakihler bulunmaktadır (bk. ÖLÜM). Organ nakline olumsuz bakan fakihlere göre beyin ölümü

kriterinin ortaya atılması ve kabul edilmesinin ardında organ naklini kolaylaştırma ve özellikle kalp naklini mümkün kılma maksadı yatmakta, dolayısıyla bu uygulamaya karşı duyulan güvensizlik organ naklinin kabulünü ahlâken imkânsız kılmaktadır. Bu durumda prensip olarak canlı ve ölüden organ naklini câiz gören bazı fakihlerin de katıldığı muhalif görüşe göre kalp gibi önemli hayatî organların nakli mevcut imkânlar ölçüsünde tamamen imkânsız hale gelmektedir. Beyin ölümünü bir ölçüt kabul eden ve organ nakline olumlu bakan fakihlere göre ise organ bağışında bulunmak, İslâm ahlâkı açısından bir fazilet olarak kabul edilen fedakârlık (îsâr) prensibine uyan ve teşvik edilmesi gereken bir davranıştır. Benzer ahlâkî temellendirmeler Batı'da gerek dindar gerek seküler çevrelerde dile getirilmekte, ancak bu görüş ötenazi tartışmalarıyla birlikte ele alındığında tutarsızlık eleştirisiyle karşı karşıya kalmaktadır. İslâm dini insanın hangi sebeple olursa olsun kendi hayatını sonlandırmasını veya bir başkasından bunu talep etmesini en büyük günahlardan biri olarak kabul eder. Her ne kadar iki durum arasında farklılık bulunsa da organ nakline olumlu bakan fakihler bu görüşlerini, İslâm bilginlerinin kaçınılmaz bir ölüm tehdidiyle karşı karşıya kalan bir kişinin yine aynı durumda bulunan bir başkasının hayatını kurtarma amacıyla kendi hayatını tehlikeye atmasını fedakârlığın en üstün örneklerinden biri kabul etmesiyle de desteklemeye çalışırlar.

Organ nakli İslâmî açıdan değerlendirilirken konunun fıkhî yönü yanında itikadî yönü de önem arzetmekte, bu işlemin dinî sorumluluk esasları yanında cismanî haşir ve organların kıyamet günü şahitlik edeceği inancıyla bağdaşıp bağdaşmadığı tartışılmaktadır. Ehl-i sünnet âlimlerinin ve kelâmcılarının çoğunluğu Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı ifadeleri delil göstererek (Tâhâ 20/55; el-Hac 22/5, 7; en-Nûr 24/20; Yâsîn 36/78-79; el-Kıyâme 75/3-4) âhirette haşrin cismanî olacağını yani insanın ruh ve bedeniyle birlikte diriltileceğini ve böylece hesaba çekilip ceza veya mükâfat göreceğini savunur. Bu açıdan bakıldığında organ nakli tereddütle karşılanabilmektedir. Fakat nakledilen organın haşir sırasında asıl sahibine döneceği dikkate alındığında organ naklinin cismanî haşir inancını zedeleyen bir yönünün bulunmadığı görülür. Nitekim âhirette insanın bütün organlarının en ince ayrıntısına kadar toplanacağını ifade eden âyetlerden (el-Kıyâme 75/ 3-4) vb. delillerden yola çıkan kelâmcılar organların toprakta çürümesi, yanıp kül olması, hayvanlar tarafından parçalanıp

yenmesi gibi durumlarda herkesin aslî parçalarının kendisiyle haşredileceğini belirtmiştir. Nakledilen organın yeni sahibinde sevap veya günah işlemesi ise tamamen bu fiili işleyenle ilgili bir meseledir. Çünkü sorumlulukta aslolan iradedir, dolayısıyla fiilin sorumlusu o organları yönlendiren iradenin sahibi, onları kullanan kişidir. Kıyamet gününde organların şahitliği meselesine gelince, bu husustaki naslar organların lisân-ı hâl ile konuşacağı şeklinde anlaşılabileceği gibi Allah'ın huzurunda insanın mazeret ileri sürme ve yalan beyanda bulunma imkânının bulunmayacağı, her şeyin apaçık ortada olacağı mânasında da yorumlanabilir. Bu konudaki âyetler (en-Nûr 24/24; Fussılet 41/19, 21, 22) gerçek anlamında alınsa bile yine organ nakline engel bir delil teşkil etmez. Zira her şey Allah'ın bilgisi dahilindedir.

Konuya dinî sorumluluk açısından bakıldığında da organ naklini engelleyen bir gerekçe bulunmadığı görülür. Zira duygu, düşünce, akıl, inanç gibi mânevî, ruhî özellikler organların biyolojik yapısına bağlı olmadığından organ nakliyle kişilik transferi olmamaktadır. Diğer taraftan İslâm dininin cinsi, milliyeti, rengi, dini, konumu ne olursa olsun her insana insan olarak baktığı ve eşit bir yaşama hakkı tanıdığı dikkate alındığında organ veren kimsenin veya organ verilen şahsın fâsık yahut gayri müslim olması gibi şahsî durumlarından ötürü diğer tarafın dinen sorumlu olabileceğinin ileri sürülmesi de isabetli olmaz. İslâm tedaviye önem vermiş, her insana tedavi olmada eşit haklar tanımış,

bir insana hayat vermeyi bütün insanlığa hayat verme mesabesinde görmüştür (el-Mâide 5/32). Buna göre organ nakli açısından müslümanla gayri müslim, dindar ile fâsık ayırımı yapılması doğru değildir. Ayrıca doğruya hidâyet eden de eceli takdir eden de Allah'tır. Sorumlulukta herkesin kendi hür iradesi esastır. Bu sebeple müslüman veya dindar olmayana organ vermenin onun günah işlemesine yardımcı olmak veya ömrünü uzatmak şeklinde değerlendirilmesi İslâm'ın bu konudaki esasları ile bağdaşmaz.

Çağdaş İslâm âlimlerinin birçoğunun yanında fetva kuruluşları da ölüden organ nakline cevaz vermiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 3 Mart 1980 tarih ve 396/13 sayılı kararı, Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı Fetva Kurulu'nun 24 Aralık 1979 tarih ve 132/79

sayılı, 14 Eylül 1981 tarih ve 87/81 sayılı kararları, Dünya İslâm Birliği Fıkıh Akademisi'nin 19-28 Ocak 1985 tarihinde Mekke'de düzenlenen sekizinci dönem toplantısında alınan kararla İslâm Konferansı Teşkilâtı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 11 Şubat 1988 tarih ve 4/1 sayılı kararı bu yöndeki fetvalara örnek olarak zikredilebilir. Bu kurullar ve fıkıh âlimleri ölüden diriye organ naklinin câiz olabilmesi için şu şartların bulunması gerektiğini belirtirler: 1. Organ naklinde zaruretin bulunması; 2. Konunun uzmanlarında hastanın bu tedaviyle iyileşeceğine dair güçlü bir kanaatin oluşmuş bulunması; 3. Ölümünden önce kendisinin veya ölümünden sonra mirasçılarının onayının alınmış olması; 4. Tıbbî ve hukukî ölümün kesinleşmiş olması; 5. Organın bir ücret ve menfaat karşılığında verilmemiş olması; 6. Alıcının da buna razı olması.

Diriden diriye organ naklinin hükmüne gelince bazı çağdaş İslâm âlimleri ve fetva kurulları belli şartlarla buna da cevaz vermişlerdir. Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı Fetva Kurulu'nun yukarıda geçen kararı, İslâm Konferansı Teşkilâtı İslâm Fıkıh Akademisi'nin yukarıda geçen kararı ile 20 Mart 1990 tarih ve 6/5-8 sayılı kararı, Dünya İslâm Birliği Fıkıh Akademisi'nin yukarıda geçen kararı bu fetvalar arasında yer alır. Bunun cevazı için ileri sürülen şartlar ise şunlardır: 1. Zaruretin bulunması; 2. Vericinin izin ve rızasının bulunması; 3. Organın alınmasının vericinin hayatını riske sokmayacak ve sağlığını bozmayacak olması ve bu durumun tıbbî raporla belgelendirilmesi; 4. Konunun uzmanlarında operasyon ve tedavinin başarılı olacağına dair güçlü bir kanaat oluşmuş bulunması; 5. Yeterli tıbbî ve teknik şartların bulunması; 6. Organ vermenin ücret veya belli bir menfaat karşılığı olmaması.

Öte yandan kişiye kendi vücudundan organ veya doku nakli meselesi önemli tereddütlere yol açmamış, İslâm Konferansı Teşkilâtı İslâm Fıkıh Akademisi'nin 11 Şubat 1988 tarih ve 4/1 sayılı kararında sağladığı yarar getireceği zarardan fazla olmak, biyolojik veya psikolojik açıdan kişiyi sıkıntıya sokan bir kusur veya rahatsızlığın giderilmesi amacına yönelik bulunmak şartıyla bu tür tıbbî operasyonların câiz olduğu belirtilmiştir. Buna karşılık aynı kararda, kişinin hayatına son veren veya vücudun temel fonksiyonlarından birini tamamen sona erdiren organ yahut organların alınması yoluyla diriden diriye organ naklinin câiz olmadığı vurgulanmıştır.

Tıbbî gelişmelerle birlikte ortaya çıkan sorunlardan biri de ceninden organ ve doku nakli konusudur. Gelişimini tamamlamadan önce düşmesi veya doğduktan sonra kısa süre içerisinde hayatını yitirmesi durumunda ceninin organlarından yararlanılması meselesi ceninin hayatı ve hukukî statüsü hakkındaki görüşlerle yakından ilgilidir. Ceninin ana karnındaki gelişme safhalarıyla ilgili modern bilimin sunduğu bilgiler hayatın başlangıcıyla ilgili geleneksel ahlâkî, felsefî ve kültürel anlayışları etkilemiş, özellikle hamileliğin on-onbirinci haftasında ceninde beyin oluşumunun büyük oranda tamamlanıp beynin organizma üzerindeki merkezî faaliyetinin başladığını gösteren yeni bulgular cenine ruh üflenmesiyle ilgili hadislerin yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır (bk. CENİN). İslâm Konferansı Teşkilâtı Fıkıh Akademisi 20-23 Ocak 1990 tarihinde Cidde'de düzenlenen altıncı dönem toplantısında bu meseleyi ele almış ve 56/5/6 ve 58/7/6 sayılı kararlarında organ nakli amacıyla ceninin annenin karnından alınması veya düşük yapılmasının hamileliğin hiçbir safhasında meşrû olmadığını, ancak ceninin ölümünden emin olunduğunda annenin hayatını kurtarma maksadıyla yapılan kürtaj durumunda ceninin organlarından yararlanılabileceğini belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Cenâʾiz", 45; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 60; Şâfiî, el-Üm, I, 46; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1990, III, 484; XIII, 338; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 342; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, I, 121; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 190-191; IV, 307; el-Fetâva'l-Hindiyye, Beyrut 1980, V, 254; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 116; M. Burhâneddin es-Senbehlî, Ḳażâyâ fıḳhiyye muʿâṣıra, Dımaşk 1988, s. 61-72; Hayreddin Karaman, İslâmın Işığında Günün Meseleleri, İstanbul 1988, I, 245; II, 559; Abdülaziz Beki, İslâm Hukuku Prensipleri Işığında Organ Nakli, Kayseri 1993; Reşit Haylamaz, İslâm Hukukuna Göre Organ ve Doku Nakli, İzmir 1993; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḳażâyâ fıḳhiyye

muʿâṣıra, Dımaşk 1994, s. 109-137; “el-Ebḥâşü’l-müteʿalliḳa bi-zirâʿati ve beyʿi’l-aʿżâʾ”, er-Rüʾyetü’l-İslâmiyye li-baʿżi’l-mümâresâti’ṭ-ṭıbbiyye, Küveyt, ts., s. 295-413; Mahmûd Ali es-Sertâvî, “Zerʿu’l-aʿżâʾ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye”, Dirâsât, XI/3, Amman 1984, s. 129-141; “Baḥşü zirâʿati’l-aʿżâʾi’l-insâniyye fî cismi’l-insân”, Mecelletü’l-Mecmaʿi’l-fıḳhî, I/1, Mekke 1987, s. 13-42; M. Ali el-Bâr, “İntifâʿu’l-insân bi-aʿżâʾi cismi insânin âḫar ḥayyen ev meyyiten”, Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, IV/1, Cidde 1408/1988, s. 89-118; a.e., IV/1 (1408/1988), s. 119-510; a.e., VI/3 (1410/1990), s. 1739-2147; Mehmet Şener, “İslâm Hukukuna Göre Organ Nakli Üzerine Bir Deneme”, DÜİFD, VII (1992), s. 137-146; Ali Bardakoğlu, “Organ Nakli”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 509-513.

İrfan İnce

ORHAN

(ö. 763/1362)

Osmanlı padişahı (1324-1362).

Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gazi'nin oğlu olup doğum tarihi tartışmalıdır. 699'da (1299) Nilüfer'le evlendiğinde "yiğit" (genç) diye anılmış olmasından hareketle bu tarihte on sekiz yaş civarında olduğu düşünülebilir. Osmanlı rivayetine göre, tutsak edilen Yarhisar tekfurunun (tekvur) kızı Nilüfer'le (Lülüfer, Rumca Luludia / çiçek) evlendirilmiş, Süleyman ve Murad bu evlilikten doğmuştur.

699'da (1299) Osman Gazi merkezini Bilecik-Yenişehir'e naklettiğinde Orhan'ı deneyimli atabey Gündüz Alp ile Karacahisar'a gönderdi. Osman Gazi'nin İznik kuşatması (701/1302) ve Dimboz (Dinboz) savaşına (702/1303) katıldığı anlaşılan Orhan, Lefke seferinde (703/1304) Germiyanlılar'ın tehdidine karşı Eskişehir-Karacahisar'da kaldı. Yanında babasının güvendiği adamları Saltuk Alp ile Köse Mihal de bulunuyordu. Osman Gazi, Lefke seferinde Sakarya üzerinden İznik'e yol veren kalelerin fethiyle uğraşırken Germiyan'dan Çavdar Tatar "Karacahisar'ın pazarına" (Ilıca yanında) yağma akını yapıp çekildi. Orhan yağmacıların peşine düştü, onlara Oynaşhisarı'nda (bugün Çavdarhisar) yetişti, yağma mallarını ellerinden aldı ve Çavdar Tatar'ın

oğlunu ele geçirdi. Osman Gazi bu esirle bir antlaşma yaptı ve onu babasına geri gönderdi. Daha sonra Osman, Germiyan-Çavdar saldırılarını karşılamak üzere kendisi Karacahisar'da kalmaya karar verdiğinde Orhan'ı yanına kattığı gazi alpleri Akça Koca, Konuralp, Gazi Abdurrahman ve Köse Mihal ile birlikte Sakarya'ya gönderdi (705/1305). Âşıkpaşazâde, Orhan'ın kumanda ettiği ilk seferin bu olduğunu belirtir (Târih, s. 108). Orhan stratejik önemi olan Karaçepüş (Katoikia), İznik önünde Karatigin, Absu (Hypsu: Geyve Boğazı'nda) kalelerini fethetti. Yenişehir'de babası yanına geldi. Bu harekâtın hedefi İznik'e gelecek yardımı keserek burayı teslim olmaya zorlamaktı; Orhan bu seferlerde askerî tecrübe kazanmış

oldu. Babasının zamanındaki son seferi Adranoz Kalesi (Orhaneli) üzerinedir. Bu seferde yanında yine Köse Mihal ile Turgut Alp vardı. 723 Ramazan ayı başlarında (Eylül 1323) düzenlenmiş Asporça Hatun vakfiyesine göre o tarihte Osman hayatta idi. Orhan'ın beyliğe geliş tarihi Rebîülevvel 724'tür (Mart 1324). Osman'ın ölümü de bu iki tarih arasında olmalıdır.

Orhan beyliğin başına geçince Bizans Bitinyası'nın iki büyük merkezi Bursa ve İznik üzerindeki kuşatmayı sıkılaştırdı. 726 (1326) baharında bütün kuvvetleriyle Bursa önüne gelip teslim olmasını istedi. Bursa tekfuruyla uzlaşılan teslim ahidnâmesinin maddeleri şunlardır: 1. Şehre giren Osmanlı askerleri halka zarar vermeyecek (yağma olmayacak, esir alınmayacak). 2. Gitmek isteyenler mallarıyla Osmanlı askerlerinin himayesinde şehri terkedecek. 3. Teslimde Orhan Bey'e 30.000 altın ödenecek. Bursa tekfuru şehri terkedince Âşıkpaşazâde'ye göre, "Pınarbaşı'nda Ahî Hasan çıktı, burç üzerinde muhkem durdu, ondan sonra müslümanlar koyuldular" (2 Cemâziyelevvel 726 / 6 Nisan 1326).

Bursa'nın düşmesi ve İznik'in kuşatma altında sıkıntıda olması, İstanbul'da Bitinya bölgesinin tamamının kaybedilmek üzere olduğu kaygısını uyandırdı. Bizans İmparatoru III. Andronikos Paleiologos, Gebze önünde Pelekanon'dan (bugün Eskihisar geçidinde) denizi geçip abluka altındaki İznik'i ve mümkün olursa Bursa'yı kurtarmaya karar verdi. Ordu başkumandanı (Grandomestikos) Yuannis Kantakuzenos'un hâtıratında (notlarla Almanca çevirisi bk. Geschichte, II, 22 vd.) Pelekanon savaşı bütün ayrıntılarıyla verilmiştir. Bu kaynağa göre imparator daha önce 1328'de Anadolu sahilinde Bizans'a ait Kyzikos (Kapıdağı) ve tahkimli yarımada Pegae'ya (bugün sahilde Karabiga) gitmiş ve Karesi Beyi Temirhan ile (Demirhan) bir antlaşma yapmıştır. Kantakuzenos'a göre imparator, Karesi beyini saldırıdan vazgeçirmeyi ve bağımlı duruma getirmeyi amaçlamıştı (a.g.e., II, 20). Aslında bu bir ittifak antlaşması idi. Osman Gazi zamanında 1303'te Apolyond'a kadar Bursa ovası istilâ edilmişti; 724'te (1324) Adranos Kalesi'nin fethedilmesi Karesi Beyliği'yle anlaşmazlığın kaynağı olmalıdır.

İmparator ilkin Mesothenia (Türkler'in Kocaeli'si) Valisi Kontofre'yi yanına çağırdı, sefer hakkında kendisiyle görüştü. Kontofre valiliği

sırasında Kocaeli’nde Türkler’le karşılaşmalarında tecrübe kazanmış, yetenekli bir askerdi; Türkler’in savaş taktiğini yakından öğrenmişti. Kontofre imparatoru bu sefere teşvik etti. Osmanlı vekāyi‘nâmelerinde lâyıkıyla yer almayan ve çok kısa olarak Abdurrahman Gazi’nin Orhan Gazi ile beraber bir Bizans kuvvetini püskürttüğü şeklinde belirtilen Pelekanon savaşı iki aşamada gerçekleşti. Birinci aşamada Bizans imparatorunun savaş meclisinde tepelerdeki Osmanlı kuvvetlerinin düzlüğe çekilmesi ve savaşın bu düzlükte yapılması kararı alındı. Bizans komutanı eğer bunu yapamazsa o zaman savaş meydanını bırakıp dönmeyi düşünüyor, böylece daha başlangıçta tepelere yerleşen Osmanlılar stratejik üstünlük sağlamış oluyordu. Orhan Bey tepeden harp sahasını gözetliyor, Bizans ordusunu ârızalı araziye çekip orada çevirmeyi düşünüyordu. Bunun için de önemli bir kuvveti bir vadide pusuya sokmuştu. Bu klasik Osmanlı savaş taktiğiydi. Savaşın ilk günü (1 Haziran 1329) Orhan Gazi, Bizans ordusunu kendine çekmek için 300 kişilik bir kuvveti üzerlerine gönderdi (bu ordu düzenli 2000 askerden ibaretti). Osmanlı akıncı kuvveti Bizans ordusuna yaklaştı, oklarını attı, ardından geriye doğru çekildi. Bu çekilişten maksat Bizans ordusunu yerinden çıkarıp tepelere doğru çekmekti. Saldırı birkaç defa tekrar edildi. Başlangıçta Bizans ordusu mevzilerini bırakmadı. Orhan Bey’in kuvvetleri de tepeleri terketmedi. Fakat savaşın ikinci günü tekrarlanan akıncı saldırıları sırasında imparator bu ufak kuvveti yok etmek için harekete geçti. Bunun üzerine Orhan Bey bir kısım kuvvetlerini kardeşi Pazarlu kumandasında düzlüğe gönderdi. Bizans ordusu karşı çıktı; bu suretle akın şeklinde başlayan çarpışmalar iki tarafın büyük kuvvetlerinin katıldığı bir savaş halini aldı. İmparator okla baldırından yaralandı ve öldüğü haberi yayıldı. Bizans ordusunda panik kendini gösterdi. Panik halinde kaçan Bizans kuvvetleri sahildeki kalelere ve özellikle Filokren’e sığınmaya çalıştı. Orhan’ın kuvvetleri kaçanları kovalıyordu. Bizans imparatoru paniği önleyemeyince kendisini bir halı üzerinde gemiye taşıttı ve İstanbul’a kaçtı. Orhan bütün Kocaeli’ni ele geçirdi; zaferden sonra İznikliler’in hiçbir ümidi kalmadı. Osmanlılar ablukayı şiddetlendirerek şehri teslim aldı (21 Cemâziyelevvel 731 / 2 Mart 1331 [İbn Kemal 734/1333 tarihini verir; bk. Tevârîh, I, 42-48]; teslim şartları ve ilk önlemler için bk. Âşıkpaşazâde, s. 118-119; Neşrî, I, 156-158, tarih için Schreiner, II, 238). İznik fethiyle İslâm dünyasında şöhret kazanan Orhan Bey, Irak Celâyirli Sultanı Hasan-ı Büzürg ile de dostça ilişkiler kurdu (İbn Kemal, I, 61).

Bitinya'nın tamamında sağlamca yerleşen Orhan Bey'i o sırada gören Arap seyyahı İbn Battûta onu "Sultan Osmancık oğlu İhtiyârüddin Orhan Bey" diye anar ve zenginlik, arazi, askerî kuvvet bakımından Türkmen sultanlarının en büyüğü olup 100 kadar kalesinin bulunduğunu, zamanının çoğunu bu kaleleri dolaşmakla geçirdiğini, her birinde birkaç gün kalıp durumu teftiş ettiğini, bir şehirdeki ikametinin asla bir ayı bulmadığını, kâfirlerle sürekli savaşta olup onları kalelerinde kuşatma altında tuttuğunu kaydeder. Ayrıca Bursa'yı Rumlar'dan babasının aldığını ve mezarının eskiden hıristiyanlara ait bir kilise olan cami içinde bulunduğunu, rivayete göre Osman'ın İznik şehrini yaklaşık yirmi yıl kuşatma altında tuttuktan sonra oğlunun on iki yıl daha kuşatıp ele geçirdiğini yazar. İbn Battûta, Bursa'da tanıştığı Orhan Bey'in kendisine para gönderdiğini de belirtir. Bu ifadelerden

Osman'ın faal beyliğinin 1322'de son bulduğu sonucu çıkarılabilir. Yine Orhan Bey zamanında yaşayan Memlük tarihçisi İbn Fazlullah el-Ömerî de merkezi Bursa'da oturan "Toman" oğlu Orhan'ın elli şehir ve elliden çok kalesi olduğunu, 40.000 atlısı olup yayaları da toplanınca sayılamayacak kadar kalabalık ordusu bulunduğunu, zengin ve korkulduğu kadar güçlü olmayıp müslüman komşularıyla barış içinde yaşadığını, düşmanlarına karşı bazan galebe çaldığını, bazan da yenildiğini belirtir. Ömerî bu bilgileri Osmanlı karşıtı Germiyanlılar'ın yanında bulunan bir şahıstan derlemiştir.

1329'dan beri Bizans ile savaş durumunda olan Orhan Bey'in yine Bizanslılar'la savaş halindeki Aydınoğlu Umur Bey ile irtibat kurduğu Enverî'nin Düstûrnâme adlı eserinden anlaşılır (s. 25). Orhan 730'da (1330) onunla Saruhan'da buluşmuş ve Bizans'a karşı ortak harekâta karar vermişlerdir. P. Lemerle adı geçen Orhan'ı Menteşe beyi olarak yorumlarsa da (l'Emirat, s. 66) 1329'dan beri Orhan ve Umur'un Bizans'a karşı savaş halinde bulunduklarını dikkate almaz. Anadolu'dan gazilerin akın yolunu kesen Gelibolu Kalesi'ne saldırı, Aydınoğlu-Saruhanoğlu ve Orhan arasında bir görüşme sonunda kararlaştırılmış görünmektedir.

Bu sırada emektar uç (uc, serhad) beylerinden Konuralp Akyazı, Konurpa-ili ve Mudurnu'ya yönelik akın faaliyetlerini sürdürürken Bolu tarafına bir akınında Uzuncabel'de iki gün iki gece çetin bir savaş vermek zorunda

kalmış, oradan Akyazı'da Tuz (Düz) Pazarı'na gelmişti (Âşıkpaşazâde, s. 109). Geyve boğazında Karaçepüş ve Absu'ya da Gazi Abdurrahman yerleştirilmişti. Batıda Bizans'a karşı savaşan bir diğer uç beyi Akça Koca ise Kocaeli'nde Kandıra'yı ve Ermini-ili'ni (Kocaeli'nde) fethedip yerleşti ve Samandıra'daki Bizans askerine karşı sürekli mücadeleye girdi (İbn Kemal, II, 12-13). Samandıra fethinden sonra Aydos'ta (Aetos) üslenen Bizans askeriyle çetin savaşlar yapıldı (Âşıkpaşazâde, s. 112). Burada Osmanlılar'a karşı Bizans'ın Mesothenia valisi Kontofre (Katalan [?]) savaşıyordu. 1329 Pelekanon zaferinin ardından Kocaeli'de Hereke ve sahil kasabaları Üsküdar'a kadar Orhan Bey'in hükmü altına girdi. 733 (1333) yazında III. Andronikos, Chalkidike'den hareket ettiği sırada Orhan'ın Nikomedia'yı (Eis-Nikomedia'dan eski Osmanlıca İznikmud, modern İzmit) büyük bir ordu ve mancınıklarla kuşattığı haberini aldı. Kantakuzenos bu konuda önemli ayrıntılar verir (Geschichte, II, 89-90). Bu bilgilere göre imparator aldığı haber üzerine süratle şehrin yardımına koştu. Filo henüz yolda olup Nikomedia'ya erişmek üzere iken Orhan bir elçi heyeti gönderdi, antlaşmaya razı olduğu takdirde savaştan çekileceğini, fakat savaşmak isterse buna hazır olduğunu bildirdi. İmparator barışa razı oldu. Antlaşmaya göre Orhan imparatorun dostu olacak ve Bizans'a tâbi şehirlere karşı düşmanca hareketlere girişmeyecekti. Karşılıklı armağanlar gönderildi. Orhan imparatora atlar, av köpekleri, halı ve panter kürkü yolladı; o da Türk beyine gümüş kaplar, yünlü ve ipekli kumaşlar, bir at ve bir eyer örtüsü gönderdi. İzmit önünde Orhan'la yapılan antlaşmaya göre imparator, İzmit kuşatmasından vazgeçmesi karşılığında Orhan'a yılda 12.000 altın (hyperper) ödemeye söz vermiş, böylece Osmanlı emîri gözünde Bizans haraçgüzâr bir ülke durumuna düşmüştür (antlaşma Zilhice 733/ Ağustos 1333).

1337'de Bizans imparatoru Arnavutluk'ta âsilere karşı seferde idi. Orhan bunu fırsat bilerek İzmit'i kuşattı. Osmanlı rivayetinde İzmit fethi üzerinde ilginç ayrıntılar verilir (Âşıkpaşazâde, s. 116-117; Hoca Sâdeddin, I, 34-37). Konuralp ölünce Orhan o bölgeyi Süleyman Paşa'ya vermişti. Gazi Abdurrahman'dan bilgi edinen Orhan Bey asker toplayıp Bursa'dan Yenişehir üzerinden Geyve'ye geldi. Geyve boğazında Absu'da Süleyman kendisiyle buluştu, Ayan gölü (Sapanca / Siphon) ve Aydos'tan gaziler gelip kendisine katıldılar. İzmit'i kuşatabilmek için Yalova yönünde Yalakova'da Koyunhisarı'nı (Hersekdili'ne inen İznik yolu üzerinde bir tepede Kaloyan

elindeki Koyunhisarı) almak gerekiyordu. Orhan bundan sonra bütün kuvvetleriyle gelip İzmit'i kuşattı. Âşıkpaşazâde'ye göre, "İzmit'in sahibesi bir hatun idi, İstanbul tekvuruna taalluku vardı" (bu bilgi Bizans kaynaklarıyla uyuşur). Hatun Orhan ile anlaşıp kaleyi ahidnâme ile teslim etmek zorunda kaldı; zira İstanbul kayseri uzakta Arnavutluk'ta isyancılara karşı savaşa gitmişti (Kantakuzenos, II, 295). İzmit fethi için İdrîs-i Bitlisî'nin kaynağındaki 738 (1337) tarihi doğrudur. Orhan, Aydos'taki gazileri şehrin muhafazasına tayin etti. Kiliseler mescide çevrildi. Bir kilise medrese için ayrıldı. Süleyman Paşa İzmit'e vali tayin edildi. İzmit-Yalakova Marmara sahilini koruma görevi Kara Mürsel'e verildi. Bizans'tan gelebilecek saldırıları önlemek için Akça Koca'nın merkezi Kandıra bölgesindeki uç (uc) gazileri buraya getirildi. Bizans'ın Mesothenia bölgesi Akça Koca ile bölgeye gelmiş olan gaziler arasında bölüşüldü. Orhan Bey, Ermini-ili (bugün Akmeşe) bölgesini Yahşilü'ye (Yahşi Bey [?]), Kandıra bölgesini Ak-Baş'a verdi.

İzmit'in fethinden sonra Orhan Bey ülkesini yeni baştan teşkilâtlandırdı; büyük oğlu Süleyman'a İzmit'i verdi. Bursa sancağına ikinci oğlu Murad'ı gönderdi, bölgeye "Bey sancağı" adı verildi. Eskişehir yakınında ilk pâyitaht Karacahisar'a amcasının oğlu Gündüz Alp'i tayin etti. Orhan Gazi kendi vilâyetlerinin "ulubey"i oldu. Anadolu beyliklerinde Selçuklular'daki gibi ülkenin oğullar arasında bölüştürülmesi âdetti; hükümdar ulubey unvanı ile bütün beyliğin yüksek sahibi sayılırdı. Süleyman Paşa, İzmit ucundan doğuda Taraklı Yenicesi, Göynük ve Mudurnu'yu doğrudan Osmanlı idaresi altına aldı (Süleyman'ın Göynük Hamamı ve Camii ile bölgedeki vakıfları için bk. Ayverdi, s. 145-150). Tebriz ipek yolu üzerindeki bu kasabalar önemliydi. Kaynaklara göre Süleyman Paşa adaletli davrandı. Birçok köy halkı "Bu Türk kavmini görerek müslüman oldu". Rumca bilen bu mühtedileri Yıldırım Bayezid İstanbul'da kurulan müslüman mahallelerine yerleştirecektir.

Bizans kaynakları (Kantakuzenos, Gregoras) 738 (1337) yazı sonunda İstanbul'a karşı Orhan'ın bir saldırısından söz eder. O sırada imparator Edirne'de idi. Orhan'ın otuz altı gemilik bir donanma ile İstanbul civarına çıkarma yaptığı haberi geldi. Gregoras, Türkler'in İstanbul civarına yönelik bu saldırısından ayrıntılı biçimde söz eder. Olay İstanbul'da korku uyandırmış, kayserin emri üzerine Başkumandan Kantakuzenos, İstanbul'da

mevcut az miktarda askerle Ennakosia (İstanbul civarında bir kale) mevkiinde Türkler'i beklemişti. İstanbul önünde Osmanlılar'ın ilk defa görünmesi İzmit'e yönelik girişimi önlemek için olmalıdır.

Orhan ve Karesi Beyliği. Osmanlı Beyliği'nin Batı Anadolu beylikleriyle ilişkileri genelde gazâ iş birliği çerçevesindeydi. Ancak Karesi ve Germiyanoğulları ile rekabet kaçınılmazdı. Orhan'ın Bizans'a karşı Aydınoğlu Umur Bey'le ittifak ettiği bilinmektedir (730/1330). Rumeli'nde Osmanlı gazilerinin Umur'un Trakya seferlerini bildikleri ve kendilerine "Umurca oğlanları" dendiği belirtilir. Orhan döneminde Karesi Beyi Demirhan (Temirhan) ile (Osmanlı kaynaklarında bir istinsah hatası olarak Aclân) aradaki gerginlik zikredilir (Demirhan ile III. Andronik Antlaşması, 1328). Özellikle başlangıçtan beri Germiyan Beyliği

düşmanca davranıyordu. Germiyan beyleri bütün Batı Anadolu beyleri üzerinde egemenlik iddiasındaydı. Osman ve Orhan devrinde Germiyan Beyliği, I. Yâkub idaresinde (1300 [?]-1340) en güçlü dönemini yaşıyordu. Osman'ın beyliği onun Bizans topraklarında akınına engel olmaktaydı. el-Mesâlik'e göre Bizans, Germiyan akınlarından korunmak için Yâkub'a önemli miktarda haraç ödüyordu (100.000 dinar). Bu rolü şimdi Osmanlı Beyliği üzerine almıştı.

Öte yandan Karesi gazileri gazâya devam etmek için Bizans'a karşı güçlü Osmanlı beyi ile birleşmek istiyordu. Orhan'ın yanına sığınmış olan Demirhan'ın küçük oğlu Tursun'u (Dursun) Karesi gazileri desteklemeye karar verdiler. Hacı İlbey ile Karesi âyanları Demirhan'ın ölümünde (1335 veya 1345) Tursun'u davet ettiler. Orhan, Karesi Beyliği'ni ülkesine katmak için bu fırsattan yararlandı. Tursun ile yapılan anlaşmada Karesi Beyliği bütünüyle Osmanlı ülkesine katılıyor, Tursun'a Behramkale (Machramion) ile zengin tuz geliri olan Kızılca-Tuzla bölgesi bırakılıyordu. Osmanlı Beyliği'nin batıda sınırı, 1303'te Osman Gazi'nin Bursa ovasını işgal ettiğinden beri Ulubat Köprüsü ve Kocasu (Ulubat suyu) idi. Gölün güneyi yol vermeyen dağlık bölgeydi. Batıya yolu kapatan Lopadion (Ulubat) Kalesi, Bursa gibi Bitinya'nın en önemli kalelerinden sayılıyordu. Osmanlı rivayetine göre Karesi seferinde Orhan, Ulubat'ı emanla almış ve tekfuru yerinde bırakmıştı. Göl üzerinde Gölyazı (Galyas) ve Gilyos (Kilyos, eski Karaağaç) kaleleri ele geçirildi. Gölün batısında Kirmasti Kalesi sahibesi

“Kalamastorya” ve kardeşi Mihaliç gelip itaat ettiler, Orhan onları yerlerinde bıraktı.

Orhan ilk aşamada Balıkesir üzerine yürüdü, Tursun’un kardeşi sarp Bergama (Pergamon) tepesindeki antik büyük kaleye sığındı. Tursun yanında olduğu halde Orhan gelip Bergama Kalesi’ni kuşattı. Kale altına kardeşiyle konuşmak üzere giden Tursun kaleden atılan bir okla hayatını kaybetti. Buna içerleyen Orhan, Osmanlı rivayetine göre şöyle demiş: “fi’l-hâl çağırttı kim il vilâyet ahd ü emanla şimden gerü Orhan Gazi’nindir, her kim itaat etmeye kılıçtan geçiririz.” Bu fetih 735’te (1334-35) vukubuldu. Timar sahibi kimselere Orhan timarlarını verdi. Karesi ile Osmanlı Beyliği arasında gidiş gelişi kontrolü altında tutan Ulubat Kalesi tekfur elinde bırakılamazdı, “hıyaneti” dolayısıyla burası da ele geçirildi. Karesioğulları’ndan Beylerbeyi Çelebi, Bergama’da 1341’e kadar beylik yapmıştır.

Karesi sancağına Süleyman Paşa’yı tayin eden Orhan içeride tepede yer alan Biga’yı uç (uc) merkezi yaptı. Orhan, Karesi’yi ilhak ettiği sırada stratejik Bursa-Lapseki yolu üzerinde Cyzicus (Kapıdağı), Aydıncık (bugün Edincik), Biga, Kemer (Virancahisar antik limanı), Lapseki (Lampsakos) ve bütün sahil ovası Bizans’a aitti. Sahilde yüksek antik surlarla korunan yarımadada Bizans’ın Pegae Kalesi bu sahil şeridini muhafaza etmekteydi. Zamanla Süleyman Paşa bölgeyi fethetti. Bursa-Lapseki sahil yolu Anadolu’dan savaşçı gazi, göçmen ve tüccarın Rumeli’ye geçiş yolu olarak büyük önem kazanacaktır. Yıldırım Bayezid’in bu yol üstünde inşa ettirdiği muhteşem kervansaray günümüze kadar ayakta kalmıştır. Sahil ovası Bizans’ın sahildeki Pegae Kalesi alınıncaya kadar tam emniyette değildi. Pegae Kalesi, I. Murad tarafından karadan ve denizden kuşatma sonunda 773 (1371) yazında ele geçirilmiştir.

Yarım yüzyıl boyunca Türkler’le yalnız savaşlar değil, birlikte yaşama deneyimi Kantakuzenos’u Türkler’e ısındırmış (kendisi Türkçe biliyordu), bu durum, onu hiç olmazsa Doğu-Roma topraklarını Avrupa yakasında elde tutmak için Türk askerî gücünden yararlanma düşüncesine götürmüştü. Kantakuzenos, askerî üstünlüğü deneyimlerle ortaya çıkmış olan Türkler’i hâtıratında ücretli asker gibi görmeye alışmıştı. Esasen birçok Türk, bu dönemde ücretli asker olarak Bizans ve Latin devletlerinin hizmetine

girmiş, hıristiyanlaşmış, “Turkopouloi” adı altında onların başlıca savaş gücünü oluşturmuştu. Kantakuzenos’un Osmanlı ittifakı o dönemin şartları dikkate alınırsa tamamıyla olağan bir politika idi. Kantakuzenos 1346’da kızı Theodora’yı zevce olarak Orhan’a verdi. Evlenme Bizans imparatorluk geleneğine göre yapıldı. Merasim Kantakuzenos tarafından ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Nikâh töreni Silivri Kalesi dışında bir tahta set üzerinde gerçekleşti. Kayser ailesi ve ruhban hazır değildi. Kantakuzenos hâtıratında kızının İslâmiyet’i kabul etmediğini, birçok hıristiyan esiri fidyelerini ödeyip kurtardığını iddia eder. Kendisi kızını gelin gönderirken şüphesiz Orhan’dan isteyeceği askerî yardımı düşünüyordu (Bryer, s. 486). Orhan ile ittifaktan bir yıl sonra Kantakuzenos maiyetindeki 1000 kişilik kuvvetle İstanbul’a girip sarayı kuşattı ve genç imparatorun ortağı olarak tahta oturdu (8 Şubat 1347). 1347’de Theodora, Orhan’ı babasıyla görüştürmek üzere Üsküdar’a (1329 Pelekanon zaferinden beri Osmanlı ülkesinde) getirecektir.

Rumeli Yakasına Geçiş. Kantakuzenos’un İstanbul’a ortak kayser olarak yerleştiği sırada Sırp Kralı Duşan, Selânik’i tehdit ediyordu. 1348’de Selânik’te isyancı Zealotlar şehri Sırp kıralına vereceklerini ilân ettiler; Duşan gelip şehri kuşatma altına aldı. Kantakuzenos, Orhan ve Umur’un göndereceği kuvvetlerle Duşan’a darbe vurmak üzere bir plan hazırladı ve Orhan’dan yardım istedi. 1348 baharında Orhan, Süleyman Paşa kumandasında Sırplar’a karşı büyükçe bir kuvvet (20.000 süvari [?]) gönderdi. Kantakuzenos’un oğlu Mattheos, Sırplar’a karşı yürürken Süleyman onunla birleşecekti. Yirmi iki gemiden oluşan Türk deniz kuvveti Strumca (Strymon) nehri ağzına geldi (bu gemiler Kantakuzenos’un talebi üzerine Umur tarafından gönderilmiş olabilir). Umur o sırada aşağı İzmir’deki kaleyi kuşatmakla meşguldü. Umur savaşırken hayatını kaybetti (Safer 749 / Mayıs 1348). Umur’dan yardım gelmemesi üzerine Kantakuzenos’un Sırplar’a karşı planı sonuçsuz kaldı (Lemerle, s. 227-229; Soulis, s. 34-35). Süleyman, Kavala’nın (Christoupolis) Sırplar eline düşmesinin ardından daha ileriye gitmedi ve Anadolu’ya döndü. Orhan kayınpederine mazeret olarak Anadolu’da saldırıya uğradığını bildirdi. Serbest kalan Sırplar bütün Kuzey Yunanistan’ı, Tesalya ve Epir’i işgal ettiler.

V. Ioannes Palaiologos gelip Mattheos’u Edirne’de kuşatma altına aldı.

İstanbul'da Kantakuzenos güveni kaybetmişti. Onun Türkler'in Trakya'ya akınlarını önlemediğine, Tsympe'yi verdiğine inananlar V. Ioannes Palaiologos'a katılıyordu. Trakya şehirlerinin çoğu V. Ioannes Palaiologos'u destekliyordu. Trakya'da durum kötüleşince Kantakuzenos, Cenevizliler'le barış yaparak bir Türk kuvvetiyle hemen Trakya'ya hareket etti. Ona karşı V. Ioannes Palaiologos, Sırp ve Bulgar krallarından yardım istedi. Sırp Kralı Duşan önemli bir kuvvet (4000 süvari) gönderdi. Bunlara Bulgar Çarı Aleksandr da katıldı (1352 güz). Orhan, Kantakuzenos'un oğlunu desteklemeye karar verdi. Böylece Mattheos'a karşı savaş Orhan'ın önemli rol aldığı bir Balkan savaşına dönüştü. Sırp ve Bulgar askerleri Meriç boyunca yerleşti. Orhan'ın, oğlu Süleyman kumandasında gönderdiği 10-12.000 kişilik süvari ordusu duruma hâkim oldu. Süleyman Meriç üzerinde Empithion'da Bulgarlar'ı yendi (1352 kışı).

Sırplar ve Bizans kuvvetleri bir süre direndilerse de Türkler'in sayı üstünlüğü ve cesaretleri karşısında tam bir bozguna uğradılar. Kaçabilenler Dimetoka Hisarı'na sığındı. Türk süvarilerinin hızlı ve dayanıklı atları dolayısıyla üstünlüğü vardı. Bizans tahtı için Palaiologos ve Kantakuzenos aileleri arasında rekabet Trakya'yı Osmanlılar'a açmaktaydı. Bunun ardından Süleyman, Kantakuzenos'u Edirne'de buldu. Türk birlikleri ganimetlerini arttırmak için Bulgaristan'a akın yaptılar. Süleyman askerini kışı geçirmek üzere Tzympe (Cinbi / Çimbi) Kalesi'ne yerleştirdi. Ioannes Palaiologos, Süleyman'ı kendi tarafına çekmek için elçi gönderdi, Süleyman ise bunu nezaketle reddetti. Ümidini kaybeden Ioannes rakip Kantakuzenoslar ile anlaşma yapmak ve iç savaşa son vermek zorunda kaldı. Trakya şehirleri Kantakuzenoslar'a teslim oldu. Baba Kantakuzenos İstanbul'a geldi. Sonuçta Orhan olayların gidişini belirleyen güç olarak ortaya çıkmıştı.

Âşıkpaşazâde tarihinde popüler-folklorik hikâyelerle (öküz derisi, salla geçiş vb.) anlatılan Avrupa'ya geçiş rivayeti (Târih, s. 123-125; Neşrî, I, 170-182; Hoca Sâdeddin, I, 51-62) Düstûrnâme'deki tarihî bilgiler ışığında değerlendirilmelidir. Âşıkpaşazâde'nin rivayetine göre Süleyman Paşa, Aydıncık tepesinden (Temaşalık) Cyzikus harabelerini görüp hayrete düşmüş ve Rumeli'ye geçip yerleşmeyi düşünmüş, Ece Bey ve Gazi Fâzıl ile görüşüp bunu kararlaştırmıştır. Bu olay, Süleyman'ın Kapıdağı-Aydıncık-Lapseki sahil ovasını fethettiği bir zamana rastlamış olmalıdır

(Enverî, s. 83). Aydıncık'tan Rumeli sahili görünmez. Mahallî rivayet bir noktayı teyit eder: Süleyman, Görece tepesinden karşı yakayı seyretmiştir (Görece yer adı, Âşıkpaşazâde'nin nüshalarında çeşitli biçimlerde verilmiştir). Süleyman Paşa, Görece'den (bugün Kemer'in güneyinde tepede bu adda bir köy mevcuttur) sahilde Viranca-Hisar'a (Görece'den aşağı sahilde Kemer'e 4-5 km.) inmiştir. Kemer (yakınında Virancahisar, antik Parion harabeleri) burada önemli bir liman şehridir. Karabiga (antik Priapos) bir yarımada üzerinde kurulmuş büyük bir kaledir. Süleyman Paşa, Bolayır fethi için Kemer'den bir ordu ile hareket etmiştir. Düstûrnâme'de Gelibolu Tekfuru Esen'in oğlunun tutulduğu ve müslüman olarak Melik Bey adını aldığı, bu şahsın Süleyman'ı sürekli Rumeli fethi için desteklediği, Lapseki'de yapılan gemilerle geceleyin asker taşındığı bilgisi yer alır. Lemerle o sırada Gelibolu valisinin Asan Andronik olduğunu, Asanlar'ın üç kardeş olup aralarında geçimsizlik bulunduğunu, birinin kaçarak Süleyman'ın yanına geldiğini tesbit etmiştir (l'Emirat, s. 63-73). Düstûrnâme de onun müslüman olup ilk Osmanlı fetihlerinde önde olduğunu gösterir. Âşıkpaşazâde'nin geceleyin salla geçilip bağların arasında bir kâfirin ele geçirildiği, Süleyman Paşa'nın buna bir kaftan giydirdiği ve onun yol göstermesiyle kaleye girildiği şeklindeki rivayeti genelde Düstûrnâme'deki bilgiyle uyuşur ve bunun Gelibolu tekfurunun oğlu Asan olduğu ortaya çıkar. Aynı kaynak ilk Osmanlı fethi Akça-Burgos'u onun aldığını, Gelibolu düştükten sonra bir derya seferinde boğulduğunu açıklar (Kemer'in doğusunda Şahmelek [Şahmelik] Limanı'nda onun adı bugüne kadar yaşamıştır). Âşıkpaşazâde rivayeti Süleyman Paşa'nın Cinbi / Çimbi / Çimpi Hisarı fethinin ardından Bolayır yakınında Akçaliman'ı alıp gemileri yaktığını açıklar. Âşıkpaşazâde'ye göre bir iki gün içinde 2000 (Hoca Sâdeddin, I, 55: 3000) asker geçirdiler ve bir gece Aya-Şilonya'yı aldılar. Bu rivayetin başka bir versiyonunda (Neşrî, I, 176) Odköklük ile Eksamilye'nin de fethedildiği belirtilir (Eksamiliye, Bolayır'ın kuzeyinde her iki denizi gören Bizans Hexamilion Hisarı'dır, yakın zamanlara kadar haritalarda Eksamilye adını korumuştur). Odköklük veya Köklük (Balabancık) Hisarı'nın fethi Süleyman Paşa'nın Bolayır seferinde ilk fethidir. Öteki kalelerin fethi, Süleyman Paşa'nın Kemer'den (Parion, Virancahisar) 3000 kişiyle gelip Bolayır'ı fethetmesinden sonra olmalıdır. Düstûrnâme'de kaydedildiği gibi, Süleyman Paşa'nın 2000 (3000) kişiyle Kemer Limanı'ndan Kozludere'ye asker çıkarıp Bolayır'ı fethi, Rumeli fütuhatında bir dönüm noktasıdır.

Şimdiye kadar literatürde Osmanlılar'ın Avrupa yakasında yerleşmeleri hakkında yazılan şudur: 1352'de sefer dönüşü Kantakuzenos, Süleyman'a Tzympe Kalesi'nde geçici olarak yerleşme izni vermiş, o bu kaleden çıkmayıp Trakya'da yerleşmiştir. Gerçekte bu, daha ziyade Bolayır fethi sonucu Osmanlılar'ın Gelibolu yarımadasında stratejik bir noktada yerleşmesiyle mümkün olmuştur. Düstûrnâme'de Süleyman Paşa'nın Anadolu'da Kemer Limanı'ndan o zaman için büyük bir ordu olan 3000 kişiyle Kozludere'ye çıkarma yaptığı belirtilmektedir (Kozludere kıyıdaki limandan Bolayır'a uzanan vadidir, bugün bu vadide Kozluçeşme, Kozludere adları yaşamaktadır).

Süleyman'ın Bolayır uç (uc) merkezi Gelibolu yarımadasının en dar yerinde stratejik bir noktada idi. Süleyman Bolayır'da uçları teşkilâtlandırdı. Ece Bey ve Gazi Fâzıl kumandasındaki kuvvetler kuzey ucunda Gelibolu'yu abluka altına aldı (Âşıkpaşazâde, s. 124). Kuzeyde Süleyman Paşa'nın kendi kumandasındaki uç geleneksel Türk stratejisine uygun biçimde sağ kol, orta kol ve sol kol olarak örgütlendi. Orta kol önemli merkez Malkara'ya (Megal-khora), sol kol Evrenos idaresinde Keşan'a, sağ kol Banatoz (Panados)- Tekfurdağı doğrultusunda teşkilâtlandırıldı. Süleyman Paşa, bölgeye Anadolu'dan derhal asker ve halk getirip yerleştirme ve bir köprübaşı kurma konusunda büyük çaba gösterdi. Hisarlardaki Bizans askeri Anadolu'ya sürüldü. Babası Orhan'a adam gönderdi, fethedilen hisarları korumak için çok askere ihtiyaç olduğunu bildirdi (a.g.e., s. 124-125; ayrıca bk. Neşrî, I, 176). Bununla beraber 1351-1355 Ceneviz-Venedik savaşının ortaya çıkardığı şartlar olmasaydı, Osmanlılar'ın Rumeli yakasında yerleşmesi kolay olmazdı.

İstanbul'da Pera'daki (Galata) Ceneviz kolonisi, varlığını sürdürebilmek için Marmara'nın ötesinde gelişen Osmanlı Beyliği'ni tabii bir müttefik olarak görmeye başladı. Özellikle Pelekanon savaşından sonra Orhan'ın beyliği Üsküdar'dan Karadeniz ağzında Ceneviz'in Hieros (Yoros) Kalesi'ne kadar Boğaz'ın doğu sahiline yerleşmiş bulunuyordu. 1351'de Venedik donanması Pera'yı kuşatma altına aldı. Pera, Bizans ve Venedik karşısında ancak Orhan ile iş birliği sayesinde dayanabilirdi. 1351-1355 Ceneviz-Venedik savaşı döneminde Ceneviz donanması erzak ikmalini Orhan Bey'e ait limanlardan yapacaktır. Bu savaş boyunca Pera, Orhan'ı

yanında tabii bir müttefik olarak buldu. Orhan'a gelince, Boğaz'da tutunmak için güçlü deniz devleti Venedik ve Aragon ile Bizans ittifakına karşı Ceneviz'i tabii bir müttefik görüyordu. Osmanlı Beyliği strateji bakımından hayatî bir duruma gelmişti. Karesi Beyliği zaptedilmiş, sınır Çanakkale Boğazı'na dayanmıştı. Süleyman Paşa, Rumeli'ye ulaşan tarihî Kapıdağı (Cyzikos), Lapseki (Lampsacus) yolunu ele geçirmişti. 1350'lerde öte yakaya geçip yerleşmek için şartlar en uygun zamanı gösteriyordu. Ceneviz'le Venedik-Bizans-Aragon ittifakı arasındaki savaş Orhan için elverişli şartlar hazırladı. 1351 Kasım ayında Orhan'ın Cenevizliler'le temasa geçtiği dikkati çeker. Orhan'ın elçileri Ceneviz amiraliyle buluştular ve düşman hakkında

bilgi verdiler (bk. Balard, IV [1970], s. 431-469). Üsküdar'a gelen Orhan, Pera'yı müttefiklere karşı savunmak üzere 1000 okçu gönderdi. Osmanlı kuvvetlerini deniz aşırı Avrupa yakasına geçirmekte Cenevizliler'in daima iş birliği yaptıkları, gemi kiraladıkları bilinmektedir. Orhan karşı yakaya kitle halinde taşıma için bir defasında 60.000 altın ödemişti.

Bu dönemde Ceneviz desteğini sağlayan Orhan'ın İstanbul'u tehdidi Bizans'ta ve Venedik'te ciddi kaygıya sebep oldu. Venedikli Faliero şehrin Türkler'e karşı dayanamayacağını belirterek Venedik'in doğrudan doğruya şehri ilhak etmesini tavsiye etti (Ostrogorsky, History, s. 475). Pera'nın yardımına gelen Ceneviz Amirali Peganino Doria'nın donanması altmış kadırgadan oluşuyor ve 10.500 tayfa ve asker taşıyordu. Doria, Marmara kıyılarını izleyip İstanbul'a doğru gelirken Heraklea'yı (Marmara Ereğlisi) işgal etti. Ceneviz kaptanı Hieros / Hieron Kalesi'ni (bugün Anadolukavağı'nda tepede Yoros Kalesi) harekât üssü olarak kullanacaktır. Orhan'la iş birliği ise Boğaz'da başladı. 1351 Ekim ortalarında Doria'nın donanması Pera'ya ulaştı. Osmanlılar'ın Gelibolu yarımadasında fetihleri aynı tarihtedir ve bu bir rastlantı değildir. Ceneviz kaynağında 12 Kasım 1351'de Orhan'ın elçilerinden söz edilir. Balard'a göre mektup ve elçilerin gidip gelmesi arada bir antlaşmanın kesin göstergesidir. Ceneviz donanmasında dokuz Türk gemisi (parescarmi) vardı. Mart ayı boyunca Orhan armağanlar göndermişti. Türkler Boğaz'da demirleyen Doria ile haberleşiyordu. Balard'a göre her şey, Boğaz savaşından (Şubat 1352) sonra Cenevizliler'le Orhan arasında bir ittifak yapılmış olduğunu kanıtlar. Orhan'ın Cenevizliler'le ittifakı Bizans'a karşıydı. Aynı zamanda Doria'ya

erzak sağlamış, un yüklemek üzere otuz kadırganın Osmanlı topraklarından geçmesine izin vermişti. Orhan'ın Cenevizliler'e bağışladığı ilk kapitülasyon 1352 başlarına rastlar. Orhan'ın Üsküdar'da kuvvet yığarak 1352 Şubat deniz savaşında Cenevizliler'i desteklediği açıktır (Balard, IV [1970], s. 444). Böylece Ceneviz-Venedik savaşı, Osmanlılar'ın Trakya'da yerleşmesine herhalde katkıda bulunmuştur. Bundan önce ticaret gemilerini korumak için Cenevizliler Haçlı ittifaklarına katılıyordu. Şimdi Cenevizliler büyük bir Osmanlı kuvvetini ücret karşılığı gemileriyle karşı sahile çıkarmayı kabul ediyordu. Çağdaş Cenevizli devlet adamı Lucanio dal Vermeda, "Türkiye Emîri Orhan Bey'den ne kadar iyilik ve lutufkârlık gördüğümüz bizce, sizce ve bütün Cenevizliler'ce bilinmektedir" diyor ve Orhan'ı "Peralılar'ın kardeşi ve sevgili babası" diye anıyor (Turan, s. 197). Venedik-Katalan donanmasının İstanbul'dan ayrılması üzerine yalnız kalan Bizans, Orhan'la ve Cenevizliler'le barış antlaşması imzalamak zorunda kaldı (6 Mayıs 1352).

Bu arada Süleyman Paşa, Trakya'dan Anadolu'ya geri çekilmeyi reddediyor, elindeki şehirleri ve Tzympe'yi boşaltmak istemiyordu. Kantakuzenos, Türk işgalindeki şehirleri güç kullanıp geri almanın imkânsızlığını görerek damadı Orhan'a başvurdu. Fakat Süleyman Tzympe'yi ödünsüz boşaltmayı reddetti. Kantakuzenos'a göre bu olayda Orhan da suç ortağı idi. Orhan ise kayınpederi imparatorla iyi ilişkiyi korumak istiyordu ve onu oyalıyordu. Nihayet imparator antlaşma şartlarının yerine getirilmesinde israr ederek 40.000 altın ödemeyi önerdi. Gemiyle İzmit'e gelip Orhan'la buluşmak istediyse de Orhan hastalığını ileri sürerek gitmedi. Görüşmeler devam ederken 5-6 Safer 755 (1-2 Mart 1354) gecesi korkunç bir deprem Trakya sahillerindeki birçok şehir ve kaleyi, bu arada Gelibolu'yu ve etrafındaki kaleleri yerle bir etti. Süleyman bu savunmasız şehirleri derhal işgal ederek güçlendirdi. Bu durum Bizans ile ilişkilerin bozulmasına yol açtı. Cenevizliler'in desteğini sağlayan Orhan'ın İstanbul'a yönelik tehdidi Bizans'ta ve Venedik'te ciddi kaygıya sebep oldu. Venedik balyozu 1355 Ağustosunda Venedik doçuna bu tehdide karşı İstanbul'un bir hıristiyan devletinin, Venedik, Sırp Kralı Duşan veya Macar kralının himayesi altına girmeye hazır olduğunu yazdı.

Süleyman Paşa, Trakya'da Bolayır-Gelibolu'dan hareketle sınırlarını Tekfurdağı'na, Malkara'ya (Migalkara) kadar genişletmişti. Osmanlı

kuvvetleri batıda Hayrabolu'ya (Hariupolus), doğuda Vize'ye, batıda Keşan (Kisson) ve Dimotoka'ya (Didimoteichon) kadar akınlar yapıyordu. İç savaş, Türk akınları, veba salgını sonucu Trakya nüfusu azalmış harap bir bölge halinde idi. Bizans iç savaşları (1328-1341 ve 1341-1347), Karesi ve Umur Gazi'nin akınları, Bulgarlar'ın istilâları ve özellikle 1348 ve 1362 veba salgınları yerleşik köylü halkı ve şehirleri kırmış geçirmişti, halk bir kurtarıcı arıyordu. Kantakuzenos yanlısı Patrik Philotheos istilâcı Sırplar'ın Türk akınlarına hedef olmadığından, fakat sayısız Rum'un katledildiğinden veya tutsak yapılıp götürüldüğünden yakınıyordu. Baba oğul Kantakuzenoslar, Orhan'ın yardımıyla Trakya'da toprak sahibi zengin ve soylu büyüklerden destek buluyorlardı. Baba Kantakuzenos tahtı bırakmak zorunda kaldığı zaman oğlu Mattheos'un yanındaki Türk kuvvetleri onun davasını benimseyeceklerdir. Diğer bir ifadeyle Bizans'taki iç savaş, soylular, kilise ve köylüler arasında sosyal gerilim, Osmanlı yayılışına ayrıca yardım etmekteydi.

Bu sıralarda Orhan, İç Anadolu'daki gelişmelerle de ilgilenmekteydi. Ankara bölgesi Sivas sultanı Eretna soyundan Gıyâseddin Mehmed'e aitti. Onun zayıf kişiliği yüzünden Eretna Sultanlığı'nda iç karışıklıklar baş gösterdi, Mehmed 20 Receb 755'te (10 Ağustos 1354) tahtını bırakıp Karamanoğlu'na sığındı. Karamanoğlu onu destekleyerek Ankara'yı ele geçirmeye çalıştı. Osmanlılar bu kargaşadan yararlandı, İpek yolu üzerinde sof imalâtı ve ticaretiyle zengin bir şehir olan Ankara'yı işgal etmeye karar verdiler. Süleyman'ın, şehre hâkim olan ahîlerle anlaşma ve iş birliği yaptığına kuşku yoktur. Vali Amasya Emîri Hacı Kutluşah ile anlaşan Orhan, Süleyman Paşa kumandasında orduyu harekete geçirdi, Ankara ve Sivrihisar'ı ele geçirdi. Ankara ve Sivrihisar için bu karşılaşma, Osmanlılar ile Karamanoğulları arasında gelecekteki büyük mücadelenin başlangıcı sayılabilir.

Ankara dönüşü Süleyman sonbaharda (755/1354) babası Orhan ile anlaşarak veya onun baskısıyla Kantakuzenos'a birlikte elçi gönderdiler ve Trakya'da işgal edilen şehirleri geri vermek için görüşmeye hazır olduklarını bildirdiler. İmparator bizzat Trakya'ya gidip bu şehirleri alıp garnizonlar yerleştirmeye hazır olduğu cevabını verdi. Tam bu sırada V. Ioannes Palaiologos tahtı geri almak üzere Tenedos'tan (Bozcaada) gizlice İstanbul'a geldi ve halkın desteğini sağladı. Kantakuzenos, Trakya'da

yerleşmiş olan Türkler'den yardımcı kuvvet geleceği haberini yayarak rakipleri üzerinde baskı yapmayı denedi.

Tzympe'den Süleyman'ı çıkaramayan Kantakuzenos papaya yaklaşmış, kiliseler birliği için bir dinî meclis (konsil) toplanmasını önermişti (1352) (a.g.e., s. 19). Türkler'in Avrupa toprağına kalıcı olarak gelmesi üzerine Bizans ile papalık arasında Haçlı seferi görüşmeleri ciddilik kazandı. Papalık, Kantakuzenos'tan ümidini keserek Türkler'e karşı güçlü Sırp Kralı Stefan Duşan'ı desteklemeye karar verdi. Kantakuzenos, İstanbul'daki düşmanlarına karşı mücadelede başlangıçta Duşan'a dayanmak istemişse de (1342 antlaşması) onun

tehlikeli bir müttefik olduğunu anlamakta gecikmedi. Kantakuzenos Umur'a dönmüş, onun gönderdiği kuvvetlerle Sırplar arasında ilk karşılaşma (Mayıs 1344) başarılı olmuş, Duşan, Doğu Makedonya'da yerleşme imkânını bulamamıştı. Bu arada Duşan Serez'i aldı ve Christopolis'e (Kavala) kadar ilerledi (1347). Sırplar'ın ve Rumlar'ın imparatoru unvanını alarak Bizans İmparatorluğu'nun, "Tanrı'nın inâyetiyle büyük kutsal Grek imparatorlarının vârisi" olma iddiasında bulundu (1345). Sırp kralının başarıları karşısında Kantakuzenos her zamankinden çok Türk yardımına bağımlı hale geldi. Duşan, Doğu Roma İmparatorluğu'nu kendi egemenliği altında ihya etme planı karşısında en büyük engel olarak Osmanlı Türkleri'ni görüyor, papanın desteğine güveniyordu. İstanbul'a sefer için deniz gücü Venedik'in desteğini aradı. Kesin hareket için Duşan'ı bağlayan şey kuzeyden Macaristan baskısı idi. Kantakuzenos, Anadolu'da Bizans hâkimiyetini geri getirme fikrinden tamamen vazgeçmiş, politikasını Avrupa'da imparatorluğu ihya fikrine hasretmişti. Böyle bir siyasetin başarısı ancak Türkler'den asker sağlamakla mümkündü. Bizanslılar, Sırplar'ın eline geçen Makedonya şehirlerini geri almak için Türkler'in yardımıyla bir sefer hazırlığına giriştiler (Soulis, s. 35). 1348'de veba salgını Rumeli'yi kasıp kavuruyordu. Duşan, Trakya'da yerleşme çabasında bulunan Türkler'i bertaraf edip İstanbul'u almak amacıyla son bir hamleye hazırlanırken birdenbire öldü (20 Aralık 1355). Sırp imparatorluğu Duşan'ın ölümü üzerine parçalandı, Balkanlar'da Osmanlılar'a yol açıldı.

Bu tarihlerde İstanbul'da, Osmanlı istilâsı karşısında bir Haçlı seferine bel bağlayan ve Roma kilisesiyle patriklik arasında birleşme yanlısı Greko-

Latin skolastiğini benimsemiş aydınlardan oluşan güçlü bir grup ortaya çıktı; bunlar Kantakuzenos'un Türk politikasına şiddetle karşı idiler. Bizans'ta Kantakuzenos'un desteklediği palamizm (hesychasm) dinî hareketinin başı (1354'te Orhan'a esir düşen ve fidye karşılığı serbest bırakılan Gregory Palamas) Doğu mistisizminin en aykırı şekillerini benimsemiş bir rahip olup (Halecki, s. 13) İstanbul'da papa taraftarlarına karşı mücadele halindeydi. Orhan'ın ülkesinde tasavvuf mistisizmi revaçta idi. 1333'te İznik'te ilk medreseyi kuran Dâvûd-i Kayserî büyük İslâm mutasavvıfı Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin etkisi altında idi, onun Fuṣûṣü'l-ḥikem adlı eserine bir şerh yazmıştı. Orhan bu akımı desteklemekte, heterodoks alperen dervişleri himaye etmekte, onlar için zâviye vakıfları bağışlamaktaydı. Özetle bu tarihlerde tebaası arasında büyük bir Rum topluluğu bulunan Osmanlılar hıristiyanlarla bir uzlaşma zemini arıyorlardı.

Süleyman Paşa'nın Trakya'da yerleşmesi ve özellikle Türkler'in Balkanlar'a geçişini kontrol eden Kallipolis'in (Gelibolu) düşmesi üzerine (755/1354) İstanbul'da saray mensupları ve aydınlar Kantakuzenos'un güttüğü politikanın iflâs ettiğini görüyordu. Artan zıtlık karşısında Kantakuzenos tahtı bırakmaya razı oldu (Aralık 1354). Ayrılırken verdiği nutkunda neden Türkler'le işbirliği yapmak zorunda kaldığını açıklamaya çalışarak şöyle söylemiştir (Kantakuzenos, III, 292): "Barbarlarla (Türkler'le) aramızdaki farkı bilmezlikten gelemeyiz. Biz askerî tercübe bakımından onlardan üstün değiliz. Onlar silâhları, sayıları ve savaş atılganlığı bakımından bizi geçtiler. Onlar orduda parasız gönüllü hizmet ederler. Asya ve Avrupa'da bizden aldıkları geniş topraklara sahip oldukları gibi kalan topraklarımızı da ele geçirmek için bütün gayretlerini harcayacaklardır. Fetihlerinde şimdiye kadar kolayca elde ettikleri başarı onlara bu umudu vermektedir. Bu sebeple onlarla barışı korumayı tavsiye ederim. İleride hazine toplayıp ordu ve donanma yaparak karşı saldırıya geçmek gerek. Unutmayınız ki yalnız Orhan'a karşı değil Asya'daki bütün Türkler'e karşı savaşma zorunlu olacaktır. Onların dininde ölüm (şehâdet) âhirette sonsuz mutluluktur." Bu söylevde tecrübeli devlet adamı realist biçimde gerçekleri belirtmekteydi. Fakat gençler, onun damadı Orhan'la ittifakı yüzünden Türkler'i korur biçimde konuştuğuna inanıyorlardı. Onlar Trakya'da savaş konusunda ayak dirediler. Gerçekte Kantakuzenos manastıra çekildikten sonra Trakya'da Kantakuzenos'un oğlu Mattheos'a Türkler destek oldu. Yanında Anadolu beyliklerinden para istemeyen, sırf

ganimet akınına gelmiş 5000 Türk askeri bulunmaktaydı. Mattheos onları ganimet almaları için Bulgaristan üzerine sevketti. Pheria'ya (Karaferye) çekildiği zaman da onları Sırplar üzerine gönderdi. Yağmadan dönüşte Türkler bir Sırp saldırısından korkup paniğe kapıldılar. Mattheos'un karşıtı V. Ioannes Palaiologos, Türkler'e karşı Sırplar'a ittifak önerdi.

Kantakuzenos sahneden çekildikten sonra V. Ioannes Palaiologos tarafından Trakya'da Türkler'e karşı savaş başlatıldı. İstanbul'da papa-Latin partisi işleri tamamıyla ele aldı. Katolik olan V. Ioannes Palaiologos, Türkler'e karşı papaya mektup yazarak halkını Katolikliğe sokmak için bir plan sundu (15 Aralık 1355). Haçlı yardımı olarak derhal on beş gemiyle 500 şövalye ve 1000 yaya askeri istiyordu. Papa, İmparator Ioannes'in mektubunu aldıktan sonra Haçlı seferini gerçekleştirmek için Venedik, Kıbrıs kralı, Rodos şövalyeleriyle temasa geçti, Bizans'a yardım etmelerini istedi. Ioannes'e güvence verdi ve Boğaz savaşı (Şubat 1352) sırasında Orhan ile

ittifak etmiş olan Cenevizliler'i ileride Haçlı ittifakına sokmak amacıyla bir mektup gönderip taahhütlerinin hükümsüz olduğunu bildirdi (6 Ağustos 1355). Boğaz kıyısına İstanbul karşısına gelen Osmanlılar şimdi Trakya'da İstanbul doğrultusunda ilerlemekteydiler. Ortodoks inançlarına sıkı sıkıya bağlı sıradan Rum halkı Katolikliğe kesinlikle karşı idi; bu gerçek Osmanlı yayılışında önemli bir faktör olacaktır. Osmanlı idarecileri, bey ve ulemâ fıkhın gayri müslimlere tanıdığı zimmet hukukunu (istimâlet politikası) izliyor, öte yandan itaat eden Rum halkı Osmanlı egemenliğini kabul etmeyi tek kurtuluş çaresi olarak görüyordu. İslâmlaşmalar İstanbul patriğini telâşa düşürmekteydi. Patrik, İznik hıristiyanlarına mektuplar göndererek ihtidâların önüne geçmeye çalışıyordu (Vryonis, The Decline, s. 341-343).

758'de (1357) Orhan, küçük oğlu Halil'in (o zaman on bir yaşında) İzmit körfezinde "korsanlar" tarafından tutsak edilip Eski Foça'ya götürüldüğünü öğrendi. Aslında Eski Foça'da Bizans Valisi Leo Kalothetos, Bizans sarayının yakından tanıdığı biriydi (Lemerle, s. 71-75). 1329'da III. Andronikos, Cenevizliler'i Sakız'dan çıkardığı zaman onu Sakız'a vali yapmıştı. Olayların gelişi, Halil'in tutsaklığının aslında Bizans sarayının Orhan'ı barışa zorlamak için bir tertibi olduğunu gösterir. İhtiyar ve hasta Sultan Orhan, Theodora'dan olan çok sevdiği oğlu Halil'in kurtarılması için imparatora başvurdu. Bizans diplomasisi durumdan fazlasıyla yararlandı ve

Orhan'a bir antlaşma imzalattı. Buna göre Orhan, Trakya'da Bizans topraklarına karşı her türlü saldırıyı durduracak, oğlunu kurtarmak için Foça'ya gönderilecek gemilerin bütün masraflarını üzerine alacak, imparatorun o zamana kadarki borçlarını silecekti. Orhan, aynı zamanda Trakya'da Kantakuzenos'un oğlu Mattheos'a yardımdan vazgeçmeyi ve İmparator Ioannes'i desteklemeyi vaad ediyordu. Bizans tarihçisi Gregoras'ın ifadesine göre Orhan'ın imparatorla yaptığı barış antlaşması Süleyman'ın ölümünden sonradır. Bu antlaşma ile Osmanlılar, Rumeli'de Osmanlı topraklarını genişletmek için şimdiye kadar Kantakuzenos ailesiyle yaptıkları iş birliği politikasından vazgeçiyor, önemli bir bekleme ve gerileme dönemine girmiş görünüyordu. Gerçekten 760'ta (1359) Halil kurtarılıncaya kadar Rumeli'de Osmanlılar'ın yayılma faaliyetleri durdu. V. Ioannes, bir taraftan Orhan'la antlaşma düzenlerken öbür yandan papanın Rumeli'ye acele bir Haçlı kuvveti göndermesine umut bağlıyordu. Bizans, Haçlı yardımıyla denizden Boğazlar'ı kesmek, Rumeli'deki Türkler'i yok etmek stratejisini izlemekteydi. Osmanlılar için cidden kritik bir durum ortaya çıkmıştı.

Zorunluluk altında yapılan bu antlaşma Rumeli yakasında bir avuç Osmanlı'yı umutsuz bir durum içine atmak demekti. Kendi başına bırakılan Mattheos Kantakuzenos da bu sırada Sırplar tarafından esir alınarak imparatora teslim edildi (1358). Böylece İstanbul, Trakya'da durumu kendi lehine çevirmiş bulunuyordu. Orhan'la yapılan antlaşmada imparatorun eski borçlarından söz edilmektedir. Gerçekten 1333'te İzmit'i rahat bırakma karşılığında imparator yıllık bir haraç ödemeyi kabul etmişti. Bizans'ın tekrar bir Osmanlı haraçgüzârı durumuna düşmesi 1371'de Meriç savaşıyla gerçekleşecektir. Gaziler yeni durum karşısında ümitsizlik içindeydiler (Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 20-21). Karesili gaziler, Rumeli'ni boşaltmaya kesinlikle karşı olmalıdır. Çimbi ve Gelibolu fethinden sonra Karesi'den halk Rumeli'ye geçip yerleşmeye, köyler kurmaya başlamıştı. Orhan bu tarihte yeni bir felâketle sarsıldı. Süleyman bir kazada yahut bir suikast sonucu hayatını kaybetti (758/1357). Süleyman, rivayete göre Rumeli'nin terkedilmesi gibi bir ihtimalin önüne geçmek için ölüm döşeğinde cesedinin Bolayır'da gömülmesini ve yerinin belli edilmemesini vasiyet etmişti. Onun ölümü üzerine Orhan yerine ikinci oğlu Şehzade Murad'ı tercübeli kumandan lalası Şâhin'le beraber Gelibolu'ya gönderdi. Halil kurtarılıncaya kadar (1359) Murad hareketsiz bekledi.

Halil'in kurtarılması için Bizans imparatoru 759 (1358) baharında üç kadırgasıyla Foça üzerine hareket etti. Orhan'ın dostu Saruhan Beyi İlyas da aynı zamanda karadan yürüdü ve şehri kuşattı; fakat bir sonuç alamadılar. İmparator Orhan'a danışmadan İstanbul'a döndü. Eski Foça'nın hâkimi Kalothetos, Halil için büyük bir meblağ koparmaya çalışıyordu. Orhan anlaşmayı bozacağını söyleyip tehdit etti. İmparator hemen Orhan ile buluşma isteğinde bulundu. Prikonisos Limanı'nda Orhan'ı ziyaretle yatıştırdı ve aynı yıl içinde tekrar Foça'ya gitti, ancak bu sefer de sonuç vermedi. 760 (1359) baharında Üsküdar'a gelen Orhan ile Arkla'ya (Kızkulesi) gelen imparator arasında elçiler aracılığıyla görüşme başladı. Bizans, Orhan'ın güç durumundan sonuna kadar yararlanmak istiyordu. Orhan'a yeni şartlar kabul ettirildi. Orhan fidye olarak 30.000 Venedik altını ödedi ve Halil kurtarıldı. İstanbul'a getirilip orada Ioannes'in küçük kızı İren ile nişanlandı ve imparator tarafından İzmit'e getirildi. İmparator, Halil'in Orhan'dan sonra tahta geçmesi vaadini de aldı. Bizans böylece Halil'in şahsında Osmanlılar'la bir barış ve denge dönemi açmayı arzuluyordu. Gregoras'a göre Orhan bu düzenlemeyi kabul etti. Türk-Moğol geleneğini izleyen Osmanlılar'da hükümdarlık için bir veraset, veliahtlık kanunu yoktu, Halil'in veliahtlığı unutuldu. Rumeli'deki Şehzade Murad bu politikaya karşı idi ve Karesili gazi beyler ve lalasıyla birlikte gazâ ve yayılma politikasında kararlı idi; Trakya'da Bizans'a karşı savaş ve başarı kendisine taht yolunu açacaktı.

V. Ioannes Palaiologos'un Türkler'e karşı Papa V. Innocent'e bir Haçlı seferi için başvurusu 1355 tarihindedir. Haçlı hazırlıkları için Papa Pierre Thomas'ı İstanbul'a gönderdi (ikameti: Mayıs sonu-Kasım 1357). Ioannes, Haçlı yardımıyla Türkler'i Trakya'dan tamamıyla çıkarmayı umuyordu. Papaya gönderdiği mektupta (21 Temmuz 1357) imparator Türkler'e karşı başarılarından söz etmekteydi. Thomas, 1359 sonbaharında papanın Doğu'da apostalik Lega'sı gibi büyük bir unvanla İstanbul'a geldiği zaman imparatoru Trakya'da Türkler'le savaş halinde buldu. Venedik'in sağladığı gemilerde Rodos, Venedik, Ceneviz ve İngiliz askerleri Türkler'e karşı Haçlı ordusunu oluşturmaktaydı. Sonradan aziz mertebesi verilen Thomas'ın biyografisini yazan Philippe de Mezières'e göre Bizans askerinin katıldığı bu Haçlı ordusu Türkler'in Avrupa'ya geçiş iskelesi olan Lapseki'ye çıkarma yaptı; kasaba yakıldı. Bunlar gemilerine dönerken

pusudaki Türkler’in saldırısına uğradılar, karmaşa içinde kaçarken çoğu kılıçtan geçirildi, Thomas hayatını güçlükle kurtarabildi. Bu olay Osmanlı kaynaklarında kaydedilmiştir (a.g.e., s. 20-21).

Bu hadisenin ardından Trakya’da Osmanlılar’ın en önemli hamlesi olan Edirne’nin fethi gerçekleşti. Literatürde Edirne fethi için 1363, 1364, 1369, 1371 gibi tarihler verilir. Ancak Edirne 762’de (1361) Şehzade Murad ve lalası Şâhin tarafından ele geçirilmiştir. Araştırmacıları yanıltan nokta Murad’ın Edirne’yi sultan olduktan (763/1362) sonra fethettiği bilgisinden kaynaklanır. Gerçek şudur: Şehzade Murad, 1357-1362 arasındaki durgunluk döneminde Rumeli uç (uc) kumandanı olarak faaliyette bulunmuş, Edirne’yi 1361’de ele geçirmiştir. Bu sırada Anadolu’dan yeni göçlerle Rumeli’deki köprübaşı sağlamlaştırılmış,

Süleyman Paşa’nın ölümünde Trakya’da sınır batıda Keşan-İpsala arasında Yayladağı’ndan, Marmara tarafında Tekirdağı güneyinde Bakacak tepesi ve Hora’ya kadar uzanmıştı. Tekirdağı ve İpsala henüz bu sınırın ötesinde kalıyor, akınlar İpsala, Dimetoka, Vize, hatta Edirne’ye kadar yayılıyordu. Paşa livâsının, Rumeli beylerbeyiliğinin çekirdeği böylece Süleyman Paşa zamanında oluşmuştur. Edirne fethinden ve Murad tahta geçtikten (1362) sonra Edirne’de yerleşen Lala Şâhin, paşa unvanıyla ilk Rumeli beylerbeyi olacaktır.

Edirne fethiyle sonuçlanan olaylara gelince, 1359’da Halil kurtarılır kurtarılmaz Şehzade Murad ve Lala Şâhin kumandasında Osmanlılar’ın Trakya’da sistemli fetih harekâtı başlamıştır. Osmanlı kaynakları, Murad’ın Rumeli’de büyük fütuhata giriştiği tarihi doğru olarak 761 (23 Kasım 1359’da başlar) şeklinde verir (Âşıkpaşazâde, s. 126; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 21). Fakat bu kaynaklar genelde Murad’ın aynı yıl içinde tahta çıkmış olduğu hatasını yapar. Grek ve İtalyan kaynakları harekâtın 1359’da başladığını teyit eder (Gregoras, tür.yer.; Villani, tür.yer.). Villani 1359’da akıncıların İstanbul surları önünde göründüğüne işaret eder. Osmanlı kaynakları 1359’da başlayan büyük taarruzu belirtir ve Murad’ın İstanbul yolu üzerinde ilkin Çorluhisarı’nı aldığını kaydeder. Murad ve Lala Şâhin, Çorlu’yu aldıktan sonra arkalarından emin olabilmek için İstanbul-Edirne yolu üzerindeki hisarlara yöneldiler. Asıl amaç ise Edirne idi (Âşıkpaşazâde, s. 126-128). Bu Trakya harekâtından Batı kaynakları da söz

eder.

Murad 1359-1360 taarruzunda doğrudan Edirne üzerine yürümeyip önce İstanbul-Edirne yolu üzerindeki Çorlu, Misini, Burgos (LüleBurgaz) kalelerini aldı. Edirne'yi güneyden Meriç vadisi üzerinden koruyan kaleler, başlıca Dimetoka (Didymoteichon) uç beyleri tarafından baskı altında tutulmaktaydı. Hacı İlbey, Meriç kenarında fethettiği "Burgos"ta (Oruç b. Âdil, s. 20, 93) yerleşmiş, Dimetoka'yı sıkıştırmaktaydı. Nihayet bu kalenin tekfurunu pusuya düşürüp esir aldı ve kaleyi teslim etmeleri üzerine kendisini serbest bıraktı. Yine bu tarafta Meriç vadisinde Gazi Evrenos, Keşan hisarını almış, oradan İpsala'yı zorlamaktaydı (Âşıkpaşazâde, s. 126-127). 1361'de harekâtın ikinci ve son safhasında Murad uç beylerini orduya çağırdı. Edirne'ye 55 km. kadar uzaklıkta Babaeski'de karargâhını kurdu, oradan Lala Şâhin'i Edirne üzerine gönderdi. Edirne'de toplanmış olan Bizans kuvvetleri Osmanlılar'ı püskürtmek için kaleden çıkarak Sazlıdere'de (bugün askerî müdafaa hattı) savaş verdiler, fakat yenilerek Edirne Kalesi'ne çekildiler. Sazlıdere zaferinden sonra Murad, Edirne'ye karşı son taarruz harekâtına girişmek üzere bütün kuvvetleriyle şehre yürüdü. Edirne'nin bir kuşatma savaşı yapılmasına hacet kalmadan teslim alındığı rivayeti gerçeğe uygundur. Sazlıdere yenilgisinin ardından Edirne halkı için Murad'ın ordusuna karşı başarı ümidi azaldı. Halk antlaşma ile teslime razı idi. Osmanlılar bu durumlarda ahidnâme ile can ve mal güvenliği, din serbestliği garantisi verirdi. Tekfur kaçtı, halk direniş göstermedi. Bizans'ın İstanbul ve Selânik'ten sonra en önemli şehri, Trakya'nın merkezi Edirne teslim oldu (İnalcık, Edirne, s. 137-159). Edirne'nin fethinden az sonra yaşı oldukça ilerlemiş olan Orhan Cemâziyelevvel 763'te (Mart 1362) Bursa'da vebadan öldü (Schreiner, II, 290). Daha 755'te (1354) karaciğerinden rahatsız olduğu ve kendisine Taronites adlı bir Rum hekimin baktığı belirtilmektedir. Türbesi Bursa'da babası Osman Gazi'nin yanındadır. Orhan Bey vefat ettiğinde Süleyman Paşa, Sultan, Murad, İbrâhim, Halil ve Kasım adlı altı oğlundan Murad, İbrâhim ve Halil hayattaydı. Orhan Gazi, Şehâdet Camii duvarına sonradan konan 738 (1337) tarihli mescid kitâbesinde "el-emîrü'l-kebîri'l-muazzam el-mücâhid sultânü'l-guzât ... şücâü'd-dünyâ ve'd-dîn ... bahâdır-ı zamân Orhan b. Osman" şeklinde anılmıştır. "Sultânü'l-a'zam" unvanını İlhanlı Ebû Said Bahadır'ın ölümünden (1335) önce hiçbir Türkmen beyi almaya cesaret edememişti. "Gazi, mücahid" unvanlarının bir gerçeği ifade

etmediği, gazânın bu bey ve sultanlar için gerçek bir önem taşımadığı iddiaları (Lowry, s. 39) doğru değildir. Gazâ özellikle Batı Anadolu beyliklerinde temel devlet ideolojisi idi.

Orhan Bey'in Bursa'nın fethi üzerine 727 (1327) tarihinde İlhanlı sikkeleri tipinde gümüş sikke bastırdığı bilinmektedir (Uzunçarşılı, TTK Belleten, IX [1945], s. 207-211). Ona ait beş tip sikke tesbit edilmiştir (Zhukov, tür.yer.). Orhan döneminde bir vezir idaresinde bürokrasinin oluştuğu iddiaları da açıklama ister. Osman ve Orhan zamanında verilmiş vakıflar, 723 (1323) tarihli Asporça Hatun vakfiyesi ve 724 (1324) tarihli Mekece vakfiyesi bürokratik uygulamaların Orhan'ın babası zamanında başladığını kanıtlar. Hüseyin Hüsâmeddin'e göre ilk vezir, Asporça Hatun vakfiyesinde adı geçen ulemâdan Kemâleddin oğlu Alâeddin Paşa'dır (bu Orhan'ın kardeşi Alâeddin değildir). 749'a (1348) doğru Ahmed b. Mahmûd, 749'da (1348) Hacı Paşa, daha sonra Sinâneddin Yûsuf Paşa vezir olarak zikredilir. Orhan'ın yedinci veziri Sinâneddin el-Fakīh adında ulemâdan bir fıkıh âlimidir. Osmanlı Devleti'ni "çoban" Türkmen beylerinin kuramayacağını iddia eden Batılı tarihçiler (son defa Lowry) yanılgı içindedir. Edebâli'den beri beyliğin idaresini çoğu fakih, ulemâdan kişiler kurmuş ve yürütmüştür. Bu âlim vezirler İslâm hukukunu ve kurumlarını iyi bilen yetenekli kişilerdi. Alâeddin, Sinâneddin ve Çandarlı (Çendereli) Kara Halil bu ulemâ-bürokratların önde gelenleridir. Orhan'ın önce İznik, ardından Bursa kadısı yaptığı Çandarlı Kara Halil, I. Murad döneminde vezirlik ve kumandanlık görevlerinde bulunmuştur. Orhan dönemine ait birçok vakfiye ve mülknâme, iyice gelişmiş bir bürokrasinin eseridir. Orhan, kadı yetiştirmek üzere İznik'te mutasavvıf Dâvûd-i Kayserî idaresinde ilk medreseyi kurmuştu (731/ 1331).

Orhan Gazi devrinde askerî teşkilâtın yeni bir düzenlemesinin yapılmış olduğu açıktır. Beyliklerde, Türkmenler arasında gazâ akınlarına katılan yayalar okçulukta üstün beceri kazanmış özel bir savaşçı grubu oluşturur, bunlar sıradan halktan kızıl börk ile ayırt edilirdi. Düstûrnâme'de Umur Gazi'nin deniz seferlerine iştirak eden savaşçıların kızıl börk giymiş Türkmen askeri olduğu belirtilmiştir. Bunlar atlı ve yaya olabilirdi. Sefer ilânı üzerine beyin bayrağı altında toplanırlardı. Buna "ilden yaya çıkarma" denirdi. Orhan Gazi, Vezir Alâeddin Paşa'nın sözüyle beyin maiyetinde sürekli hizmet gören hassa yaya askerini teşkil etti (Alâeddin'in vezirliği

1333’ten önce). Rivayete göre padişaha özgü bir hassa maiyet askeri teşkili Orhan’ın bir padişah düzeyinde hükümdarlığa

erişmesi üzerine gerekli görülmüştü. Kızıl börklü Türkmenler’den farklı bu hassa askerine özel bir başlık, “ak börk” giydirildi (ak rengi Türkler’de soyluluk işaretidir). Seferlere çok asker gerektiğinden ilden çıkarılan askere de ak börk giydirildi. Bu gibi yenilikler daima İslâm hukuku bilgisine sahip ulemânın onayıyla uygulamaya konmaktaydı.

Timar sistemine gelince müslüman Türkler’de timar kelimesi “bakım” anlamında kullanılırdı. Grekçe’de “pronoia” aynı mânadadır ve eyaletlerde toprak tasarrufuna dayanan belli bir atlı asker teşkilâtına ad olmuştur. Speros Vryonis, timar ve pronoia kelimelerinin aynı anlama geldiğinden hareketle iki sistem arasındaki benzerliği “göze batar” bulmakta, timarın Bizans menşei faraziyesini incelemek gerektiğini söylemekte, fakat aynı zamanda Selçuk iktâ sisteminden gelişmiş olabileceği noktasına da işaret etmektedir. Tevârîh-i Âl-i Osmân’da Osman Gazi zamanından başlayarak Osmanlı beylerinin askere timar verdiği belirtilir. Osman’ın belli başlı kumandanlara timar verdiği kaydedilmiştir, bu arada Turgut Alp’e verilen İnegöl bölgesi Turgut-ili diye adlandırılmıştır. Öyle anlaşılıyor ki Âşıkpaşazâde “yurtluk” olarak verilen toprakları, kendi zamanının terimini kullanarak timar adıyla anmaktadır. Yurtluklar babadan oğula irsîdir; XV. yüzyılda Rumeli uç sancaklarında uç (uc) beyine verilen topraklar irsî yurtluklardır, babadan oğula geçer, feodal bir karakter taşır. Galiba Osman döneminin yurtluk yöntemi, Orhan-Murad dönemlerinde tipik Osmanlı timar sistemine doğru bir gelişme göstermiştir.

Osman-Orhan devrinde Orta Anadolu’dan Babaî dervişleri ve ahîlerin Osmanlı ülkesine göçlerini tahrir defteri kayıtları kanıtlamaktadır. Orhan vilâyet teftişlerinde (İbn Battûta) zâviye dervişlerini de teftiş ederdi. İnegöl bölgesini Turgut-ili adıyla tasarruf eden Turgut Alp, Babaî dervişleriyle gelen Geyikli Baba hakkında Orhan’a haber gönderir. Geyikli Baba, “Baba İlyas müridiyim ve Seyyid Ebülvefâ tarikindenim” der (Âşıkpaşazâde, s. 122). Derviş bir kavak (veya çınar) fidesi ile Orhan’ın hisardaki sarayına geldi. Avlu kapısının iç yanına ağacı dikti. Orhan dervişe Uludağ eteğinde bugün Babasultan denilen yeri bağışladı. Sonraları Orhan onun mezarı üzerine kubbeli bir türbe, yanına zâviye ve cuma mescidi yaptırdı. Göç eden

Babaîler, Göynük’te iki mahalle (XVI. yüzyılda altmış üç hâne) kurdu. Osman ve Orhan’ın danışmanı fıkıh âlimi Edebâli bir Babaî-Vefâî halifesi olarak Osmanlı ucuna gelip yerleşmişti. 1260-1330 döneminde Moğol baskısı sonucu uzak Osmanlı ucuna önemli bir ahî ve Babaî göç hareketinden söz edilebilir. Osman ve Orhan devirlerinde birçok ahî ve dervişin zâviye vakıfları almış olması bir tesadüf değildir. Geyikli Baba köyü (Babasultan) için vakıf kaydı, “Karye-i Babaîler ki vakıftır, Orhan Bey’den Baba’ya” şeklindedir. Günümüzde Babasultan’da Haziran ayında 20-30.000 kişinin toplandığı anma töreni yapılır. Rumeli’de de Babaîler’e ait mahalleler tesbit edilmektedir. Pâyitaht Yenişehir’de şehrin hâkim tepesinde Orhan’ın Postinpûş Baba için yaptırdığı türbeyi I. Murad görkemli bir ziyaretgâh haline getirmiştir.

Orhan Bey zamanında Trakya’da İslâmlaşma hareketinin başladığı dikkati çeker. Osmanlı tarihçisi Rûhî, Süleyman Paşa’nın altı yıl süren gazâ harekâtı sırasında Trakya’da bazı günler kâfirlerden bin kişinin imana geldiği şeklindeki rivayeti kaydeder. 1354’te Orhan’ın kişiliği ve Rum tebaası hakkında Selânik Başpiskoposu Gregor Palamas’ın gözlemleri önemlidir. Bizans’ta bir dinî hareketin (palamizm) önderi olan Palamas, Bozcaada’dan (Tenedos) İstanbul’a gelirken Gelibolu önünde yanındaki keşişlerle birlikte esir edilip Orhan Bey’in huzuruna götürülür. Palamas, Selânikliler’e mektubunda o zaman Osmanlılar’ın ilerlemesi karşısında Rumlar arasında baş gösteren ruhsal çöküşü ve karamsarlığı yansıtır. Bursa’da hıristiyan Rumlar da gelip kendisiyle görüşmüşlerdi. Rum rahipleri oradan yaylaya götürüldü. “Büyük emîr” Orhan yazı geçirmek için serin bir yaylaya çıkmıştı. Palamas Şehzade İsmâil ile buluştu. Yemekte meraklı şehzade piskoposla din üzerinde tartışmaya girdi. Îsâ’nın çarmıha gerilmesi, haça tapınma, Meryem’in bâkireliği, müslümanların kabul etmedikleri türlü sorular ortaya atıldı. İsmâil her ne kadar hıristiyanların en amansız düşmanlarından biri idiyse de düşmanca bir tutuma girmedi. Daha sonra Palamas, Orhan’ın huzuruna götürüldü. Emîr karaciğerinden hasta olduğundan yanında Taronites adlı bir Rum tabip vardı, o tercümanlık yaptı. Emîr, Taronites’e bu kişinin kim olduğunu sordu ve onun çok önemli bir din adamı olduğunu öğrendi; o zaman kendi ulemâsıyla dinî konuda bir toplantı düzenlenmesini emretti. Osmanlı ulemâsı birkaç “arhont” (bey) ve Palapanis (Balaban) denilen biriyle hazır oldu. Tartışma Palapanis başkanlığında başladı. Toplantıda hazır bulunan Taronites konuşulanları

özetledi. İlkin başpiskopos hıristiyan dininin esaslarını anlattı. Ulemâ, “Îsâ bir insan olarak doğduysa ona nasıl Allah diyebilirsiniz?” diye sordu; Meryem’in bâkireliği üzerinde duruldu. Tartışma kızışınca Balaban görüşmeye son verdi. Bu olay, o dönem Osmanlı idarecilerinin Rum halk ile uzlaşma politikasına ne kadar önem verdiğinin bir göstergesidir. Gregor Palamas bir dinî hareketin önderiydi. Palamizm gerçek bir ruhanî yaşam yoluyla insanın ilâhî nura, Tanrı’nın gerçek müşahedesine varacağı görüşünü savunuyordu. O dönemde Orhan’ın etrafındaki alperenler, abdalân ve İznik Medresesi, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd mistisizmini benimsemişti. Bizans’ta 1351 dinî konsil palamizmi onaylamıştı. Palamas, Bizans’ta Latinler’e, Batı Katoliklik taraftarı aydınlara karşı yazılarıyla mücadele etti ve kilisenin Ortodoks görüşünü hararetle savundu. Onun bu tutumu kendisini Osmanlılar’a yakınlaştırmıştır.

Orhan Bey döneminden kalma vakıf ve temlik kayıtları Osmanlı aile fertleri ve idareci zümre ile dinî zümre mensupları hakkında bilgi verir. Orhan Bey’in 724 Rebîûlevvel ortalarında (Mart 1324) Şerefeddin Mukbil’e verdiği berat son derece önemlidir. Belge, Orhan’ın Mekece’de kurduğu hankahın mütevelliliğine âzat edilmiş kullarından hadım Şerefeddin Mukbil’i tayin ettiğine dairdir. Orhan’ın kurduğu birçok zâviyenin beratlarında görüldüğü üzere Mukbil mütevellilik hizmeti karşılığında hâsılatın onda birini alacaktı; tevliyet hizmetlerini görürken üçüncü şahısların karışmamaları veya sultanların kendisini tevliyetten azletmelerini önlemek üzere berat kendi eline verilmiştir. Vakfiye şartlarını ve hizmetlerini Mukbil yerine getirecektir. Hankahın vakfiyesi bugüne ulaşmamıştır (vakıf defterlerinde özeti vardır). Mukbil vakfiyede belirtilen hankah gelirlerini toplayacak, dervişlere, güçsüzlere, yurdundan ayrılmışlara ve fakirlere sarfedecektir. Beratta “Hudâvendigâr” unvanı ilk defa Orhan için bu belgede kullanılmıştır. Orhan’ın altı oğlundan dördünün adları Süleyman, Murad, Halil ve İbrâhim bu belgede yer alır. Süleyman Paşa’nın kızı Sultan Hatun, Kastamonu Beyi II. Süleyman’ın eşi oldu. Süleyman Paşa’nın üç oğlu İshak, Melik Nâsır ve İsmâil Düstûrnâme’de (s. 83) zikredilmiş, İsmâil “akıncı serveri” diye anılmıştır.

Orhan’ın “zaîm” (komutan) Ferzende’ye 749 Rebîûlâhir sonları (Temmuz 1348) tarihli temliknâmesi akrabası ve belli başlı idareciler üzerinde bilgi

sağlamaktadır. Belgede ilkin Orhan’ın, Ferzende tarafından armağan verilen oğulları Süleyman Paşa, Murad Bey, Halil Bey, İbrâhim Bey sırayla sayılır; Vezir Hacı Paşa’ya at ile vezirlik kırmızı kemha bağışlanmıştır. Şahitler sırasıyla başta Sinâneddin Fakih, Hacı Paşa, Timur Boğa, Yûsuf, Nusret Bey, Bahadır ve Taştimur Ağa’dır (Taştimur Ağa şüphesiz Aykut Alp oğlu Emîr Ali oğlu ünlü Kara Timurtaş’tır). Kendisine Pambucak deresi temlik edilen Ferzende önemli bir kumandan olmalıdır. Bu temlikin 1337’de İzmit fethinden sonra yapılmış olması dikkat çekicidir.

Hüdâvendigâr Livâsı Tahrîr Defteri’nde Süleyman Paşa evkaf ve temlikleri onun vali olarak bulunduğu bölgeleri (Taraklı Yenicesi, Geyve, Akyazı, Akhisar, Göynük, Kite, Biga, Ezinepazarı, Lapseki, İznik, Yalakâbâd, Bolayır, Seydikavağı, Malkara, İznikmud [İzmit] kazaları) göstermektedir. Orhan’ın oğlu Süleyman için yaptığı vakıfları içeren vakfiyede Süleyman “seyyidü’l-guzât ve’l-mücâhidîn... Süleyman b. Orhan” diye anılır. Vakıflar Süleyman’ın ruhu ve Bolayır’da mezarı yanında inşa edilen zâviye için tahsis edilmiştir. Vakfiye yetmiş kadar Türk köyünü içerir, az sayıda Rum köyü dikkati çeker. Vakfiye Türkler’in Rumeli’ye göçebe olarak değil köy kurmak üzere gittiklerini kanıtlar. Köy kuranlar arasında göçebe olmaları muhtemel sayılanlar azınlıktadır. Anadolu’dan gelen bazı grupların menşei köy adlarından öğrenilebilir: Saruhanlular, Kastamonulular, Tatarlar. Malkara civarında köy kuranlar arasında Babaîler ve Ahî Evran Mezarlığı, Karaahî köyü sayılabilir. Vakfiye, Süleyman Paşa’nın ölüm tarihinde Osmanlı yayılış bölgelerini de tesbit etmeye yarar: Bolayır, Evreşe, Seyyidkavağı, Migalkara (Malkara) bu bölgenin sınırları içindedir.

Ayrıca Gelibolu tahrir defterleri ilk yerleşmeler hakkında ayrıntılı bilgi sağlar. Süleyman Paşa yayabaşılarından Karı-Yaya’nın adı geçer. Gelibolu bölgesinde Eksamil ve Çimbi’ye ait kayıtlar dikkati çeker. Çimbi, Şehirköy’e tâbi bir köy olup beş hâne müslüman, doksan dokuz hıristiyan; Klamic (nüfusü hep hıristiyan), Platinos (nüfusu hıristiyan), Eksamil Evreşe’ye tâbi, hıristiyanlar çoğunluktadır. Malkara köylerinden Hırala’da hıristiyan “kadîmî kullar” ve “ortakçılar” (on dokuz nefer), aynı köyde yirmi dört müslüman hânesi, otuz dört hıristiyan kayıtlıdır. Defterde Ece Halil ve Orhan devrine ait vakıf kayıtlarına rastlanır. Kozludere’de “kadîmde kâfiri kovan” Hacı Hızır’ın vakfı ilginçtir.

Orhan Gazi’nin 1329 Pelekanon savaşından sonra Gebze’yi Kocaeli’nin merkez şehri haline getirdiği burada bir külliye kurmasından anlaşılmaktadır. Cami ve hamamı günümüze ulaşmıştır. Orhan Dânişmenddivanı, Kartal köyü, Hatunsuyu köylerini Gebze Camii’ne vakıf yapmış; Gedikli, Dereköy, Dânişmentli, Çepni köylerini imaretine tahsis etmiştir. Sofya Millî Kütüphanesi’nde Orhan vakıfları defteri (OAK, nr. 27/34) Bursa Hisar Medresesi, Bursa imaret ve medresesi için vakıflarını içerir (Bursa Kızık köyleri bu evkaf arasındadır). Orhan Bey’in Bursa imaretine vakıfları dükkân ve mukātaalar dahil yılda 166.305 akçe gelir sağlıyordu. Orhan’ın diğer vakıfları İznik’te camisine, Mekece’de imaretine, Soloz köyünde Ahî Zâviyesi ve Camii’ne aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı tarihinin ilk dönemi üzerinde bütün Tevârîh-i Âl-i Osmân’ın ana kaynağı olan ve Yahşi Fakih tarafından yazıldığı bilinen tarih kayıptır. Bu eserdeki Osman ve Orhan dönemlerine ait rivayetler Orhan’ın imamı ve Yahşi Fakih’in babası olan İshak Fakih’ten, yani Orhan ile çağdaş bir râviden gelmektedir. Bu rivayetlerin doğru bilgiler içerdiğini yer adlarının kontrolü ve toponomik-topografik araştırmalar ortaya koymuştur. Ahmedî’nin gazavât tarzındaki manzum tarihi, Âşıkpaşazâde, Neşrî, Rûhî, anonimler ve Oruç esas itibariyle Yahşi Fakih metnine dayanmakta ve hepsi, Yahşi Fakih’i ihtisar eden Âşıkpaşazâde’den veya onun günümüze kadar gelmemiş nüshalarından aktarılmış görünmektedir. Düstûrnâme’de verilen tarihî doğru ayrıntılar Yahşi Fakih’in ihtisarında hayli atlamalar yapıldığını gösterir. Âşıkpaşazâde’nin önemli atlamalarından bazıları Osman’ın Koyunhisarı (Bapheus) savaşı, İznik ablukası ve Orhan’ın Pelekanon savaşıyla alâkalıdır. Buna karşılık Haçlılar’ın Lapseki çıkarması ve Koyunhisarı savaşı anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân’da mevcuttur. İdrîs-i Bitlîsî, İbn Kemal gibi sonraki klasik derlemelerde bu kayıtlar dikkate alınmıştır. Manzum Tevârîh-i Âl-i Osmân’lardan Kemal (Selâtîn-nâme, haz. Necdet Öztürk, Ankara 2001, s. 48-62) ve Hadîdî (haz. Necdet Öztürk, İstanbul 1991, s. 58-81) Âşıkpaşazâde-Neşrî metnini izler. Hoca Sâdeddin’in Tâcü’t-tevârîh’i, esas itibariyle İdrîs-i Bitlisî’nin Heşt

Bihişt'inin Türkçe inşa diliyle bir özetinden ibarettir. Sâdeddin'in İtalyanca'ya Bratutti çevirisini kullanan Batılı tarihçiler (J. W. Zinkeisen, N. Jorga) İdrîs ile ona kaynak olan Âşıkpaşazâde'yi, Neşrî'yi ve anonimleri kullanmazlar. Bazıları Levunclavius çevirilerinden yararlanır. Zinkeisen ve Jorga ilk döneme ait kısımlarda ağır yanlışlara düştüklerinden ihtiyatla kullanılmalıdır. Osmanlı tarihinin Türkçe kaynakları konusunda yapılacak ilk iş Âşıkpaşazâde, Neşrî ve anonimlerden faydalanarak mümkün olduğunca Yahşi Fakih'in aslını ortaya çıkarmaktır. Bugün için öncelikle bu kaynakların metin tenkidi metoduyla doğru tesbiti gerekir (Âşıkpaşazâde'nin Giese ve Atsız tarafından yayımlanan metni birçok yanlış içerir; Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç'ın günümüz Türkçe'siyle neşrettikleri "Âşık Paşazade, Osmanoğullarının Tarihi, İstanbul 2003" bilimsel amaçla kullanılamaz). Bu kaynakların metin tenkidi metoduyla asıllarını tesbit işi ilkin Alman-Avusturya filoloji mektebi (Fr. Giese, P. Wittek, Fr. Taeschner) tarafından ele alınmıştır. Günümüzde bu tarihî metinleri içerdikleri destanî-folklorik malzemeye bakarak toptan masal-efsane saymak ve ilk dönem tarihinin "kara boşluk"tan (Black Hole) ibaret olduğunu iddia etmek (C. İmber, The Ottoman Empire, 1300-1481, İstanbul 1990, birçok yanlış içerir) işin kolayına gitmektir. Orhan dönemi üzerinde eldeki Tevârîh-i Âl-i Osmân'lar çok noksan olmakla birlikte Osman ve Orhan dönemi hakkında çağdaş Bizans tarihçileri (Pachymeres, Kantakuzenos, Gregoras) ve İtalyan kronikleri (özellikle Matteo Villani), Vatikan, Venedik ve Ceneviz arşiv kayıtları boşlukları doldurmaya yardım etmektedir. Hammer, Zinkeisen ve Jorga başlıca bu kaynakları kullandıkları için önemlidir (Osmanlı kroniklerinin analizi üzerine ayrıca bk. Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", Historians of the Middle East, ed. B. Lewis - P. Holt, London 1962, s. 152-167; V. L. Ménage, Neshri's History of the Ottomans, the Sources and Development of the Text, London 1964).

İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), VIII. fasıl; N. Gregoras, Rhomäische Geschichte (trc. J. L. Dieten), Stuttgart 1973, I-IV, bk. Register: Orhan (Hyrkanos); J. Kantakuzenos, Geschichte (trc. G. Fatouros - T. Krischer), Stuttgart 1986, bk. Register: Orhan, Türken; III, 292; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 430; D. Cydones, Correspondance (ed. R. J. Loenertz), Vatican City 1956-60, I-II, tür.yer.; Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân (haz. Çiftçioğlu

N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, s. 10-14; Şükrullah Çelebi, Behcetü't-tevârîh (trc. Nihal Atsız, a.e. içinde), s. 53-54; İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1984, s. 19, 53; Ducas, Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks (trc. H. J. Magoulias), Detroit 1975, bk. İndeks; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 102-128; G. Phrantzes, The Fall of the Byzantium Empire (trc. M. Philippides), Amherst 1980, tür.yer.; Oruç b. Âdil, Tevârîh-i Âl-i Osmân, tür.yer.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 145-191; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I, 42-48, 61, 128-195; II, 1-202; J. Leunclavius, Historiae musulmanae Turcorum, Fracofurti 1591; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 15-21; Enverî, Düstûrnâme, s. 25, 82-84; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 30-63; Hammer, GOR, s. 89-142; G. Villani, Cronica di Giovanni Villani (ed. F. G. Dragomanni), Floransa 1844-45, I-IV; C. N. Sathas, Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au moyen âge, Paris 1880-90, I-IX, tür.yer.; N. Jorga, Philippe de Mezières et la croisade au XIVe siècle, Paris 1896; a.mlf., Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1908, I, 149-195; a.mlf., "Latins et grecs d'orient et l'établissement des turcs en Europe, 1342-1362", BZ, XV (1906), s. 179-222; G. Schlumberger, Expédition des "almugavares" ou routiers catalans en orient de l'an 1302 à l'an 1311, Paris 1902; J. Gay, Le papa Clément VI et les affaires d'orient (1342-1352), Paris 1904, tür.yer.; O. Halecki, Un empereur de Byzance à Rome, Warszawa 1930; Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Kılavuzu,

İstanbul 1938, lv. 1; Fr. Babinger, Beiträge zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14.-15. Jahrhundert), München-Wien 1944, s. 46; G. G. Arnakis, Oi Protoi Othomanoi: The Early Osmanlis, Athenai 1947, İngilizce özet, s. 239-246; a.mlf., "Gregory Palamas, the XIOVES, and the Fall of Gallipoli", Byzantion, XXII (1952), s. 305-312; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 117-161; a.mlf., "Osmanlı Tarihine Ait Yeni Bir Vesikanın Ehemmiyeti ve İzahı ve Bu Münasebetle Osmanlılarda İlk Vezirlere Dair Mütâlea", TTK Belleten, III/9 (1939), s. 99-106; a.mlf., "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi, 724 Rebîülevvel/1324 Mart", a.e., V/19 (1941), s. 277-288; a.mlf., "Gazi Orhan Bey'in Hükümdar Olduğu Tarih ve İlk Sikkesi", a.e., IX (1945), s. 207-211; a.mlf., "Orhan Gazi'nin Vefat Eden Oğlu Süleyman Paşa İçin Tertip Ettirdiği Vakfiyenin Aslı", a.e., XXVII (1963), s. 437-443; E. Werner, "Johannes Kantakuzenos, Umur Pasha und

Orchan", Byzantinoslavica, XXVI, Prague 1955, s. 255-276; P. Lemerle, l'Emirat d'Aydın: Byzance et l'Occident, Paris 1957, s. 63-75, 227-229; F. Thiriet, Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie, Paris 1958; J. Meyendorf, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959; M. Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara 1959, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri", TTK Belleten, VII (1943), s. 219-314; a.mlf., "Abdal Musa", TK, XI/124 (1973), s. 6-15; Osmanlı Tarihine Ait Takvimler (nşr. N. Atsız), İstanbul 1961, s. 25, 71, 101; Halil İnalcık, "Edirne'nin Fethi 1361", Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 137-159; a.mlf., "Ottoman Methods of Conquest", St.I, II (1954), s. 103-129; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârisi I, s. 145-150; I. Beldiceanu-Steinherr, Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I, Monochii 1967, s. 106-110; a.mlf., "Seyyid Ali Sultan d'après les registres ottomans, l'installation de l'Islam héteredoxe en thrace", The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699) (ed. E. Zachariadou), Crete 1996, s. 45-66; G. Ostrogorsky, History of the Byzantine State (trc. J. Hussey), Oxford 1968; a.mlf., "Byzance, état tributaire de l'empire turc", Zbornik Radova Vizantolokog instituta, V, Beograd 1958, s. 49-58; D. M. Nicol, The Byzantine Family of Kantakuzenos (Cantacuzenus), ca. 1100-1460, Washington 1968; a.mlf., Church and Society in the Last Centuries of Byzantium, Cambridge 1979; a.mlf., The Last Centuries of Byzantium (1261-1453), Cambridge 1993; a.mlf., The Reluctant Emperor, A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk c. 1295-1389), Cambridge 1996, tür.yer.; K. - P. Matschke, Fortschritt und Reaction in Byzance im 14. Jahrhundert: Konstantinopel in der Bürgerkriegsperiode von 1341 bis 1354, Berlin 1971; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, II, 453-456; Jr. S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor, London 1971; a.mlf., "The Byzantine Legacy and Ottoman Forms", Dumbarton Oaks Papers, sy. 23-24, Washington 1969-79, s. 253-308; Apostolos E. Vacalopoulos, Origins of the Greek Nation: The Byzantine Period: 1204-1461 (trc. I. Moles), New Brunswick 1973; a.mlf., "Les limites de l'empire byzantin depuis la fin du XIVe siècle jusqu' à sa chute (1953)", BZ, LV (1962), s. 56-65; K. M. Setton, The Papacy and the Levant (1204-1571), Philadelphia 1976-84, I-VI; P. Schreiner, Die Byzantinischen Kleinchroniken, Wien 1977, II, 238-290; A. A. M. Bryer, "Greek Historians on the Turks: The Case of the First Byzantine-Ottoman Marriage", The

Writing of History in the Middle Ages: Essays Presented to R. W. Southern (ed. H. C. Davis - J. M. Wallace-Hadrill), Oxford 1981, s. 471-493; P. Wittek, La formation de l'empire ottoman (ed. V. L. Ménage), London 1982, tür.yer.; R. P. Lindner, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, Bloomington 1983; E. Zachariadou, Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415), Venice 1983, s. 7-12; a.mlf., "The Conquest of Adrianople by the Turks", Studi Veneziani, XII (1970), s. 211-217; G. Soulis, The Serbs and Byzantium during the Reign of Tsar Stephen Duķan (1331-1355) and his Successors, Washington 1984; L. Clucas, "The Triumph of Mysticism in Byzantium in the Fourteenth Century", Byzantina kai Metabyzantina (ed. S. Vryonis), Malibu 1985, s. 163-224; J. V. A. Fine, The Late Medieval Balkans, Ann Arbor 1987; K. A. Zhukov, Egeiskie Emiraty XIV-XV vv., Moskva 1988; E. de Vries-Van der Velden, l'Elite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341 à 1453, Amsterdam 1989; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, İstanbul 1990; Cemal Kafadar, Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State, Berkeley 1995; H. W. Lowry, The Nature of the Early Ottoman State, Albany 2003; La Bithynie au moyen âge (ed. B. Geyer - J. Lefort), Paris 2003; Feridun M. Emecen, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, İstanbul 2005; J. Dräsecke, "Der Übergang der Osmanen nach Europa im XIV. Jahrhundert", Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur und für Pädagogik, Leipzig 1914, s. 489-506; Hüseyin Hüsameddin, "Asporça Hatun Namına 723/1323'de Tertip Edilen Vakfiye ve Cemâziyelâhir 761 / Nisan 1360 Tarihli Orhan Bey Vakfiyesi", TTEM, XVI/94 (1926), s. 284-301; Fr. Taeschner, "Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15. Jhdt) auf Grund neuer Quellen", Islamica, IV, Leipzig 1929, s. 1-47; a.mlf., "Beiträge zur frühosmanischen Epigrafik und Archäologie", Isl., XX (1932), s. 109-186; XXII (1935), s. 69-73; İhsan Uludağ, "Osman Gaziye Dair Mühim Bir Vesika, Aspurça Hatunun Vakfiyesi", Uludağ, sy. 26, Bursa 1940, s. 61-68; P. Charanis, "Internal Strife in Byzantium during the Fourteenth Century", Byzantion, XV (1940-41), s. 208-230; Vl. Mirmiroğlu, "Orhan Bey ile Bizans İmparatoru III. Andronikos Arasındaki Pelekanon Muharebesi", TTK Belleten, XIII/50 (1949), s. 309-320; Münir Aktepe, "Osmanlıların Rumelide İlk Feth Ettikleri Çimpe Kalesi", TD, II/2 (1950), s. 283-308; R. J. Loenertz, "Notes d'histoire et de chronologie byzantines", REB, XVII (1959), s. 158-167; E.

Francès, “La féodalité byzantine et la conquète Turque”, SAO, IV (1962), s. 69-90; K. P. Kyriss, “John Cantacuzenus and the Genoese, 1321-1348”, Miscellanea Storica Ligure, III, Genova 1963, s. 8-48; Mustafa Akdağ, “Ankara Sultan Alâeddin Camii Kapısında Bulunan Hicrî 763 Tarihli Bir Kitabenin Tarihî Önemi”, TV, I/3 (18) (1961), s. 366-373; M. Balard, “A propos de la bataille du Bosphore: I’Expédition génoise de Paganino Doria à Constantinople, 1351-1352”, Taravaux et Mémoires, IV, Paris 1970, s. 431-469; A. E. Laiou, “Marino Sanudo Torsello, Byzantium and the Turks: The Background to the Anti-Turkish League of 1332-1334”, Speculum (Cambridge), XLV, 1970, s. 374-392; D. Jacoby, “Catalans, Turcs et Venitiens en Romanie (1305-1332)”, Studi Medievali, XV/1, Torino 1974, s. 217-261; A. Ducellier, “l’Islam et les musulmans vus de Byzance au XIV. siècle”, Byzantina, sy. 12 (1983), s. 93-134; M. Tayyib Gökbilgin, “Orhan”, İA, IX, 399-408.

Halil İnalcık

ORHAN GAZİ CAMİİ ve İMARETİ

Eski Bilecik'te XIV. yüzyılın başında inşa edilen yapılar.

Yeni şehrin güneydoğusunda Eski Bilecik diye anılan harabe şehirdeki bu yapılardan cami ören yerinin kuzeybatı kısmındaki tepede, imaret ise bunun karşı yamacında bulunmaktadır. Tarihî kaynaklarda Murad Hudâvendigâr devrine ait olduğu kaydedilirse de Orhan Bey zamanında 732 (1331) yılında yapıldığı kabul edilmektedir (Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 30). Yapı II. Mahmud döneminde 1814'te bir onarım geçirmiş, muhtemelen 1889 yılında II. Abdülhamid zamanında çifte minare ilâve edilmiştir.

Kareye yakın dikdörtgen planı olan caminin boyutları 17,35 × 16,50 metredir. Masif duvarların üzerine kasnaklı bir kubbe ile örtülü harime sahip yapının son cemaat yeri günümüzde mevcut değildir. Planı ve dış görünüşü oldukça sade olmasına rağmen Osmanlı mimarisinin âbidevî

camileri içinde ilk örneklerden biri olarak önemlidir. Harim duvarlarının iç kısımları birer eyvan gibi 2,40 m. derinliğinde oyulmak suretiyle daha geniş bir iç mekân elde edilmiş, duvarların kitlesel görüntüsü hafifletilmiştir. Bu şekilde oluşturulan kalın köşe duvarları üstüne oturtulan sivri kemerlerin taşıdığı kubbeye geçiş basit üçgen yüzeylerle sağlanmakta, sekizgen biçimli dar bir kasnak üzerinde 9,50 m. çapında basık bir kubbe bulunmaktadır.

Yarı silindirik kesitli mihrabı da sade olup önünde yüksekçe bir seki yer almaktadır. Caminin ön cephesinin iki yanındaki yüksek kürsülü, silindirik gövdeli, tek şerefeli taş minareler üslûp bakımından yapının mimarisine uymamaktadır. 1882 tarihli fotoğraflarda minareler mevcut değildir. Bu iki minare ahşap son cemaat yeriyle birlikte daha sonra inşa edilmiş olmalıdır. Yapının asıl minaresi, 30 m. ilerisinde kuzeyindeki bir kayanın meydana getirdiği platformun üzerinde yükselir. Harap durumdaki minarenin kalın, çokgen biçimli alçak gövdesinin üstünde alt kısmı testere dişi şeklinde stalaktitli şerefe yer almaktadır.

Camiden oldukça uzakta bulunan imaret de çok harap durumda olup kanat

mekânları ve son cemaat yeri tamamen yok olmuştur. Bunun zâviyeli (tabhâneli) tipte bir yapı olduğu anlaşılmaktaysa da yan kanadı meydana getiren tabhâne odaları yıkılmış, sadece ana ekseni üzerinde bulunan, geçişleri Türk üçgenleriyle sağlanmış, kasnaklı, tuğla kubbelerin örttüğü iki mekân sağlam kalmıştır. Tabhâne odalarının üstü tonozla örtülü olmalıdır. Yapı taş ve tuğla kullanılarak inşa edilmiştir, bazı yerlerinde antik ve Bizans devşirme parçaları bulunmaktadır. Duvarlar nöbetleşe üç sıra kesme taş, üç sıra tuğla şeklinde örülmüştür. Binanın kuzey cephesindeki cümle kapısı yuvarlak kemerli sığ bir nişin içinde yer alır. Bu kemerin içinde bulunan kitâbe yuvasının içi boştur. Harim geniş bir kemerle ikiye ayrılmış dikdörtgen bir mekân halindedir. Bunlardan kuzey taraftakinin orta sofa, dört adet dikdörtgen pencere vasıtasıyla ışık alan güney parçasının ise namaz mekânı olduğu bellidir. Mevcut kemer başlangıcı izlerinden yapının kuzey kısmında eskiden beş bölümlü bir son cemaat yerinin bulunduğu belli olmaktadır. Yapının alçı mihrabında, büyük kemerin iç ve güney yan yüzünde ve ibadet mekânının kubbe geçişinde çok renkli malakârî bezemeler yer alır. Aşırı derecede tahrip olmuş durumdaki bu süslemelerde birtakım motiflerin yanı sıra yoğun biçimde rûmî kıvrımları görülmektedir. Yine çok harap olan mihrap nişinin mukarnas yaşmaklı olduğu ve iki kenarını ince sütunçelerin sınırladığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Necmi Güney, Bilecik Tarih ve Coğrafya Etüdü, Bilecik 1937, s. 36; Hüseyin Orak, Türkiye Kılavuzu, Ankara 1946, I, 553-554; K. Erdmann, “Weitere Nachtröge zu den Beobachtungen auf einer Reise in Zentral Anatolien”, Archäologischer Anzeiger, Berlin 1957, sütun 363-364, rs. 2; Aptullah Kuran, İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami, Ankara 1964, s. 16-20, rs. 16-19; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 30-34, 36-41, rs. 35-43, 47-53; a.mlf., “Orhan Gazi Devrinde Mi’mârî”, AÜ İlâhiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi, I, Ankara 1957, s. 140-144, rs. 46-52; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 18-20, rs. 5-7; Sabih Erken, Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977, II, 57-67; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisinde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453,

İstanbul 1979, s. 234-235, rs. 110-114; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 5-6; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İFM, XXXIII (1962-63), s. 34-35.

Enis Karakaya

ORHAN GAZİ KÜLLİYESİ

Bursa’da XIV. yüzyılın birinci yarısında inşa edilen ilk Osmanlı külliyesi.

Bizans döneminde kale içinde sıkışmış küçük bir kasaba görünümünde olan Bursa’nın fetihten sonra büyütülmesi sırasında Gökdere’nin yatağı değiştirilerek elde edilen araziye ilk olarak cami, medrese, imaret-zâviye, han, hamam ve mektepten oluşan Orhan Gazi Külliyesi yaptırılmıştır. Etrafı çevrilen külliyenin duvarları daha sonra bütün aşağı şehri koruyacak şekilde genişletilmiştir; bu duvarlar belgelerde “aşağı hisar” diye anılmaktadır. Külliye binalarından cami, han ve hamam (Aynalı Çarşı) ayakta olup bakımlı durumdadır. Medresenin yerine bugünkü belediye dairesi yapılmış, yanında da Hudâvendigâr Valisi Mahmud Celâleddin Paşa tarafından bir bahçe tanzim edilmiştir. Mektep 1855 depreminde tamamen yıkılmış, imaret ve ambar depremde az zarar gördüğünden tamir edilmişse de günümüze ulaşmamıştır. Ancak imaretin 1906-1907 tarihinde mevcut olduğu, belediye dairesinin alt tarafında bulunduğu, talebelere ve fakirlere ekmek, pilâv ve zerde verildiği kaydedilmektedir (Hasan Tâib, s. 24-25).

Cami. Bursa’da zâviyeli / tabhâneli planda yapılan ilk eser olan Orhan Camii mihrap ekseninde arka arkaya iki kubbeye, yanlarda iki adet eyvana ve son cemaat mahalline sahiptir. Beden duvarları silisli moloz taş ve tuğla ile işlenmiş, aralarına düşey tuğlalar konularak duvarların düzgün görünmesi sağlanmıştır. Duvar yüzeyleri, her cephede zeminden kirpi saçağa kadar iki adet sivri kemerli silmeyle hareketlendirilerek içlerine tek veya altlı üstlü iki pencere açılmıştır. Kirpi saçakla çevrelenen beş gözlü, sivri kemerli son cemaat yeri revakının iki yandaki bölümleri aynalı tonozla, diğerleri kubbe ile örtülüdür. Ortadaki bölümün kubbesi diğerlerinden daha yüksek tutularak Türk üçgenlerine oturtulmuş, kemer ağzının tuğla süslemeleri de iyice belirtilmiştir. Kemer gergileri aslında meşe ağacından iken Mimar Leon Parvillée’nin 1864 yılında yaptığı onarımda Fransız tipinde kamalı demirlere dönüştürülmüştür. Revakın iki ucu devşirme sütun ve başlıklara oturan ikiz sivri kemerli olup tuğla süslemeli alınlıklarla yan cephelerde tuğladan güneş kursu motifleri işlenmiştir. Beden duvarları almaşık iken son cemaat yerinin ayakları

tamamen kesme taştan, üst tarafı da üç sıra tuğla, bir sıra kesme taşla örülerek binanın ön cephesine âbidevî bir görünüş

kazandırılmıştır. Caminin kuzeydoğu köşesinde yer alan minarenin on basamağı küfeki olup buraya kadarki kısım ilk minareye aittir, bundan sonrası kaygan taşı kaplıdır ve XVII. yüzyıldan kalmadır. Kurşun kaplı külâh 1899'da somaki taştan yeniden yapılmıştır.

Cümle kapısının basık kemeri üzerinde bulunan, Selçuklu sülüsüyle Arapça yazılmış kitâbeden, caminin 740 (1339-40) yılında Orhan Bey tarafından yaptırıldıktan sonra Karamanoğlu II. Mehmed Bey eliyle 816'da (1413) yakıldığı, 820'de (1417) Çelebi Sultan Mehmed'in işaretiyle Vezîr-i kebîr Bayezid Paşa tarafından mâmur hale getirilmesinin emredildiği anlaşılmaktadır. 1904 yılında Vali Reşid Mümtaz Paşa tarafından doğu duvarının ortasındaki pencere bozularak bir kapı açılmıştır. Bu tâdilâtın bir kitâbesinin olduğu eski fotoğraflarında görülmekteyse de daha sonra kaybolmuştur. Cümle kapısından ulaşılan ufak bir kubbe ile örtülü holün sağında ve solunda iki küçük oda yer almaktadır. Sağdaki oda, 1863'te Ahmed Vefik Paşa'nın Hudâvendigâr müfettişliği döneminde kütüphaneye dönüştürülmüş ve 1969 yılına kadar Orhan Kütüphanesi olarak kullanılmıştır. Soldaki oda ise minare merdiveni sahanlığı ile kurşunluğa çıkış merdivenine geçiş sağlamaktadır. Zemini girişle aynı seviyede olan ve sofa olarak adlandırılan ilk mekânda pandantifler üzerine oturan sekizgen kubbenin kasnağında Türk üçgenleri ve pencereler bulunmaktadır. Sağında ve solunda yer alan kubbeli eyvanların zemini ise yaklaşık yarım metre yükseklikte tutulmuştur.

Dört basamakla çıkılan mihrap bölümünü örten hafif oval biçimli kubbe iri Türk üçgenli ve tromplu sekizgen kasnağa oturmaktadır. Kubbenin göbeğinde bulunan süslemenin eteklerinde esmâ-i hüsnâdan bazı isimler, mihrabın taç kısmında sülüsle müsenna olarak kelime-i tevhid yazılıdır. Daha yukarıda kubbe eteğinde mihrap âyetinin çok değişik bir uygulaması olarak sülüsle "Kāle'llāhu teâlâ küllemâ dehale aleyhâ Zekeriyye'l-mihrâb" âyeti, devamında çiçekli kûfî yazı ile, "Vecede indehâ rızkan kāle yâ Meryemü ennâ leki hâzâ kālet hüve min" kısmı, bunun devamında satrançlı kûfî yazı ile, "İnnallāhe yerzuku men yeşâü bi-gayri hisâb" yazılıdır (Âl-i İmrân sûresi 37. âyetinin son bölümü). Mihrap nişinde bir madalyon içinde

nefis bir şekilde istiflenmiş aynalı sülüs yazı ile İsrâ sûresinin 84. âyeti yer almaktadır. Aynı biçim ve düzenlemeyle Bursa Ulucamii ile Hudâvendigâr Camii mihrabında da yer alan bu yazı 2004 onarımlarında mihrap hücresinin raspa edilmesiyle ortaya çıkarılmıştır. Yedi katlı mukarnaslı kavsaranın koltukları erken dönem Osmanlı süsleme sanatında çok kullanılan rûmî, palmet motifleri ve lotus çiçekleriyle süslüdür. Hemen altında ince bir friz halinde besmele ve mihrap âyeti yer alır. Orhan Gazi Camii'nin mihrabı başlıklı sütunçeleri, mukarnaslı kavsarası, kavsaranın koltuklarındaki stilize bitkisel motifleri, geometrik süslemeli geniş bordürü ve dış bordürdeki mukarnas dizisiyle klasik Osmanlı mihrabı formundadır ve Yıldırım Camii, Ulucami, Hudâvendigâr Camii mihraplarına örnek teşkil etmiştir. Ancak yan bordürlerindeki mukarnaslar ve süsleme frizlerindeki geometrik motifler hep kabartma olarak yapıldığı için XIX. yüzyılda gerçekleştirilen barok süsleme tarzındaki değişiklikler sadece taç kısmına uygulanabilmiş, dolayısıyla Orhan Gazi Camii mihrabının orijinalliği ötekiler kadar bozulmamıştır. Mihrap yazılarının altında "Hâfız Hamdi" adı ve 1281 (1864-65) tarihi vardır. Mihrabın doğusunda bir madalyon şeklinde istiflenmiş Nebe' sûresinden bir parça yazılmıştır.

Emir Hanı. Külliyeye gelir getirmesi amacıyla Bursa Ulucamii'nin kuzeydoğu köşesinde fetihten sonra at pazarının kurulduğu bölgeye inşa ettirilmiştir. Belgelerde Bezzâzistan, Eski Bezzâzistan, Bey Hanı, Sultan Hanı, Kervansaray gibi isimlerle de geçmektedir. Bina, kesme taş ve tuğladan örülmüş kalın ayaklara oturan beşik tonozlarla örtülü revaklarla çevrili iki katlı, avlulu, altta otuz altı, üstte otuz sekiz olmak üzere toplam yetmiş dört adet depo ve dükkândan ibarettir. Dükkânlar ve depolar da tonozlu olup sadece birinci kat revakının dört köşesinde birer kubbe vardır. Ulucami inşa edilirken hanın ahırları toprakla doldurularak doğu minaresinin altında kalmıştır. Han 951 (1544) yılında yanmış, 1044'te (1634) tamir edilmiş, 1085 (1674) depreminde kapısı yıkılmış, 1203'te (1788) tekrar yanmış, 1855 depreminde zarar görmüş, 1958'deki büyük çarşı yangınında harap olmuş ve 1962-1963 yıllarında yapılan tamiratı ile günümüze kadar gelmiştir. Evvelce ahşap çatılı ve kiremitli olduğu anlaşılan yapı son onarımda kâgir olarak inşa edilmiştir. Bursa'ya gelen kepenekçilerin mecburi konağı olan hanın kapısında sabun satılırdı. Ayrıca şehirde alınıp satılan her türlü malzeme bu handa tartılır, tartılardan elde edilen kantariye resmi hanın gelirini teşkil ederdi. Kapının sağında ve

solunda kantar ve levazımının asılı durduğu kantarcılara ayrılan üç adet oturma yeri (peyke) halen mevcuttur (ayrıca bk. EMİR HANI).

Hamam. Yan yana inşa edilmiş bir çifte hamamdır. Geçen zaman içinde bıçakçı ve hallaçlar gibi etrafındaki esnafın adıyla da anılmış, bir ara sadece kadınlar hamamı, daha sonra kahvehane olmuştur; günümüzde ise Aynalı Çarşı adıyla kullanılmaktadır. Hamamın erkekler kısmı 140 m² kadar soğukluğu, arada ılıklık ve helâ, daha sonra sıcaklığı ile uzunlamasına bir plan gösterir. Dört eyvanlı olup sıcaklığın köşelerinde halvetler bulunur. Yan tarafındaki kadınlar kısmının soğukluk, ılıklık ve iki halveti daha küçük ölçülerdedir. Duvarları taş-tuğla işçiliğine sahiptir, kubbeleri Türk üçgenli kasnaklara oturmaktadır ve tuğladan kirpi saçaklıdır. 1958 yangınından sonra tamir edilen hamamın erkekler kısmı çarşı olarak düzenlenmiş, güney ve batı cephelerinde iki kapı açılmış, soğuklukla ılıklık ve göbektaşı arasındaki duvarlar kaldırılmış, su deposu dükkâna çevrilmiş, külhanı da tamamen yok olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hüdâvendigâr Vilâyeti Salnâmesi, 1287, s. 32; a.e., 1314 (23. Defa), s. 297; a.e., 1315 (24. Defa),

s. 296; Hasan Tâib, Hâtıra yâhud Mir’ât-ı Bursa, Bursa 1323, s. 24-25; Kamil Kepeci, Bursa Hanları, Bursa 1935, s. 3-4; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 119; Sedat Çetintaş, Türk Mimari Anıtları: Osmanlı Devri Bursa’da İlk Eserler, İstanbul 1946, s. 17-30; a.mlf., Yeşil Cami ve Benzerleri Cami Değildir, İstanbul 1958, s. 8; A. Gabriel, Une capitale turque Brousse-Bursa, Paris 1958, s. 46-49, 182; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 61-89, 96-101; a.mlf., “Bursa Orhan Gazi Camii ve Osmanlı Mimarisinin Menşei Meselesi”, VD, VI (1965), s. 69-83; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 103; Türkiyede Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, III, 148-152, 334, 378; Bedri Yalman, Bursa, İstanbul 1984, s. 79, 91; Yusuf Oğuzoğlu, “Osmanlı Arşivi Kayıtlarına Göre 1855 Bursa Depremi”, Bursa Yöresi’nin Depremselliği ve

Deprem Tarihi (ed. Nurcan Abacı), Bursa 2001, s. 81-88; Sezai Sevim, "Fethin Bursa'ya Kazandırdıkları", Gümüşlü'den Günümüze Osmanlı Kültüründe Bursa (haz. Hasan Basri Öcalan), İstanbul 2003, s. 105-109.

Doğan Yavaş

ORHAN GAZİ TÜRBESİ

Bursa’da ikinci Osmanlı padişahının defnedildiği türbe.

Bursa’yı fetheden Orhan Bey, babasının vasiyetini yerine getirerek onu Gümüşlü Kümbet denilen binanın içine defnetmiştir. Burada bulunan manastır kompleksinden bir kısmı Orhan Medresesi, bir kısmı da fetih camisi olarak Orhan Camii’ne dönüştürülmüş ve asırlarca burası Kaleiçi Orhan Camii olarak hizmet vermiştir (depremde yıkıldıktan sonra kitâbesi Şehâdet Camii’nin doğu duvarına konulmuştur). Orhan Gazi de vefatında bu manastırın bir kısmına gömülmüştür. Büyük bir ihtimalle burası camiye dönüştürülen mekândı. Bursa kadı sicillerinde mevcut bu binaya ait bazı inşaat ve tamirat belgelerinden türbe ile caminin yan yana olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu türbeye de Osman Gazi Türbesi’nde olduğu gibi ayrı vakıflar bağlanmıştır.

Bursa’yı yerle bir eden 1855 depreminde türbe tamamen yıkılmıştır. Şimdiki binanın kitâbesi yoksa da Osman Gazi Türbesi ile birlikte 1863’te Sultan Abdülaziz tarafından inşa ettirildiği bilinmektedir. 16,80 × 16,80 m. ebadındaki binanın duvar kalınlığı 1,30 metredir. Mermer söveli ve dilimli kemerli kapıdan girilen yapının, Bursa’daki I. Murad Hudâvendigâr ve II. Murad’ın türbelerinde olduğu gibi birbirine kemerlerle bağlanmış dört sütun üzerine oturan küçük bir kubbesiyle etrafında beşik tonozla örtülü dehlizi vardır. Osman Gazi Türbesi’ndeki barok volütlü süslemeler burada sütun başlıklarında diziler halinde görülür. Yuvarlak kemerli pencereler mermer söveli ve demir şebekelidir. Kare mekân her kenarda üç, kapı tarafında iki pencere ile aydınlatılmakta, Hereke kumaşından yapılmış perdeler son derece basit görünen iç mekânı biraz güzelleştirmektedir. Sivri kemerlere oturan pandantifli kubbenin içi kalem işleriyle kartuşlar şeklinde süslenmiş, pandantifler ve pencere alınlıkları iri barok motifleriyle tezyin edilmiştir. Orhan Gazi’nin yeşil çuha pûşî-deli sandukası pirinç şebeke ile çevrili olup sandukanın üzerinde beyaz kandilli, mavi kristal bir avize asılıdır. Türbedar odasının olmayışı, pencere şebekelerinin basitliği, sanduka pûşîdesinin sadeliği, küçücük avizesi ve kitâbesiz oluşuyla Osman Gazi’nin türbesine nazaran çok daha sade bir görünüm arzetmektedir.

Osman Gazi Türbesi’nde olduğu gibi bu binanın girişinde de iki sütunçeli bir sundurması ve dikdörtgen bir giriş holü olduğu eski resimlerinden belli olmaktadır. Türbede Orhan Gazi’nin sandukasından başka yirmi sanduka daha vardır. Pirinç şebeke içinde ortada yer alan Orhan Gazi’nin sandukası mermer kaide üzerinde, diğerleri tuğladan örülmüş mermer görünümlü setlerdedir. Orhan Gazi, eşi Nilüfer Hatun, Orhan Gazi’nin oğlu Şehzade Kasım, Yıldırım Bayezid’in kızı Fatma Sultan, Cem Sultan’ın oğlu Abdullah ve II. Bayezid’in oğlu Şehzade Korkut’un dışında diğer kabirlerin kimlere ait olduğu bilinmemektedir. Kadı sicillerinde yer alan belgelerden, önceki binanın üzerinin birden çok kubbeyle örtülü olduğu anlaşılmaktaysa da yeni bina tek kubbeli olarak yapılmıştır. Eski yapıdan sadece antrolak motifleri ve pano bordürleri gibi döşeme mozaik parçaları görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşıkpaşaoğlu Tarihi (haz. Nihal Atsız), Ankara 1985, s. 38; Hasan Tâib, Hâtıra Yahud Mir’ât-ı Bursa, Bursa 1323, s. 11-12; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 141-142; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 105-107; Kâzım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 53-54; Bedri Yalman, Bursa, İstanbul 1984, s. 128-129; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 265-269; Yusuf Oğuzoğlu, “Osmanlı Arşivi Kayıtlarına Göre 1855 Bursa Depremi”, Bursa Yöresi’nin Depremselliği ve Deprem Tarihi (ed. Nurcan Abacı), Bursa 2001, s. 81-88; Ahmed Tevhid, “İlk Altı Padişahımızın Bursa’da Kâin Türbeleri”, TOEM, sy. 16 (1328), s. 977-981; Semavi Eyice, “Bursa’da Osman ve Orhan Gazi Türbeleri”, VD, V (1962), s. 133-154.

Doğan Yavaş

ORHON, Orhan Seyfi

(1890-1972)

Beş Hececi şairlerden, yazar.

İstanbul Çengelköy'de doğdu. Babası Miralay Mehmed Emin Bey, annesi Nimet Hanım'dır. Çengelköy Mektebi İbtidâîsi'ne bir süre devam ettikten sonra gittiği Havuzbaşı Mektebi (1902), Beylerbeyi Rüşdiyesi (1905) ve Mercan İdâdîsi'ni bitirdi. Yüksek öğrenimini Dârülfünun Hukuk Şubesi'nde tamamladı (1914) ve Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı Kavânîn ve İctimâiyyât-ı Umûmiyye kâtibi olarak memuriyete girdi. Meclisi Meb'ûsan'ın kapatılmasıyla (1920) açıkta kaldı. Yayıncılığa başlayarak 1922-1946 yılları arasında bacanağı Yusuf Ziya Ortaç ile veya tek başına çok sayıda mizah, edebiyat, fikir, aktüalite ve magazin dergisi çıkardı. Bu arada Harp Akademisi ve Harbiye Mektebi ile Erenköy Kız Lisesi'nde edebiyat dersleri okuttu. 1941'de İstanbul Erkek Lisesi edebiyat öğretmenliğine tayin edildi. Bir ara İtalyan Lisesi'nde Türkçe derslerine girdi. 1944'te Ankara'da yapılan bir mitingde öğrenci olaylarıyla ilgili görülerek bakanlık emrine alınması üzerine siyasete girmeye karar verdi. 1946-1950 döneminde Cumhuriyet Halk Partisi Zonguldak milletvekili, 1965-1969 döneminde Adalet Partisi İstanbul milletvekili oldu. Gazetelerde köşe yazarlığı da yapan şair İstanbul'da öldü ve Zincirlikuyu Asrî Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Şiire ilgisi Beylerbeyi Rüşdiyesi'nde başladı, Mercan İdâdîsi'nde devam etti. Edebiyat hocası Celâl Sahir'den (Erozan) teşvik gördü. İçine girdiği edebiyat ortamındaki arkadaşlarından Halil Nihat (Boztepe) ve M. Enver'in etkisiyle eski şairleri tanıdı, divan edebiyatından zevk almaya başladı. İlk şiir denemelerinde Abdülhak Hâmid ve Tevfik Fikret'in etkisinde kaldı. O sıralarda gündeme gelen "terkipsiz lisan" anlayışına ilgi duydu, aruzla terkipsiz Türkçe şiir yazma denemelerine girişti. 1909'da Kehkeşan dergisinde görünmeye başladı (Donbay, s. 192), Hıyâban dergisini çıkardı (1910), Şehbâl ve Safahat-ı Şi'r ü Fikr dergilerinde yer aldı. Bu ilk dönem şiirlerinden özellikle "Fırtına ve Kar" onun tanınmasını sağladı. Terkipsiz

fakat eski kelimelerin yer aldığı şiir dilinden Ziya Gökalp'in uyarılarıyla halkın diline, vezinde ise aruzdan heceye geçti; bu yoldaki ilk denemelerini Türk Yurdu ve özellikle Yeni Mecmua'da yayımladı. 1919'da çıkan "Peri Kızıyla Çoban Hikâyesi" heceyle sade Türkçe şiir anlayışının başarılı örneklerinden biri kabul edildi.

1918-1922 yılları arasında Türk Kadını, Şair, Büyük Mecmua, Serveti Fünûn, Ümit ve Yarın dergilerinde şiir ve yazılarıyla görünen şairin dönemin diğer bazı dergi ve gazetelerinde de imzasına rastlanmaktadır. 1922'de yayımlanan Gönülden Sesler kitabı beklentilerini karşılamayınca şiiri ikinci plana almış, Aydede ve Âyine dergilerinde başladığı mizah yazarlığını Yusuf Ziya ile beraber çıkardıkları (1922) Akbaba'da sürdürmüştür. Papağan (1924-1927) ve Yeni Kalem adlı mizah, Resimli Dünya (1924-1926) adlı çocuk ve magazin dergileriyle, edebiyat ve sanat içerikli Güneş'i (1927) neşretmiş, bir süre Karagöz'ün yayım sorumluluğunu üstlenmiştir (1928-1932). Kendi başına ve Yusuf Ziya ile birlikte 1932-1938 yılları arasında Edebiyat Gazetesi, Hızlanış, Ayda Bir, Her Ay, Her Şey gibi edebî ve ilmî içerikli dergi teşebbüslerinden sonra yayımladığı Çınaraltı (1941-1944), Türkçü edebiyat ve düşünceyi çatısı altında toplayan önemli yayın organlarından biri olmuştur. Son olarak Yeni Çağ'ı çıkarmıştır (1945-1946).

1930 öncesinde Milliyet'te başladığı gazete yazarlığına 1945'te Tasvir'deki yazılarıyla tekrar dönen yazarın Cumhuriyet ve Ulus gazetelerinde de imzasına rastlanır. 1950'li yıllarda Demokrat Parti saflarına geçtikten sonra bu partiyi destekleyen Zafer ve Havadis gazetelerinde yazılarını sürdürdü. Son olarak 1 Mart 1962'de Son Havadis gazetesinde başladığı günlük yazılarını ölümüne kadar devam ettirdi. Şairin yirmiden fazla şiiri değişik bestekârlar tarafından bestelenmiştir.

Eserleri. Şiir Kitapları. 1. Fırtına ve Kar (İstanbul 1335 r./1919). Aruz vezniyle yazdığı on yedi şiirden meydana gelmiştir. 2. Peri Kızıyla Çoban Hikâyesi (İstanbul 1335 r./1919). Millî efsaneye dönüştürülen bir masalın manzum söylenişidir. 3. Gönülden Sesler (İstanbul 1922). 1922 yılına kadarki şiirlerini bir araya getiren eser II. Meşrutiyet sonrası yeni tarz hece şiirini temsil eder. Bazı değişikliklerle 1928 ve 1935, yeni bir tertiple 1964'te basılmıştır. 4. Kervan (1935, 1964). Aruz vezniyle kaleme aldığı

eski ve yeni şiirlerini topladığı eseridir. 5. O Beyaz Bir Kuştu (1941). Sonradan yazdığı hece şiirleriyle Gönülden Sesler'den seçmeleri bir araya getirmektedir. 6. İstanbul'un Fethi (İstanbul 1953). Fethin 500. yıl dönümü anısına kaleme alınmıştır. 7. İşte Sevdiğim Dünya (1962). Aruzla Japon "haiku"larından esinlenerek yazılmıştır. 8. Şiirler (1970). Şiirlerinden geniş bir seçme yapılarak hazırlanmıştır. Antoloji. Hayat Bilgisi Şiirleri (I-III, İstanbul 1929-1930). On iki şairin çocukları için yazdığı manzumelerle kendi yazdıklarını bir araya getirmektedir. Hikâye ve Roman. 1. Kerem ile Aslı (İstanbul 1938). 2. Çocuk Adam (İstanbul 1941). 1920'ye kadarki hayatını anı-roman tarzında kaleme almıştır. Son bölümü 1965'te yayımlanan ikinci baskısında tamamen değiştirilmiştir. Mizah ve Hiciv Kitapları. 1. Fiskeler (İstanbul 1922). "Fiske" takma adıyla dergilerde neşrettiği manzum ve mensur ilk çalışmalarından meydana getirilmiştir. 2. Asrî Kerem (İstanbul 1938). Kerem ile Aslı hikâyesinin mizahî bir boyut katılarak modern hayata uyarlanmış şeklidir. 3. Hicivler (1951). İsmet İnönü için kaleme aldığı siyasî taşlamalardan oluşmaktadır. 4. Düğün Gecesi (İstanbul 1957). Mizahî hikâyeleridir. Deneme ve Fıkralar. 1. Dün Bugün Yarın (İstanbul 1943). Tarih, sanat, dil ve edebiyat meseleleri etrafında millî bakış açısıyla yazdığı denemelerinin bir kısmıdır. 2. Kulaktan Kulağa (İstanbul 1943). Günlük olaylar çerçevesinde kaleme aldığı yazılarından meydana gelmiştir. Biyografiler. 1937'de hazırladığı Abdülhak Hâmid, Mehmed Âkif, Ziya Gökalp, Yahya Kemal ve Nazım Hikmet biyografileri, değerlendirme ve şiirlerinden seçmelerden oluşmaktadır. Siyasî Mücadele Eserleri. Maskeler Aşağı (İstanbul 1943), Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'e Açık Mektup (İstanbul 1944), Gençlere Açık Mektup (1951).

BİBLİYOGRAFYA

Nüzhet Hâşim, Millî Edebiyata Doğru, İstanbul 1918, s. 142-145; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 1290-1293; Mustafa Baydar, Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar, İstanbul 1960, s. 154-157; Ali Donbay, Orhan Seyfi Orhon: Hayatı, Gazeteciliği, Fikrî ve Edebî Şahsiyeti, Eserleri (doktora tezi, 1998), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Behçet Yazar,

“Orhan Seyfi Orhon”, Yedigün, XV/382, İstanbul 1940, s. 15; Öz Dokuman, “Orhan Seyfi Orhon’la Bir Konuşma”, Hayat Tarih Mecmuası, VI/11, İstanbul 1970, s. 36-43; Yılmaz Öztuna, “Yahya Kemal ve Orhan Seyfi’nin Bestelenmiş Şiirleri”, a.e., VIII/9 (1972), s. 4-9; İ. Parlatır, “Orhon, Orhan Seyfi”, TA, XXV, 485-487.

Âlim Kahraman

ORHON YAZITLARI

Türk dilinin en eski metinlerinin yazılı olduğu taşlar.

Orta Moğolistan'da Koça-Çaydam gölü dolayında Orhon ırmağının eski yatağı yakınında bulunduğu için bu adla anılan yazıtlardan Kül Tigin yazıtının 732,

Bilge Kağan'ın 735, Tonyukuk'un (Tunyukuk) 716-734 yılları arasında dikilmiş olduğu tahmin edilmektedir. Kül Tigin (Tégin) ve Bilge Kağan yazıtlarının arası yaklaşık 1 kilometredir. Tonyukuk yazıtı, Orhon ırmağının 360 km. doğusunda bulunmasına rağmen aynı döneme ait olması ve aynı konuları ihtiva etmesi bakımından Orhon yazıtları arasında anılmıştır. Bunların dışında üç önemli yazıttan Çoyren yazıtının 689-690, Küli Çor (İhe-Hüşötü) yazıtının 719-723, Ongi (Işbara Tarkan) yazıtının da 723-735 yılları arasında dikildiği sanılmaktadır.

Yazıtları bilim dünyasına ilk defa Das Nord und östliche Theil von Europa und Asia adlı eseriyle (Stockholm 1730) J. von Strahlenberg tanıtmıştır. Eski İskandinav harflerine olan benzerliği sebebiyle dikkati çeken yazıtlardan bazılarının yazı örneklerini, XVIII. yüzyılın sonlarında P. Simon Pallas Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reichs adlı seyahatnâmesinde (I-IV, Graz, ts.) vermiştir. Ardından Spassky yirmi iki yazıtın yazısını yayımlamış (Inscriptiones Sibiriacae de antuquis quibusdam sculpturis et inscriptionibus in Sibiria repertis, Petersburg 1822), 1825'te Jean Pierre Abel Rémusat bütün yazıtların Türkler'in eski topraklarında olduğunu ortaya koymuştur. Bu arada Messerschmidt iki yazıt keşfetmiştir. N. N. Yadrintsev, Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarının çıkartmalarını bilim âlemine sunmuş (Anciens caractères trouvés sur des pierres et des ornements au bord de l'Orkhon, St. Petersburg 1890), Axel Olai Heikel başkanlığındaki Fin heyeti yazıtların resimlerini ve çıkartmalarını getirterek yayımlamıştır ("Kahdeksas arkeoloogineu kongressi Moskovassa 1890", JSFOu., X [1892], s. 130-145). Tonyukuk yazıtı da 1897'de Klementz tarafından bulunmuştur. Yazıtların taşının Bilge Kağan mezar külliyesinin 45-50 km. güneyindeki mermer ve granit yataklarından çıkarıldığı

anlaşılmaktadır.

Kül Tigin Yazıtı. Koça-Çaydam gölünün 4 km. doğusunda, eski Moğol başşehri Karakorum'un 32 km. güneyinde, eski Uygur başkenti Karabalgasun'un 28 km. güneybatısında ve Orhon ırmağının bir kolunun 2 km. batısında bulunur. Kül Tigin'in ağabeyi Bilge Kağan tarafından diktirilen bu yazıtta II. Doğu Türk Kağanlığı'nı kuran kahramanların ve oğullarının hayatı ve ülkelerini korumak için verdikleri mücadeleler dile getirilmiştir. Anıtlarda ayrıca o bölgede yaşayan Türkler'e çeşitli uyarılar yer almakta ve Çinliler'in tatlı sözlerine, yumuşak kumaşlarına kandıklarında kendilerini bekleyen tehlikeler haber verilmekte, Türk Kağanlığı'nın birlik ve beraberlik içinde bulunması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Boz bir granit kaya üzerine dört yüzlü olarak yazılan taş, bir kaplumbağa kaide üzerine oturtulmuşken bu kaidenin parçalanması yüzünden 1911'de sunak taşından kesilen granit bir kayanın üstüne yerleştirilmiştir. Taşın bütün yüzleri 2,27 m. boyunda yazılarla kaplıdır. Batı yüzünde T'ang Kağanı Xuan-zong'un uzun Çince hitabesi yer almakta, ayrıca kısa bir Türkçe yazıt bulunmaktadır. Batı yüzünde dikilişinden kısa bir süre sonra yapılan Göktürk harfli eklemelerin karakterleri yazıtın aslındaki yazı karakterinden farklıdır. Ayrıca batı yüzünde birbirinden ayrı iki Çince ekleme mevcuttur. Tamamı yetmiş bir satır olan yazıtta 10.000'e yakın harf bulunmaktadır. Yazıtın doğu ve batı yüzünün tepelik kısmında karşılıklı, kurttan süt emen çocuk tasvirleri, doğu yüzüne ait tepeliğin tam ortasında arkar (dişi dağ keçisi) damgası yer almaktadır. Bu mezar külliyesinde yazıt dışında anıtmezar, ihtiram yolu, heykeller, sunak taşı, balbal ve gözetleme kuleleri de bulunmaktadır. 27 Şubat 731'de ölen Şehzade Kül Tigin için 1 Kasım 731'de yuğ merasimi yapılmış, muhtemelen 21 Ağustos 732 tarihinde de bu yazıt dikilmiştir.

Bilge Kağan Yazıtı. Bilge Kağan'ın oğlu Tengri Kağan tarafından babasının ölümü üzerine (25 Kasım 734) 24 Eylül 735'te diktirildiği tahmin edilen yazıtta Bilge Kağan yaptığı hizmetleri anlatmış, dağılmış ve parçalanmış bir millete kağan olduğunu, ölmek üzere olan milleti Tanrı'nın lutfu ile diriltip doyurduğunu belirtmiştir. Dört yüzü olan yazıt Kül Tigin yazıtına göre daha çok yıprandığından bazı yerleri okunamamaktadır. Kaplumbağa kaidenin üzerinde yazı yoktur. Güney ve batı yüzünde (6 satır) yazıtı diktiren Tengri Kağan'ın sözleri yer alır. Batı yüzündeki Çince metin büyük ölçüde tahrip

olduğundan pek az kısmı okunabilmiştir. Kuzey yüzündeki metin son yedi satırı dışında Kül Tigin yazıtının güney yüzündeki metinle, doğu yüzündeki 2-24. satırlar da küçük bazı farklarla Kül Tigin yazıtının doğu yüzündeki 1-30. satırlarla aynıdır.

Bilge Tonyukuk Yazıtı. II. Doğu Türk Kağanlığı'nın büyük devlet adamı Vezir Tonyukuk tarafından diktirilen yazıtta bu döneme ait tarihî hadiseler, bağımsızlık için çekilen sıkıntılar, verilen mücadeleler ve elde edilen başarılarda Tonyukuk'un etkisi anlatılır. Bilge Tonyukuk, İlteriş (Él-tériş) ve Kapgan kağanları kendisinin tahta oturttuğunu, onlarla birlikte devletin devlet, milletin de millet olduğunu belirtir. Tonyukuk'un duygu ve düşüncelerini ifade ederken edebî dilin imkânlarından yararlandığı görülür. Birinci yazıtın batı yüzünde Tonyukuk'un mensup olduğu boyun damgası vardır.

Yazıtların Yazımı. Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarını taş üzerine kazıyarak yazan kişi yeğenleri Yolluğ Tigin'dir. Kül Tigin yazıtı için Çin'den ayrıca altı sanatkâr (bedizci) getirtilmiştir. Kül Tigin yazıtı yirmi günde, Bilge Kağan yazıtı otuz dört günde kazınmıştır. Kül Tigin yazıtının batı yüzünü ise Çang Sengüm yazmıştır. Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtları Bilge Kağan'ın ağzından anlatıldığına göre metinleri yazan da o olmalıdır. Önce metinleri yazıp sonra bunları taşlara kazıması için Yolluğ Tigin'e verdiği düşünülmektedir. Olayların Bilge Tonyukuk'un ağzından anlatıldığı Tonyukuk yazıtında ise metnin yazarı Tonyukuk olmalıdır.

Yazıtların Harfleri, Dili ve Üslûbu. Orhon yazıtlarının harfleri Türk biliminde "esrarlı eski Türk yazısı" olarak adlandırılır. Bunun sebebi, harflerin eski İskandinav yazıtlarında kullanılmış ve "esrarlı harfler" diye adlandırılmış yazının harflerine çok benzemesidir. İki büyük Orhon yazıtında otuz sekiz harf kullanılmıştır (DİA, XI, 45). Yenisey'de bulunanlar dahil bütün yazıtlarda kullanılan işaretlerle Göktürk harflerinin sayısı elliyi bulmaktadır. Bu harfleri çözen Vilhelm Ludwig Peter Thomsen'e göre eski Türk yazısı esrarlı harflere benzese de Ârâmî-İran kökenli bir yazıdır. Thomsen, harflerdeki çift ünsüz ve hece işaretleriyle bazı tek ünsüz işaretlerinin hece yazısı kökenli olabileceğini ileri sürmüştür. Orhon yazıtlarında uygulanan yazı hece ve harf yazılarının karışımı gibidir.

Ünlü harflerin kullanılışının sınırlı olduğuna bakılarak eski Türk yazısının hece yazısından harf yazısına geçiş aşamasında olduğu ileri sürülebilir. Sağdan sola doğru yazılan yazıların bazı Yenisey yazıtlarında soldan sağa doğru yazıldığı görülür. Ancak bu durumda harfler ters yöne çevrik olarak kazınmıştır. Taşa yazılı metinlerde genelde kelimelerle ekler birlikte telakki edilmiştir. Kâğıda yazılı metinlerde ise her kelime hatta her ek birbirinden üst üste iki nokta (:) işaretiyle ayrılmıştır.

Orhon yazıtları, Bilge Kağan ve Tonyukuk tarafından yazılmış II. Doğu Türk Kağanlığı'nın tarihi gibidir. Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarında dünyanın ve insanoğlunun yaratılışına bir cümleyle değinildikten ve birinci kağanlığın tarihi ana çizgileriyle özetlendikten sonra ikinci kağanlığın kuruluştan Kül Tigin'in 731'de ölümüne kadarki siyasî ve askerî tarihi anlatılır. Özellikle Bilge Kağan'ın beylerine ve halkına seslendiği bölümler son derece etkili bir anlatım gücüne sahiptir. Bu bakımdan Orhon yazıtlarının Türkçe'nin en eski ve en güzel nesir ve hitabet örnekleri olduğu söylenebilir (Tekin, Orhon Yazıtları, s. 14-22).

Yazıtların dili ve üslûbu üzerinde araştırma yapanlar metinleri tam bir görüş birliği içinde değerlendirememiştir. Yazıtların ilkel ve somut bir konuşma diline sahip olduğunu ileri sürenlere mukabil bunların eski bir geçmişe dayanan gelişmiş bir dilin ürünleri olduğu kanaatinde bulunanlar da vardır. Aynı şekilde yazıtların şiir ve nesir olabileceği konusundaki farklı görüşlere göre de üslûp değerlendirmesi değişmektedir.

Orhon yazıtlarının söz varlığı üçte biri soyut kavramlar olmak üzere 900 kadar kelimedir. Konunun sınırlı olduğu dikkate alınınca bu sayının küçümsenmemesi gerekir. Bu sınırlı konuda gerek somut gerekse soyut kavramların zenginliğinden ve bazı morfolojik özelliklerden hareketle o dönemdeki Türkçe'nin sadece konuşma değil aynı zamanda bir yazı dili ve çok daha eski bir dilin devamı olduğu anlaşılmaktadır. Yazıtlardaki ikilemeler, yakın anlamlı ve eş anlamlı kelimeler, benzetmeler, mecazlar, karşıt kavramlar, deyimler ve tasvirler dağarcığı zengin bir edebî dilin varlığını düşündürür. I. V. Stebleva, şiiri andıran paralelliklere dikkat ederek bunların nazım olabileceği görüşünü ileri sürerken âhenk yapısına ve yüksek sesle okumaya elverişli olduklarını da ekler. Bu görüşler, daha sonra P. Zieme ve G. Doerfer gibi Türkologlar tarafından ayrıntılı biçimde

değerlendirilmiştir. A. von Gabain, bu metinlerde görülen baş kafiye izlerinin eski Türk şiirinde bulunabileceğini belirtir (Aksan, En Eski Türkçenin İzlerinde, tür.yer.).

Yazıtlarda geçen ve o dönem Türkçe'sinin ifade zenginliğini gösteren bazı örnekler şöylece sıralanabilir: a) Deyimler: Adak kamşatmak "ayağı burkulmak, ayağı dolaşmak", mecazen "mâneviyatı bozulmak, şaşırıp yanlış hareket etmek" (Bilge Kağan, doğu yüzü, 30. satır; Kül Tigin, doğu yüzü, 7. satır); atı küsi yok bolmak "adı sanı yok olmak" (Bilge Kağan, doğu yüzü, 21. satır; Kül Tigin, doğu yüzü, 27. satır); körür közi körmez teg bilir biligi bilmez teg bolmak "görür gözü görmez gibi, erer aklı ermez gibi olmak", mecazen "iş göremez, düşünemez hale gelmek" (Kül Tigin, kuzey yüzü, 101. satır); sabın sımak "sözünü kırmak, hatırını kırmak" (Kül Tigin, güney yüzü, 11-12. satır; Bilge Kağan, kuzey yüzü, 14. satır). b) Benzetmeler: Ügüzçe "ırmak gibi", tagça "dağ gibi" (Bilge Kağan, doğu yüzü, 20. satır); böri teg "kurt gibi", kony teg "koyun gibi" (Kül Tigin, doğu yüzü, 12. satır); otça "ateş gibi", borça "fırtına gibi" (Bilge Kağan, doğu yüzü, 27. satır); süçig sab "tatlı söz" (Kül Tigin, güney yüzü, 5. satır); sab sı- "söz kırmak" (Kül Tigin, güney yüzü, 11. satır). c) Karşıt anlamlı kullanışlar: Üze kök tengri asra yağız yér "üstte mavi gök altta kara toprak" (Kül Tigin, doğu yüzü, 1. satır). d) İkilemeler: Arkış tirkiş "kervan, kafile" (Kül Tigin, güney yüzü, 8. satır); at kü "ad san" (Kül Tigin, doğu yüzü, 25. satır); iç taş "iç dış" (Kül Tigin, güney yüzü, 12. satır); il (él) törü "devlet" (Kül Tigin, doğu yüzü, 1, 8. satır); yabız yablak "kötü" (Kül Tigin, doğu yüzü, 20. satır). Yazıtlarda kişi ve yer adları dışında yabancı kelime yok gibidir.

Yazıtlar Üzerine Yapılan Çalışmalar. F. W. Radloff, 1894 yılının Mart ayında Orhon yazıtları üzerine hazırlayacağı eserin birinci kısmı olan elli beş esrarlı harfli metni yayımlamış, eserin ikinci kısmı aynı yılın mayıs ayında, üçüncü kısmı da 1895'te neşredilmiştir (Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei, St. Petersburg 1894-1895, 3 fasikül, 460 sayfa). Bu çalışmalarda birçok okuma ve açıklama yanlışı bulunmaktadır. Daha sonra Radloff metinlerin dil yapısını tesbit etmeye başlayarak eserin ikinci baskısını gerçekleştirmiştir (St. Petersburg 1897). Bu yayın Eski Türkçe'deki ilk dil çalışmasıdır ve kendisinden sonra yapılan çalışmalara kaynak olmuştur. Radloff 1894-1899 yılları arasında kırk Yenisey, on Hoyd

Tamir ve altı Moğolistan olmak üzere toplam elli altı yazıtı ilk okuyan, ilk çeviren, sözlüklerini ve dil bilgisini yazan ve yazıtları çeşitli yönleriyle değerlendiren ilim adamıdır. V. Thomsen büyük yazıt üzerine yaptığı çalışmayı Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées adıyla yayımlamıştır (Helsingfors 1896). Çok başarılı bulunan bu yayın daha sonraki araştırmacılar tarafından örnek alınmıştır. P. M. Melioranskiy, Kül Tigin yazıtını Rusça neşretmiştir (Sanktpetersburg 1899). W. Radloff da yeni basımın II. cildini, 1897'de F. Klementz tarafından Bayn-Tsokto mevkiinde bulunan Tonyukuk yazıtının Orhon harfli metninin ve yazı çevriminin Almanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Die Alttürkischen Inschriften der Mongolei, Petersburg 1899). Daha sonra Thomsen, Tonyukuk yazıtının mükemmel resimlerini elde ederek önemli düzeltmeler yapmış (Turcica. Etudes concernant à l'interprétation des inscriptions turques de la Mongolie et de la Sibérie, Helsingfors 1916, MSFOu., XXXVII. sayısı olarak), ayrıca iki Orhon yazıtıyla Tonyukuk yazıtının Danca tam çevirisini neşretmiştir (Gammeltyrkiske inskrifter fra Mongoliet, i oversoettelse og med indledning, Kobenhaven 1922). A. von Gabain, hazırladığı Eski Türkçe ilk dil bilgisi kitabının antoloji kısmında Kül Tigin yazıtının çeviri yazılı metnini de vermiştir (Alttürkische Grammatik, Leipzig 1941). S. Ye. Malov da Pamyatniki drevnetyurkskoy pis'mennosti adıyla bir çalışma yapmıştır (Moskva 1951). Tonyukuk yazıtını Pentti Aalto, G. J. Ramstedt ve J. G. Granö müstakil olarak yayımlamıştır ("Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei", JSFOu., LX/7 [1958]). René Giraud, Tonyukuk yazıtının Fransızca tercümesini, harf ve çeviri yazılı metnini çeşitli açıklamalar ve sözlük ilâvesiyle bir kitapta toplamıştır (L'inscription de Baïn Tsokto, Paris 1961).

Göktürk harfli metinler üzerine Türkiye'de yapılan ilk çalışma Şemseddin Sâmi'ye

aittir, ancak yayımlanmamıştır. Daha sonra Necip Âsım (Yazıksız) En Eski Türk Yazısı (İstanbul 1315, 2. baskısı Pek Eski Türk Yazısı adıyla, İstanbul 1327) ve Thomsen yayımını esas alarak Orhun Âbideleri (İstanbul 1925) adıyla iki eser neşretmiştir. İkinci yayın Hüseyin Namık Orkun'a aittir (Eski Türk Yazıtları, İstanbul 1936-1941). Talat Tekin, yazıtlardan beşi üzerinde (Kül Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongin ve Küli Çor) A Grammar of Orkhon Turkic adlı bir gramer çalışması dışında (Bloomington 1968) ayrıca

birçok yayın yapmıştır (bk. bibl.). Muharrem Ergin'in Orhun Âbideleri adıyla yayımladığı eser üç büyük yazıt üzerinedir (neşirler için ayrıca bk. Erimer, s. 47-64; Tekin, Orhon Türkçesi Grameri, s. 261-264). Bugüne kadar Göktürk harfli büyüklü küçüklü yaklaşık 250 metin neşredilmiştir. Bunları Göktürk, Uygur, Kırgız devrine ait olanlar, tarihi tesbit edilemeyenler, yalnız adları bilinip henüz neşredilmeyenler ve hangi yazıta ait olduğu belirlenemeyen metinler olmak üzere altı başlık altında toplamak mümkündür. Kül Tigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk'tan başka önemli yazıtlar arasında şunlar yer almaktadır: Karabalgasun, Küli Çor, Moyun Çor, Ongi, Taryat (Terh, Terek, Terhin).

BİBLİYOGRAFYA

Kayahan Erimer, Eski Türkçe Göktürk ve Uygur Yazı Dili, Ankara 1969, s. 47-64; Melih Erçin, "Göktürk-Sekel-Fenike Yazıları Üzerine Üç Saptama Bildirisi", Harf Devrimi'nin 50. Yılı Sempozyumu, Ankara 1981, s. 207-234; V. Thomsen, Orhon ve Yenisey Yazıtlarının Çözümü: İlk Bildiri Çözülmüş Orhon Yazıtları (çeviri Vedat Köken), Ankara 1993; a.mlf., Orhon Yazıtları Araştırmaları (çeviri Vedat Köken), Ankara 2002; Talat Tekin, Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk, İstanbul 1995; a.mlf., "Some Remarks on the Tunyukuk Inscription", Beläg Bitig. Sprachstudien für Gerhard Doerfer zum 75. Geburtstag, Wiesbaden 1995, s. 159-168; a.mlf., Orhon Türkçesi Grameri, Ankara 2000; a.mlf., Irk Bitig: Eski Uygurca Fal Kitabı, Ankara 2004; a.mlf., "Köktürk Yazıtlarındaki Deyimler Üzerine", TDl., VI/67 (1957), s. 372-374; VI/ 68 (1957), s. 423-426; a.mlf., "Kuzey Moğolistan'da Yeni Bir Uygur Anıtı: Taryat (Terhin) Kitabesi", TTK Belleten, XLVI/184 (1983), s. 795-838; Bilge Ercilasun, "Orhun Abideleri Hakkında Türkiye'deki İlk Bilgiler", 3. Uluslar Arası Türk Dil Kurultayı 1996, Ankara 1999, s. 409-422; Doğan Aksan, En Eski Türkçenin İzlerinde Orhun ve Yenisey Yazıtları Üzerinde Sözcükbilim, Anlambilim ve Biçembilim İncelemelerinin Aydınlattığı Gerçekler, İstanbul 2000; a.mlf., "Göktürk Yazıtlarında Söz Sanatları-Güçlü Anlatım Yolları", TDAY Belleten 1990 (1994), s. 1-12; Moğolistan'daki Türk Anıtları Projesi Albümü-Album for the Project on Turkish Monuments in Mongolia,

Ankara 2001; J. Taube, “Eine runentürkische Inschrift (Tonyukuk, 01-16) im Lichte von Jean Gebsers Geschichte der Bewußtwerdung (Mit einem Nachtrag zu Tonyukuk 17-32)”, Splitter aus der Gegend von Turfan: Festschrift für Peter Zieme anläßlich seines 60. Geburtstags, İstanbul-Berlin 2002, s. 333-365; Árpád Berta, Szavaimat jól halljátok ... A türk és ujgur rovásirásos emlékek kritikai kiadása, Szeged 2004; a.mlf., “Runik Harfli Eski Türkçe Yazıtlar (VIII. Yüzyıl)” (çeviri Nurettin Demir), Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 2006, I, 113-121; a.mlf., “Neue Lesungs-und Deutungsvorschläge für die Inschrift Tonuquq”, AOH, XLVIII/3 (1995), s. 313-320; Cengiz Alyılmaz, Orhun Yazıtlarının Bugünkü Durumu, Ankara 2005; Semih Tezcan, “Tonyukuk Yazıtında Birkaç Düzeltme”, TDAY Belleten 1975-1976 (1976), s. 173-181; Osman F. Sertkaya, “Köl Tigin’in Ölümünün 1250. Yıldönümü Dolayısı ile Moğolistan Halk Cumhuriyeti’ndeki Köktürk Harfli Metinler Üzerinde Yapılan Arkeolojik ve Filolojik Çalışmalara Toplu Bir Bakış”, TTK Belleten, XLVII/185 (1984), s. 67-85; S. G. Klyaştorniy - V. A. Livşiç, “Bugut’taki Sogtça Kitabeye Yeni Bir Bakış” (trc. Emine Gürsoy-Naskali), TDAY Belleten 1987 (1992), s. 201-241; Soslanbek Y. Bayçorov, “Avrupa’nın Göktürk Harfli Eski Anıtları”, a.e. 1990 (1994), s. 13-16; István Vásáry, “Doğu Avrupa’nın Runik Alfabe Sistemleri Üzerine”, a.e. 1993 (1995), s. 51-59; Halil Açıkgöz, “Bilge Kağan Yazıtının Doğu Yüzünün İlk Satırında (İ)ki (E)d(i)z K(e)r(e)kül(ü)g mü Yoksa Kid(i)z K(e)r(e)kül(ü)g ‘Keçe Çadırlı’ mı Okunmalı?”, a.e. 1994 (1996), s. 1-10; a.e. 2000 (2001) (dergideki makalelerin tamamı Orhon yazıtlarıyla ilgilidir); Mustafa S. Kaçalin, “Elif-bâ”, DİA, XI, 45.

Mustafa S. Kaçalin

ORHONLU, Cengiz

(1927-1976)

Osmanlı tarihçisi.

17 Temmuz 1927'de Tokat'ın Niksar kazasında doğdu. Babası ilkokul öğretmeni İsmail Seyfettin Bey, annesi Melâhat Hanım'dır. İlk öğrenimini İstanbul'da 61. İlkokul'da, orta öğrenimini Kumkapı Ortaokulu'nda ve İstanbul Erkek Lisesi'nde tamamladı (1945). Ardından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'ne girdi ve 1951'de buradan mezun oldu. Askerlik hizmetinden (1951-1952) sonra İstanbul'da Başbakanlık Arşivi'nde eski metinler telhisçisi olarak göreve başladı ve 1954 yılının başlarına kadar burada çalıştı. Aynı yıl Edebiyat Fakültesi Yeniçağ Tarihi Kürsüsü'ne asistan oldu. 1955'te başladığı doktorasını 1958'de tamamladı. Doktora tezi, Osmanlı toplumunun önemli bir unsurunu teşkil eden aşiretlerin II. Viyana seferinden (1683) sonra merkezî idarece alınan kararlar doğrultusunda yapılan iskânı ve bu iskânın sonuçlarını ihtiva eden Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1691-1696) idi (İstanbul 1963).

1959'da Kanada hükümeti tarafından verilen bursla bir yıllığına Montreal'e gitti. McGill Üniversitesi'nde İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde çalıştı, bazı dersleri takip etti. Osmanlı Devleti'nin güney siyaseti çerçevesinde özellikle ileride yoğun biçimde üzerinde duracağı Habeşistan tarihi üzerine ön hazırlıklar yaptı. İstanbul'a dönünce konuyla ilgili incelemelerini bilim dünyasına duyurmaya başladı ("Osmanlıların Habeşistan Siyaseti, 1540-1560", TTK Bildiriler, VI [1967], s. 413-423). Bunun yanında Osmanlı Devleti'nin idarî teşkilâtı ve kurumları hakkında önemli konulara el attı. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilâtı (İstanbul 1967) adı altında hazırladığı tezle 1964'te doçent unvanını aldı. 1965'te doçentlik kadrosuna tayin edildi. Sofya, Lefkoşe, Viyana ve Atina ile Ankara'da düzenlenen uluslararası kongrelere davet edildi; suyolculuk, Osmanlı Türkleri'nin Kıbrıs'a yerleşmesi, yerleşim birimi olarak "divan", Târîh-i Medînetü'l-hükemâ adlı Atina tarihinin tanıtımı ve köprücülük gibi

konularda orijinal bildiriler sundu. Sadrazamların hükümdarlara arzettikleri belge türlerinden olan telhislerle ilgili bir eser yayımladı (Osmanlı Tarihine Âid Belgeler: Telhîsler, 1597-1607, İstanbul 1970). 1971'de "Osmanlılar ve Habeşistan" adlı çalışması ile profesörlüğe yükseltildi. 1959'da Kanada'da bulunduğu yıllardan beri üzerinde çalıştığı bu araştırmayı kitap olarak yayımladı (Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti, İstanbul 1974). Orhonlu, profesör olduktan sonra katıldığı kongrelerde daha çok kongrelerin düzenlendiği ülkelerin Osmanlı Devleti'yle münasebetlerini ele alan bildiriler sundu. Önce Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü üyeliğine, daha sonra Türk Tarih Kurumu muhabir (1970), ardından aslî (1973) üyeliğine seçilen Cengiz Orhonlu kalp yetmezliği yüzünden 11 Haziran 1976'da İstanbul'da vefat etti ve Feriköy'deki aile kabristanına defnedildi.

Türkiye'deki arşiv ve kütüphaneleri çok iyi tanıyan, yurt dışındaki yayınları iyi takip eden Orhonlu farklı alanlarda araştırmalar yayımlamış, bilgisini coğrafyacılar, sosyologlar ve sanat tarihçileriyle de paylaşmıştır. Onun özelliklerinden biri de şekle fazla önem vermeden, elde ettiği yeni bilgileri bir an önce ilim âleminin istifadesine sunmak amacıyla süratli bir şekilde yazıya dökmesidir. Yetenekli gördüğü öğrencilerini araştırmaya yönlendirir, bazan topladığı bilgileri öğrencilerine veya meslektaşlarına vererek onları teşvik ederdi.

Cengiz Orhonlu kısa ömrü içinde dördü kitap, geri kalanı makale olmak üzere 100 civarında araştırma ortaya koymuştur. Vefatından sonra bazı araştırmaları derlenerek kitap haline getirilmiştir (Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar, der. Salih Özbaran, İzmir 1984). Çalışmaları içinde Osmanlı Devleti'nin iskân siyaseti, teşkilât ve kurumlarıyla ilgili olanların sayıca fazla olduğu görülür. Bu konularla ilgili önemli yazıları arasında "Gemicilik" (Türkiyat Mecmuası, XV [1969], s. 157-169); "Lipkalar" (a.e., XVI [1971], s. 57-87); "Osmanlı Devrinde Nehir Nakliyatı Üzerine Araştırmalar: Dicle ve Fırat Nehirlerinde Nakliyat" (TD, sy. 17-18 [1963], s. 77-102); "Osmanlı Türkleri Devrinde İstanbul'da Kayıkçılık ve Kayık İşletmeciliği" (a.e., sy. 21 [1966], s. 109-134); "The Institution of 'Suyolcu' in the XVIth Century" (Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes: Sofia 26 août-1septembre 1966, Sofia 1969, III, 673-676);

"Divan: A Historical Term in the Settlement Geography of Turkey" (Disputationes ad Montium Vocabula, Wien 1969, III, 89-93); "Meslekî Bir Teşekkül Olarak Kaldırımcılık ve Osmanlı Şehir Yolları Hakkında Bazı Düşünceler" (GDAAD, sy. 1 [1972], s. 93-138); "Fındıklı Semtinin Tarihi Hakkında Bir Araştırma" (TD, sy. 10 [1954], s. 61-78; sy. 11-12 [1956], s. 51-70); "Hint Kaptanlığı ve Pirî Reis" (TTK Belleten, XXXIV/134 [1970], s. 235-254); "XVI. Asrın İlk Yarısında Kızıldeniz Sahillerinde Osmanlılar" (TD, sy. 16 [1962], s. 1-24); "1559 Bahreyn Seferine Âid Bir Rapor" (TD, sy. 22 [1968], s. 1-16); "Seydi Ali Reis" (TED, sy. 1 [1970], s. 39-56); "Osmanlı-Bornu Münâsebetine Âit Belgeler" (TD, sy. 23 [1969], s. 111-130) zikredilebilir. Bunlardan başka tarihî yazmalar, belgeler ve raporlar, Türkiye Cumhuriyeti tarihi, Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında kalan Türk topluluklarıyla ilgili birçok makalesi vardır. İslâm Ansiklopedisi (MEB), Küçük Türk İslâm Ansiklopedisi, Encyclopaedia of Islam gibi ansiklopedilerde çeşitli maddeleri yayımlanan Orhonlu Türk Dünyası El Kitabı'nın editörlüğünü yapmış (Ankara 1976), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin çıkardığı Tarih Dergisi ve Tarih Enstitüsü Dergisi'nin yayımlanmasında faal olarak görev almıştır. Aynı fakültenin yayımları arasında yer alan Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi'nin de kurucusudur.

BİBLİYOGRAFYA

Şahabettin Tekindağ, "Kaybettiğimiz Bir Değer Cengiz Orhonlu", TD, sy. 30 (1976), s. 1-8; Nejat Göyünç, "Cengiz Orhonlu Hayatı-Eserleri-Şahsiyeti", TKA, XV/1-2 (1976), s. 7-32; Mahmut H. Şakiroğlu, "Prof. Dr. Cengiz Orhonlu 1927-1976", TTK Belleten, XL/160 (1976), s. 669-686; Yusuf Halaçoğlu, "Hocam Cengiz Orhonlu", GDAAD, XII (1998), s. XI-XIII.

İlhan Şahin

ORIENS

Milletlerarası Doğu Araştırmaları Cemiyeti tarafından yayımlanan dergi.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra şarkiyat araştırmalarının yeniden canlandırılmasının uluslararası bir iş birliğiyle mümkün olabileceğini düşünen ünlü Alman müsteşriki Hellmut Ritter M. Fuad Köprülü, A. Adnan Adıvar, Reşit Rahmeti Arat, Ahmet Ateş, John Kingsley Birge, W. C. Edvars ve L. Thomas ile birlikte 1947'de merkezi İstanbul'da olmak üzere Milletlerarası Doğu Araştırmaları Cemiyeti'ni (International Society for Oriental Researchs) ve bu cemiyetin yayın organı olarak Oriens dergisini kurmuştur. İlk sayısı 1948 yılında Leiden'de yayımlanan derginin Hellmut Ritter başkanlığındaki yayın kurulu Adnan Adıvar, Reşit Rahmeti Arat, John Kingsley Birge, Wolfram Eberhard, Hans Gustav Güterbock, M. Fuad Köprülü ve Helmer Ringgren'den oluşuyordu. Balangıçta Türk hükümetinin malî desteğini gören derginin bilhassa ilk on cildinin neşre hazırlanması çalışmalarının tamamını Ritter üstlenmiştir. 1949'da Almanya'ya dönen Ritter, Frankfurt Üniversitesi'nde göreve başlamış ve derginin yayımlanması çalışmalarına burada devam etmiştir. IX. cildin ikinci sayısında idare merkezi olarak Bonn gösterilen derginin daha sonraki sayılarında merkez Frankfurt olarak kaydedilmiştir. Derginin V. cildinin ikinci sayısında yayın kurulunda Adnan Adıvar'la J. K. Birge'nin adları yer almamaktadır. IX. cildin ikinci sayısında yayın kuruluna Rudolf Sellheim katılmış, XVIII. ciltten itibaren Ritter editörlüğü Sellheim'a bırakmıştır. Derginin değişik ciltlerinde Alman Araştırma Konseyi ve R. O. Meisezahl Vakfı tarafından desteklendiğine dair kayıtlar bulunmaktadır. IV. cilde kadar yılda bir sayı çıkarılan dergi V-XII. ciltlerde iki sayı olarak yayımlanmıştır. Ayrıca malî sıkıntılar yüzünden XIII ve XIV. ile sonraki bazı ciltlerinin bir arada neşredildiği görülmektedir. Ardından tekrar tek sayı yayımlanan dergi düzensiz çıkmaya devam etmiş ve son olarak 2001 yılında XXXVI. cildi neşredilmiştir.

Oriens'te çıkan makaleler Türk, Arap, Fars, Moğol, Tibet, Çin, Japon, Kore ve Hint dilleri, edebiyatları, dinleri, tarihleri, coğrafyaları ve kültürlerinin klasik dönem çalışmalarına ayrılmıştır. Bazı önemli metin neşirlerine de yer

verilen derginin dili İngilizce, Almanca ve Fransızca olmakla birlikte Türkçe, İtalyanca ve İspanyolca birkaç makale de yayımlanmıştır. Ayrıca çok sayıda kitap ve dergi tanıtılmıştır. Dergide Franz Babinger, Joseph Schacht, Hellmut Ritter, Hamilton Alexander R. Gibb, Gustave Edmund van Grunebaum, Claude Cahen, Franz Rosenthal, Clifford Edmund Bosworth gibi ünlü oryantalistler tarafından kaleme alınan yazılar bulunmaktadır. Dikkat çeken bazı makaleler şunlardır: Ahmet Ateş,

“Tarcumān al-Balaġa, Das Früheste Neupersische Werk über Rhetorische Figuren” (I, 45-62); Ahmet Temir, “Die Konjunktionen und Satzeinleitungen im Alt-Turkischen” (IX/1, s. 41-85; IX/2, s. 233-280); W. Montgomery Watt, “The Study of al-Gazali” (XIII-XIV, 121-131); G. E. Grunebaum, “Concept and Function of Reason in Islamic Ethics” (XV, 1-17); Annemarie Schimmel, “Translations and Commentaries of the Qur’an in Sindhi Language” (XVI, 224-243); Joseph Schacht, “An Early Murdj’ite Treatise: The Kitāb al-ʿAlim wal-Mutaʿallim” (XVII, 96-102); Franz Rosenthal, “Ibn Arabi’ between Philosophy and Mysticism” (XXXI, 1-35); Binyamin Abrahamov, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī on God’s Knowledge of the Particulars” (XXXIII, 133-155); William Smiyth, “Some Quick Rules UT PICTURA Poesis: The Rules for Simile in Miftāḥ al-ʿUlūm” (XXXIII, 215-229); Gerhard Endress, “Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islām” (XXXIV, 174-221); Reinhard Weipert, “al-Ḫalīl ibn Aḥmad - A Poet?” (XXXV, 65-104). Metin neşri ve tercümesi tarzındaki çalışmalara Hellmut Ritter’in “Al-Biruni’s Übersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali” (IX/2, s. 165-200) ve Fritz Meier’in “Qusayri’s Tartīb as-Sulūk” (XVI, 1-39) adlı makaleleri örnek gösterilebilir. Dergi uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Oriens, I-XXXVI, Leiden 1948-2001; Ahmed Ateş, “Hellmut Ritter”, ŞM, V (1963), s. 1-14.

Sedat Şensoy

ORIJENTALNI INSTITUT u SARAJEVU

Saraybosna şarkiyat enstitüsü.

Osmanlı tarihi ve şarkiyat araştırmaları yapmak üzere 1950'de Bosna-Hersek Cumhuriyeti Millet Meclisi'nin kararıyla kurulmuş, daha sonra yine aynı meclis tarafından bilimsel araştırma alanları tesbit edilmiş ve 1967'de mecliste kararnâmesi onaylanmıştır. Bosna-Hersek Cumhuriyeti Millet Meclisi 1977'deki yeni kanunla enstitünün kurucusu kabul edilmiş, 1 Mart 1992 tarihinden itibaren Bosna-Hersek Millî Eğitim, Kültür ve Spor Bakanlığı'na bağlanmıştır. İç savaş döneminde (1992-1995) buraya araştırma merkezi olarak özel bir statü verilmiş, Dayton Antlaşması'nın (1995) ardından Bosna-Hersek Federal Millî Eğitim, Kültür ve Spor Bakanlığı bünyesine alınmıştır. Günümüzde üniversiteler kanunu çerçevesinde enstitünün sahibi, kurucusu ve malî kaynağı Saraybosna kantonudur. Daha sonra Saraybosna Üniversitesi'nin bünyesine dahil edilerek üniversite kampüsü içerisinde bir araştırma müessesesi olmuştur.

Orijentalni Institut'un kuruluşundan itibaren bugüne kadar gelen süreçte geçirdiği iki dönemden ilki kuruluşundan 1992 savaşına kadar olan dönemdir. Bu dönemde enstitü Bosna-Hersek Cumhuriyeti idaresinde özel bir kurumdu. En önemli yanı da Saraybosna Devlet Müzesi'nden devraldığı yazmalar ve Türk tarihiyle ilgili doküman ve arşiv belgelerinden oluşan değerli bir koleksiyona sahip bulunmasıydı. Enstitünün kurulduğu yıl Saraybosna Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde Şarkiyat Kürsüsü oluşturulmuştur. Enstitünün ikinci dönemi ise 17 Mayıs 1992 tarihinden başlayarak günümüze kadar gelen devredir. Savaş sırasında enstitü binası Sırp güçleri tarafından bomba ve roket saldırılarına uğramış ve yakılmıştır.

Şarkiyat Enstitüsü'nün kuruluşundan itibaren temel faaliyetleri şu şekilde sıralanabilir: Bosna-Hersek'e ve diğer eski Yugoslavya bölgelerine ait Osmanlı dönemi Arapça, Farsça, Türkçe yazmaların, arşiv belge ve dokümanlarının toplanması, bu medeniyet ve kültürlerin dinî, tarihî, siyasî,

felsefî cephesinin ve dillerinin incelenmesi. Enstitünün ilgi alanı bilhassa bölgedeki Osmanlı mirasının düşünce ve doktrin tarihine, diplomatik belgelere ve Osmanlı Devleti'nin söz konusu bölge ile olan ilişkisine odaklanmıştır. Günümüzde de aynı ilgi devam etmekte olup Arapça ve Farsça ile Türk dili ve edebiyatlarının araştırılması, bunların Bosna-Hersek kültürüne olan etkisi, Bosna-Hersek'e ait Osmanlı dönemi tarihi ve kültürü ana inceleme alanlarını oluşturur. Şarkiyat Enstitüsü temel faaliyetleri açısından tarih, filoloji, kütüphane ve belgelerle şark sanatı ve sanat tarihi olmak üzere dört bölüme ayrılır.

Şarkiyat Enstitüsü, özellikle savaş öncesi dönemde sahip olduğu yazmalar koleksiyonu, arşiv belgeleri bölümü ve enstitü kütüphanesiyle dünya çapında bir yere sahipti. Yazmalar koleksiyonu sayıları 5263'ü bulan ve önemli bir kısmı mecmua olan Arapça, Türkçe, Farsça eserlerden oluşuyordu. Bunlar arasında nâdir ve değerli eserler bulunduğu gibi Arap harfleriyle yazılmış Boşnakça metinler de mevcuttu. Bu koleksiyon tarih, felsefe, tıp, coğrafya, siyaset vb. ilimler yanında İslâmî ilimleri de içine almaktaydı. Bosna'nın yetiştirdiği Fâzıl Paşa Şerifoviç, Sâlih Sıdkı Hacıhüseyinoviç Muvakkit, Mustafa Eyüboviç - Şeyh Yuyo, Sabit Ujiçanin, Mehmed Meyliya, Hasan Kâfî Akhisârî, Allâmek el-Bosnevî, Novili Ömer Efendi gibi âlimlerin müellif hattı eserlerini de ihtiva ediyordu. Bunların büyük bir kısmı Bosna-Hersek savaşı esnasında tahrip edilmiş veya yakılmış, koleksiyonun sadece çok az bir kısmı günümüze ulaşmıştır.

Enstitü özellikle Balkanlar'a ait Osmanlı dönemi arşiv belgelerini ihtiva etmekteydi. Bu bölümde Türkçe belgeler, siciller koleksiyonu, vilâyet arşivi ve tapu koleksiyonu olmak üzere dört koleksiyon bulunmaktaydı. Burada XVI-XIX. yüzyıllara ait ferman, berat, buyruldu vb. 7156 belge vardı. Siciller koleksiyonu ise XVII-XIX. yüzyıllara ait altmış altı adet şer'iyye sicil defterinden ibaretti. Günümüzde enstitüde mevcut zarar görmemiş sicillerin bir kopyası Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'ne alınmıştır. Vilâyet arşivi bölümü İstanbul'dan

gönderilen veya XIX. yüzyıla ait kadastro kayıtları koleksiyonuna ve Osmanlı dönemine ait mikrofilmleri içeren 200.000'i aşkın arşiv belgesine sahipti. Bunların büyük bir kısmı 1852-1878 yıllarına aitti. Ayrıca Hırvatistan, Sırbistan, Karadağ, Macaristan, Makedonya, Bulgaristan ve

Kosova’ya dair çok önemli defterler vardı. Savaş esnasında sadece enstitüdeki vilâyet arşivine ait 200.000 doküman ve diğer bölgelere ait defterler tamamen imha edilmiştir. Enstitü kütüphanesi 15.000 civarında kitaptan oluşuyordu. Yabancı dillerdeki süreli yayınların sayısı 10.000’i aşmaktaydı. Savaş sırasında kataloguyla birlikte büyük bir kısmı yok edilmiştir.

Enstitü kendi programı çerçevesinde neşriyat da yapmıştır. Bu neşriyat üç kısma ayrılır: “Monumenta Turcica Historiam Slavorum Meridionalium Illustrantia” serisi, “Posebna Izdanja” kitap serileri ve Prilozi za Orijentalnu Filologiju adlı yıllık dergi. Birinci seri içinde yayımlanan eserlerin bir kısmı şunlardır: Kanuni i kanunname za Bosanski, Hercegovački, Zvornički, Kli{ki, Crnogorski i Skadarski sandzak (Bosna, Hersek, İzvornik, Klis, Karadağ ve İşkodra sancaklarına ait kanunnâmeler; Sarajevo 1957); Hazim Šabanović, Kraji{te Isa Bega Ishakovića Zbirni katastarski popis iz 1455. godine (Îsâ Bey İshakoviç’e ait sınır bölgesi, 1455 yılına ait sicil kayıtları; Sarajevo 1964); Oblast Brankovića. Op{irni katastarski popis iz 1455. godine (Brankoviç’e ait bölge, 1455 yılına ait mufassal sicil kayıtları; Sarajevo 1972); Oblast Brankovića. Op{irni katastarski popis iz 1455. godine (faksimili-fascimiles) Detailed Census of the Brankoviches Region from 1455 (Brankoviç’e ait bölge, 1455 yılına ait mufassal sicil kayıtları; Sarajevo 1972); Ešref Kovačević, Muhimme defteri-Dokumenti o na{im krajevima (mühimme defteri-bölgelerimiz hakkındaki dokümanlar; Sarajevo 1985); Vakufname iz Bosne i Hercegovine (XV i XVI vijek) (XV ve XVI. yüzyıllara ait Bosna-Hersek vakıfnâmeleri; Sarajevo 1985); Ahmed S. Aličić, Poimenični popis sand´aka vilajeta Hercegovina (Hersek vilâyetine ait sancaktaki tafsilâtlı kayıtlar; Sarajevo 1985); Op{irni popis Bosanskog sand´aka iz 1604. godine (1604 yılına ait Bosna sancağında tafsilâtlı sicil kayıtları; Sarajevo 2000 [dört cilt]).

İkinci seride yirmi üç kitap neşredilmiş olup bazıları şunlardır: Arapski dokumenti u Dr´avnom arhivu u Dubrovniku (Dubrovnik Devlet Arşivi’ndeki Arapça dokümanlar; Sarajevo 1960); Arapski dokumenti u Dr ´avnom arhivu u Dubrovniku (Dubrovnik Devlet Arşivi’ndeki Arapça dokümanlar; Sarajevo 1961); Arapski dokumenti u Dr´avnom arhivu u Dubrovniku (Dubrovnik Devlet Arşivi’ndeki Arapça dokümanlar; Sarajevo 1969); Hamid Hadžibegić, Glavarina u Osmanskoj dr´avi (Osmanlı

Devleti’nde başlık vergisi; Sarajevo 1966); Teufik Muftić, Infinitivi trilitem u arapskom jeziku. Odnos oblika i značenja. (Arapça’da trilitem masdarlar. Şekil ve mâna ilişkisi; Sarajevo 1966); Bisera Nurudinović, Bibliografija Jugoslovenske Orijentalistike 1945-1960-Bibliography of Yugoslav Orientalistics 1945-1960 (1945-1960 yılları arasında Yugoslav şarkiyatı bibliyografyası; Sarajevo 1968); Kur’an. Preveo Besim Korkut (Kur’an tercümesi; Sarajevo 1977); Bisera Nurudinović, Bibliografija Jugoslovenske Orijentalistike 1961-1965 godine-Bibliography of Yugoslav Oriental Studies 1961-1965 (1961-1965 yılları arasında Yugoslav şarkiyatı bibliyografyası; Sarajevo 1981); Ahmed S. Aličić, Ure«enje Bosanskog ejaleta od 1789. do 1878. godine (1789-1878 yılları arasında Bosna eyaletinin idare sistemi; Sarajevo 1983); Salih Trako, Katalog perzijskih rukopisa Orijentalnog instituta u Sarajevu (Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü’ndeki Farsça yazmalar katalogu; Sarajevo 1986); Džemal Čehajić, Dervi{ki redovi u jugoslovenskim zemljama sa posebnim osvrtom na Bosnu i Hercegovinu (Yugoslav bölgelerinde ve özellikle Bosna-Hersek’teki tarikatlar; Sarajevo 1968); Vančo Boškov, Katalog turskih rukopisa franjevačkih samostana u Bosni i Hercegovini (Bosna-Hersek Franyevaç Samostan’larındaki Türkçe yazmalar katalogu; Sarajevo 1988); Hasan Škapur - Ahmed S. Aličić, Turski dokumenti o ustanku u Potkozarju 1875-78 (1875-1878 yılları arasındaki Potkozarye ayaklanmasına ait Türk dokümanları; Sarajevo 1968; daha geniş bilgi için bk. Muhammed Aruçi, s. 121-123).

Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü ilk sayısı 1950 yılında çıkan Prilozi za Orijentalnu Filologiju (POF) adıyla bir dergi çıkarmaktadır. Prilozi’de genellikle enstitünün kuruluş amacına uygun olarak, “filoloji”, “tarih ve diplomatik”, “Ocjene i Prikazi” adlı üç bölümde ilmî makaleler neşredilmektedir (daha geniş bilgi için bk. Orijentalni Institut u Sarajevu, s. 39-84). Makalelerin büyük bir kısmı Boşnakça, Sırpça ve Hırvatça, bir kısmı da Almanca, İngilizce, Fransızca, Rusça, Slovence ve Türkçe’dir.

Enstitü ayrıca kuruluşundan itibaren çeşitli ilmî toplantılar düzenlemiştir. Bunlar arasında Arap, Fars ve Türk edebiyatı ve sanat tarihi, Arap-İslâm kültürü (1973), Osmanlı öncesi ve Osmanlı araştırmaları (1978), Şark dillerindeki literatür (1989) hakkında olanlar sayılabilir. 1991’de enstitünün 40. yıl dönümü münasebetiyle düzenlenen İslâm dini ve kültürünün Bosna

eyaletinde yayılmasına dair toplantının tebliğleri Prilozi’nin 41. sayısında neşredilmiştir. Savaş esnasında (1993) Saraybosna Tarih Enstitüsü ile ortaklaşa düzenlenen “Sarajevo’nun yarım milenyumu” adlı sempozyum Prilozi Historiji Sarajeva (Sarajevo 1997) ve Mart 1995’te Hasan Kâfî Akhisârî hakkındaki toplantı Dijalog (sy. 1-2, Sarajevo 1995) adlı dergilerde yayımlanmıştır.

Enstitünün uluslararası düzeyde ilişkileri mevcuttur. Savaştan önce ilişki kurulan müesseselerin sayısı 120 civarındaydı. Savaştan sonra 1998 ve 2000’de Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü ile bir protokol imzalanmış, Türkiye’den buraya Rumeli ve Balkan asıllı müelliflere ait yazma eserlerin birer kopyası hediye edilmiştir. Günümüzde özellikle İstanbul, Viyana, Venedik, Zadar ve Dubrovnik kütüphanelerinden sağlanan doküman ve belgelerin kopyaları enstitü için büyük bir önem arzetmektedir. Enstitüyü yok eden yangında (17 Mayıs 1992) yitirilen yazma ve belgelerin birçoğu araştırma ve mübadele projeleri için mikrofilme alınmıştı. Yabancı kütüphane ve araştırma müesseselerinde bulunan bu mikrofilmlerin savaş sonrası kurulan enstitünün fonlarına yardımcı olacağı düşünülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Orijentalni Institut u Sarajevu 1950-2000: The Institute for Oriental Studies in Sarajevo (ed. Amir Ljubović - Lejla Gazić), Sarajevo 2000, s. 39-172; Lejla Gazić,

“Stradanje Orijentalnog Instituta u Agresiji na Bosnu i Hercegovinu 1992-1995”, a.e., s. 25-29; Behija Zlatar, “Orijentalni Institut u Sarajevu 1950-2000”, a.e., s. 9-15; a.mlf., “On the Occasion of Fifty Years of Work of the Oriental Institute in Sarajevo”, POF, L (2002), s. 9-10; Muhammed Aruçi, “The Institute for Oriental Studies in Sarajevo (1950-2005) a Public Scientific-Research Institution”, International Symposium on Bosnia and Herzegovina from Past to Present 28-30 April 2005 (Proceedings), Çanakkale 2005, s. 105-125; Branislav Djurdjev, “Uz Prvi Broj”, POF, I

(1950), s. 5-6; a.mlf., “Bosna-Hersek”, DİA, VI, 304; Ahmed Aličić, “Četrdeset Godina Postojanja i Rada Orijentalnog Instituta”, POF, XLI (1991), s. 11-19; Andras Riedlmayer, “Maziyi Silmek: Bosna-Hersek’teki Kütüphanelerin ve Arşivlerin Tahribi” (trc. Yaşar Tonta), Türk Kütüphaneciliği, IX/3, Ankara 1995, s. 337-341; Službeni List NRBiH, br. 20/50; Službeni List SRBiH, br. 20/77, 23/ 67, 38/90, 40/85; Službene Novine Kantona Sarajevo, br. 17/99.

Muhammed Aruçi

ORTA AFRİKA CUMHURİYETİ

Bir Afrika ülkesi.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Ekvator çizgisinin hemen kuzeyinde yer alan ülkenin doğusunda Sudan, güneyinde Kongo Demokratik Cumhuriyeti, güneybatısında Kongo Cumhuriyeti, batısında Kamerun ve kuzeyinde Çad bulunur. Resmî adı République Centrafricaine, yüzölçümü 622.984 km², nüfusu 2003 sayımına göre 3.859.139, başşehri Bangui (622.771), diğer önemli şehirleri Bimbo (124.176), Berberati (76.918) ve Camot'tur (45.421). 13 Ağustos 1960 tarihinde bağımsızlığına kavuşmadan önce Fransız sömürgesi olan ülke (Ubangi-Shari) iki meclisli cumhuriyet sistemiyle yönetilmektedir ve resmî dili Fransızca'dır. Sango dili çeşitli etnik gruplar arasında yaygın olarak kullanılır.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Orta Afrika Cumhuriyeti'nin toprakları, yükseltisi genellikle 600-700 m. dolayında değişen, hafif dalgalı geniş düzlüklerden meydana gelmiştir. Kuzeyde ve güneyde yer alan zirveler sayıca az olduğu gibi fazla yüksek değildir (kuzeydoğuda ve kuzeybatıda 1400 m.). İklim özellikle kuzey ve güney arasında farklılık gösterir. Güneyde Ubangi nehri civarında yağış miktarının 1800 milimetreyi geçtiği nemli tropikal iklim tipi, kuzeyde ise Büyük Sahrâ'ya yaklaştıkça sıcaklık ve kuraklığı artan bir iklim tipi görülür. Bu kesim Büyük Sahrâ'dan gelen alizelerin, mahallî adıyla Harmattan rüzgârlarının etkisindedir. Başlıca akarsular kuzeyde sınırı geçerek Çad gölüne dökülen Şari nehriyle güneyde sınır teşkil eden Kongo'nun kollarından Ubangi nehridir. Ülke topraklarının büyük bir kısmında doğal bitki örtüsü savanlardan oluşur ve bu sistem içinde dikenli

çalılarla kuraklığa ve yangınlara dayanıklı bazı ağaç türleri yaygınlık gösterir. Kuzeye doğru çıkıldıkça coğrafî görünümde büyük ölçüde ağaç yer almaz. Orta Afrika Cumhuriyeti, Afrika kıtasının, yalnızca % 7 kadarını örten tropikal yağmur ormanlarının yayılış gösterdiği altı ülkesinden biridir. Güneyde özellikle Ubangi ve güneybatıda Sangha vadileri çevresinde yoğunlaşan bu ormanlar içinde ve savanlarda çok çeşitli hayvanlar yaşar. Bunların başlıcaları savanlarda fil, aslan, leopar, bufalo ve gergedanlar, güneyin yağmur ormanlarında goril, şempanze ve nesli tehlike altında olan bongolardır (bir çeşit antilop). Akarsular çok çeşitli balık türleriyle timsah ve hipopotamların yaşam alanıdır. Günümüzde yoğunlaşan avcılık yaban hayatı için büyük bir tehdit olarak görünmekte, ancak kuzeydeki Bongoran ve güneydeki Dzanga-Ndoki ulusal parkları ile Dzanga-Sangha rezerv alanında koruma yapılabilmektedir.

Kilometrekareye altı kişi ile düşük bir nüfus yoğunluğuna sahip olan Orta Afrika Cumhuriyeti'nde başlıcalarını Baya, Banda, Sara ve Yakoma'nın teşkil ettiği seksenden fazla etnik grup yaşamakta ve kendi yerel dilini konuşmaktadır; bunların en büyükleri Baya-Mandjia ve en küçükleri M'Baka topluluklarıdır. Nüfusun % 50'si hıristiyan (Protestan % 25, Katolik % 25), % 35'i animist ve % 15'i müslümandır.

Ülkede ekonomi elmas madenciliğine ve tarıma dayanır; tarımsal faaliyetlerin yoğunlaştığı alanlar kalabalık şehirlerin yakın çevreleridir. Bu alanlarda yetiştirilen başlıca ürünler pamuk, manyok (nişastaca zengin yumru köklü bir bitki), tatlı patates (yam), mısır, darı, muz, kahve ve tütündür. Ayrıca ormanlardan büyük ölçüde kereste elde edilmektedir. Orta Afrika Cumhuriyeti elmas, altın, uranyum ve petrol gibi yeraltı zenginliklerine sahiptir. 1960'lı yıllardan beri ekonomide elmas madenciliği hâkimdir ve son yıllarda ihraç gelirinin yarısına yakını elmas ticaretinden elde edilmiştir. Elmasın dışında kereste, pamuk, kahve ve tütün başlıca ihraç malları; gıda, tekstil, petrol ürünleri, makineler, elektrik donanımları, motorlu araçlar, kimyasallar ve ilâçlar da başlıca ithal mallarıdır. Demiryoluna sahip bulunmayan ve 24.000 kilometreye yakın karayolunun büyük kısmı toprak olan ülkenin temel ulaşım sistemini 280 km. uzunluğundaki akarsular, özellikle Ubangi nehri teşkil eder.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Brelvi, Islam in Africa, Lahore 1964, s. 475-477; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 257-259; Oğuz Erol, Genel Klimatoloji, İstanbul 1999, s. 165-166; Aydoğan Köksal, Afrika, Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 295-299; U. Ngatoua, "Conservation of Biodiversity in the Central African Republic", Resource Use in the TriNational Sangha River Region of Equatorial Africa Histories, Knowledge Forms and Institutions, Bulletin 102 (ed. H. E. Eves v.dğr.), New Haven 1998, s. 249-252; A. J. Noss, "Cable Snares and Bushmeat Markets in a Central African Forest", Environmental Conservation, XXV/3, Lausanne 1998, s. 228-233; J. E. Fa v.dğr., "Bushmeat and Food Security in the Congo Basin: Linkages between Wildlife and People's Future", a.e., XXX/1 (2003), s. 71-78; A. Biom v.dğr., "Factors Influencing the Distribution of Large Mammals within a Protected Central African Forest", Oryx, XXXIX/4, London 2005, s. 381-388; J. P. Milesi v.dğr., "An Overview of the Geology and Major Ore Deposits of Central Africa: Explanatory not for the 1:4.000.000 Map "Geology and Major ore Deposits of Central Africa", Journal of African Earth Sciences, XLIV (2006), s. 571-595; Bureau of African Affairs, March 2006, U.S. Department of State, Washington D.C. (http://www. state.gov/r/pa/ei/bgn/4007.htm. 15.06.2006); "Population des principales villes centrafricaines", République centrafricaine, direction générale de la statistique des études économiques et sociales (http://www.stat-centrafrique.com/Donn%E9es/donn%E9es%20structurelles/d%E9mographie/Population%20villes.htm. 30.07.2006).

Meral Avcı

II. TARİH

Ülkenin bilinen ilk yerlileri, Lobaye bölgesindeki ormanlarda varlıklarını hâlâ sürdüren Babinga ve Pigme topluluklarıdır. Ülkenin kuzey kısmı XI.

yüzyılda Kânim, XVI. yüzyıldan itibaren onun yerini alan Bornu sultanlıklarının hâkimiyeti altına girdi. XVIII. yüzyılın ortalarında köle tacirlerinden veya Fûlânî ordularının önünden kaçanlar, Nijerya ve Sudan topraklarından bugünkü Orta Afrika'nın iç bölgesine geldiler. Banda kabilesi mensupları ülkenin kuzeybatısına, Manca kabileleri Ubangi nehrinin kuzeyine yerleşti. Bu dönemde Hevsâ ve Fûlânî topluluklarından da oraya gelenler oldu. Mısır hidivinin Sudan'ın Bahrülgazâl bölgesi valisi Zübeyr Paşa'nın 1876'da Kahire'ye çağrılmasından sonra onun kumandanlarından Râbih b. Fazlullah, emrindeki birliklerle Afrika'nın içlerine yönelerek Gribingui'den Yukarı Kotto'ya kadar uzanan bölgeyi, Orta Afrika'nın

ortalarından akan Yukarı Şari nehrinin sağ tarafını ve Bandalar'ın yaşadığı Dâr Selâmât'ı hâkimiyeti altına aldı. 1885 yılına kadar Orta Afrika'nın doğu bölgesinin yarıdan fazlasını eline geçirip Çad gölünün güney kıyısındaki Dikeo'yu başşehir edindi. 1890'da Vedây Sultanlığı'na bağlı Dâr Kûtî'yi ele geçirdi. Şehrin emîrini tahtından indirip yerine onun yeğeni Muhammed es-Senûsî'yi geçirdi. Oğlunu yeni emîrin kızıyla evlendirdi.

Râbih'in başarıları sayesinde gücünü arttıran Muhammed es-Senûsî yerlilerin İslâmiyet'i kabulü için gayret gösterdi ve önemli başarı sağladı. İdare merkezi olarak inşa ettirdiği N'délé şehrinin Banda'ya mensup halkının çoğunluğu müslümandı. Bu durum Râbih'in işini kolaylaştırdı. Askerî bakımdan Banda kabilelerinden çok yararlandı; onlardan aldığı askerlerini Sudan'da iken öğrendiği Osmanlı askerî eğitimine göre eğitti. Kuzey istikametindeki seferlerine devam ederek 1893'te Bagirmi'yi, bir yıl sonra da Bornu Sultanlığı'nın merkezi Kûka'yı ele geçirdi. Böylece Orta Afrika'nın merkezinden kuzeyine kadar uzanan bölgeleri içine alan güçlü bir müslüman devlet kurdu.

Râbih ile ona kaptırdığı topraklarını geri almaya çalışan Vedây sultanı arasındaki mücadelenin devam ettiği yıllarda, Avrupa devletleri bölgeyi sömürgeleştirmeye çalışıyordu. Orta Afrika toprakları 1885'te Ubangi (Oubangui) nehri sınır olmak üzere Fransa ile Belçika arasında paylaşılmıştı. Fransa, kendisine düşen Ubangi-Şari (Oubangui Chari) adını verdiği bölgede 1889'da ileride Orta Afrika'nın başşehri olacak Bangui'nin bulunduğu yere ilk sömürge binalarını inşa ettirdi. 1891-1895 yılları

arasında Ubangi nehrinin kuzeyindeki küçük şehir devletlerini himayesi altına aldı. Fransız birlikleri 1896'da Çad gölü havzasına doğru harekete geçtiler. Râbih'in onlara karşı yaptığı bir savaşta şehid düşmesi üzerine (22 Nisan 1900) Muhammed es-Senûsî Fransızlar'la anlaşmak zorunda kaldı.

Fransa 29 Aralık 1903'te Ubangi-Şari sömürgesini kurduğunu ilân ederek Fort-de-Possel'i yönetim merkezi yaptı. 11 Aralık 1906'da idare merkezini Bangui'ye nakletti. 1910'da Ubangi-Şari, Gabon, Kongo ve Çad'ı, Fransız Kongosu sömürgesine katarak Fransız Ekvator Afrikası (Afrique Ekvatoriale Française) adıyla tek bir idare altında topladı. 1911 yılında ülkenin batı kısmını Almanlar'a kaptıran Fransa, I. Dünya Savaşı boyunca çok sayıda yerliyi silâh altına alarak Avrupa'daki cephelerine sürdü. Almanya'nın bu savaşı kaybetmesinden faydalanarak Orta Afrika'nın batısını tekrar ele geçirdi.

Bölgenin toprakları 1898'de imtiyazlı büyük tüccarlar arasında paylaştırıldı. Kırk civarındaki Fransız şirketi yerlileri çok kötü şartlar altında çalıştırarak yer altı ve yer üstü kaynaklarını Fransa'ya taşıdı. 1909'da yerlilere kauçuk işlerinde, 1924'ten itibaren de Kongo-Atlas Okyanusu demir yolu inşaatında çalışma mecburiyeti getirildi, Bu inşaatta çalıştırılan 125.000 kişiden yaklaşık beşte birinin yetersiz beslenme ve bulaşıcı hastalıklar sebebiyle öldüğü belirtilmektedir. Yerlilerden önemli bir kısmının ülkeden kaçmasına yol açan bu uygulama yüzünden sömürgecilere karşı isyanlar başladı. Gbaya kabilelerinin öncülüğündeki bu başkaldırı hareketi 1931 yılına kadar sürdü. Diğer taraftan bölgeye gelen misyonerler özellikle putperest yerli halkı hıristiyanlaştırmaya çalıştı. Sömürge yönetimi de bu işi kurduğu misyoner okullarında topladığı müslüman ve putperest çocuklar üzerinde uyguladı.

Sömürgecilere karşı yürütülen bu mücadeleden bir süre sonra bağımsızlık hareketleri ortaya çıktı. Orta Afrika'nın bağımsızlık mücadelesi, bölgedeki bir misyoner okulundan mezun olan ve 1938'de ilk Afrikalı Katolik rahip olarak göreve başlayan milliyetçi halk lideri Barthélémy Boganda tarafından başlatıldı. 1946 Fransız Ulusal Meclisi seçimlerinde Ubangi-Şari delegesi olarak seçilen Boganda, siyasî faaliyetini 28 Eylül 1949'da Siyah Afrika Sosyal Gelişim Hareketi (MESAN) isimli örgütünü kurarak başlattı. Misyonerliğe ve sömürge yönetimine karşı çıkarak yerlilerin ülkelerinin

idaresinde söz sahibi olmaları gerektiğini savundu. Fransız Kongosu, Çad, Gabon ve Orta Afrika'nın yanı sıra Belçika Kongosu ile Angola'yı da içine alacak büyük bir devlet kurma fikrini ortaya attı. 1956'da Bangui belediye başkanlığına seçilen Boganda, Fransız Ekvator Afrikası'nın en etkili yerli devlet adamlarından biri oldu ve 1957'de bölgedeki sömürgeleri temsilen kurulan meclise başkan seçildi.

1958'de Kongo, Gabon ve Çad'ın ardından Boganda, 1 Aralık 1958'de ülkesinin Fransız Uluslar Topluluğu'na özerk bir cumhuriyet olarak katılmasını sağladı. Orta Afrika Cumhuriyeti adı verilen ülkenin devlet başkanlığına getirilen Boganda 29 Mart 1959'da bir uçak kazasında ölünce, devlet ve hükümet başkanlığına yeğeni David Dacko getirildi. 13 Ağustos 1960'ta bağımsızlığına kavuşan Orta Afrika Cumhuriyeti aynı yıl içinde Birleşmiş Milletler'e üye kabul edildi. 1964'te yeniden cumhurbaşkanı seçilen David Dacko 1 Ocak 1966'da akrabası Albay Jean Bedel Bokassa tarafından bir darbeyle devrildi. Devlet ve hükümet başkanlıklarını üstlenen ve Afrika'nın en baskıcı diktatörlerinden sayılan Bokassa bütün yetkileri elinde topladı; 1972 yılında hayatının sonuna kadar devlet başkanı olarak kalacağını ilân etti. 1976'da Libya ziyaretinin ardından ülkesinde otuz bir üyeli Orta Afrika İhtilâl Meclisi'ni kurdu. Bu arada Muammer el-Kaddâfî'nin tesiriyle İslâm'ı kabul ederek Selâhaddin Ahmed adını aldı. Onun teşvikiyle ihtilâl meclisinin bazı üyeleri ve başbakan Angre Félix Patassé de müslüman olmuştu. Ancak Bokassa ardından tekrar Katolikliğe döndü. Anayasayı yürürlükten kaldırıp meclisi dağıttıktan sonra 4 Aralık 1977'de kendisini imparator ilân eden Bokassa ülkesinin adını da imparatorluk olarak değiştirdi.

21 Eylül 1979'da Bokassa'nın Libya'da bulunduğu bir sırada Fransa'nın yardımıyla kansız bir darbeyle iktidara el koyan David Dacko, Mart 1981'de altı yıllık süreyle tekrar devlet başkanı seçildi. Ancak 1 Eylül 1981'de yeni bir darbe oldu ve General André Kolingba yönetimi ele geçirdi. 1986'da yapılan halk oylaması ile yeni anayasa kabul edildi ve ülkede tek partiye dayalı bir rejim kuruldu. Kolingba'nın görev süresi altı yıl daha uzatıldı. Uluslararası baskılara dayanamayan Kolingba 1992'de çok partili sisteme geçmek zorunda kaldı. 1993'te yapılan devlet başkanlığı seçimini eski başbakan Patassé kazandı. 1996'da başlayan ekonomik krizin uzun sürmesi üzerine 1998'de ülkeye Birleşmiş Milletler gücü gönderildi.

Bu sırada orada bulunmaya devam eden Fransa birlikleri ülkelerine döndüler. 15 Mart 2003'te bu defa General François Bozizé askerî bir darbeyle idareye el koydu. 2004'te yapılan referandumla yeni anayasa kabul edildi. 2005'te yapılan seçimleri de Bozizé kazandı.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Orta Afrika'nın kuzeyi XI. yüzyılda Kânim, XVI. yüzyıldan itibaren Bornu sultanlıklarının hâkimiyeti altında kaldı. Ayrıca bölgeye Nijerya'da yaşayan Hevsâ ve Fûlânî topluluklarından müslüman gruplar geldi. Bölgeye Güney Çad ile Batı Sudan'dan Arap asıllı tüccarlar da geliyordu. XIX. yüzyılın ortalarında bu topraklarda Bagirmi ve Vedây sultanlıklarına bağlı Dâr Selâmât, Dâr Rûnga ve Dâr Kûtî gibi küçük müslüman emirlikler kuruldu. Bu dönemde yerli halk arasında kısmen İslâmiyet yayıldı. Özellikle 1890'da Dâr Kûtî'yi ele

geçiren Râbih tarafından bölgeye vali tayin edilen Muhammed es-Senûsî, İslâmiyet'in yerliler arasında yayılması için gayret gösterdi. Fransız işgali öncesinde İslâmiyet, Orta Afrika'nın bütün bölgelerinde yayılmış bulunuyordu.

Fransız sömürgeciliği döneminde Katolik ve Protestan misyonerlerin yoğun bir faaliyet alanı olan Orta Afrika, 1950'li yıllarda bütün Sahraaltı Afrika'sında görülen İslâmî uyanıştan etkilendi. Yerliler arasında İslâmiyet'in yayılışı hızlandığı gibi hıristiyanlardan da İslâm dinine girenler oluyordu. Bu gelişme kilise çevrelerini harekete geçirdi ve yönetimin desteğiyle bazı tedbirler alındı. Günümüzde ülkede hıristiyanların bayramları resmî tatil kabul edilirken müslümanların ramazan ve kurban bayramıyla mevlid kandilinin resmî tatil yapılması yönündeki talepleri yönetim tarafından reddedilmiştir.

1979'da Libya'nın başlattığı Orta Afrika'daki müslümanlara destek kampanyasına daha sonra Suudi Arabistan, Küveyt, Sudan, Mısır, Fas ve İran da katılmış, Orta Afrika Cumhuriyeti 1997 yılında İslâm Konferansı Teşkilâtı'na gözlemci üye olarak kabul edilmiştir. İslâmiyet kısmen yerliler arasında da yayılmıştır. Tamamına yakını Mâlikî mezhebine bağlı olan Orta Afrika müslümanları arasında Ticâniyye ve Mürîdiyye tarikatları oldukça

yaygındır. Nüfusun % 15'ini teşkil eden müslümanlar günümüzde siyaset ve askerlik mesleğinden büyük ölçüde uzak tutulmaktadır. Birkaç önemsiz bakanlık hariç yönetim hıristiyanların elindedir. Bununla birlikte müslümanlar özellikle elmas ve altın ticaretinde olmak üzere ticarî hayat, tarım ve hayvancılık alanında önemli bir yere sahiptir.

Orta Afrika müslümanlarının kurduğu teşkilâtların başında Orta Afrika Müslüman Görevlileri Cemiyeti (ACCM) ve Orta Afrika Müslümanları Birliği (UMCA) gelmektedir. Bu kuruluşlar dinî hizmetlerde çalışacak elemanları yetiştirme, müslümanların kültür seviyesini yükseltecek ilmî ve dinî toplantılar tertiplemenin yanı sıra müslümanların sosyoekonomik yönden kalkınması için de faaliyet göstermektedir. Okuma yazma oranının % 60 civarında olduğu, tek bir üniversitenin bulunduğu ülkede müslüman çocukları en fazla liseyi okuma imkânına sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

E. Gentil, La chute de l'Empire de Rabah, Paris 1902, s. 24, 56-57, 61, 72-88, 257-259; E. Sik, The History of Black Africa, Budapest 1974, IV, 251-256; J. M. Cuoq, Les Musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 316-318; J. Ki-Zerbo, Histoire de l'Afrique noire, Paris 1978, s. 322, 523; Abdurrahman Ömer el-Mâhî, Teşâd mine'l-isti'mâr ḥatte'l-istiḳlâl: (1894-1960), Kahire 1982, s. 17-19; J. Jolly, Histoire du continent africain, Paris 1989, II, 15-16, 41-42; P. Kalck, "Bartélemy Boganda: Tribun et visionnaire de l'Afrique centrale", Les Africains (ed. Jh. A. Julien v.dğr.), Paris 1990, III, 107-137; R. Nzabakomada-Yakoma, "Karnou prophète de l'indépendance en Afrique centrale", a.e., IV, 231-257; Henri Moniot, "Râbih : émir d'un empire mobile aux confins soudanais", a.e., IV, 289-309; E. M'Bokolo, Afrique Noire: Histoire et Civilisations, Paris 1992, II, 259, 315, 389; Muhammad Z. Yakan, Almanac of African Peoples and Nations, New Brunswick 1999, s. 41-42, 208; "Mohammed es Senoussi", L'Afrique française-Bulletin mensuel du comité de l'Afrique française et du Comité du Maroc, 21 année, sy. 9, Paris 1911, s. 93-95; Maurice Cortier, "Les Turcs en Afrique Centrale", a.e., s. 320-328; Grech, "Etude sur le Dar Kouti au temps de

Snoussi”, Bulletin de la Société des Recherches Congolaises, 3ème année, sy. 4, Brazaaville 1924, s. 19-54; Ahmet Kavas, “Afrika’nın Sömürgeleştirilmesi Öncesinde Rabih b. Fazlullah’ın Kurduğu Son Biladu’s-Sudan Devleti ve Fransa’yla Mücadelesi”, Osm.Ar., sy. 20 (2000), s. 9-35.

Ahmet Kavas

ORTA AKSAK

Dokuz zamanlı aksak usulüyle bestelenmiş bir eserin icra sırasında hangi hızda olması gerektiğini bildiren bir hareket tabiri.

Dörtlük mertebedeki aksak usulüne “ağır aksak” adı verilir. Özellikle sözlü eserlerde besteleme tekniği de farklı olan bu usulle bestelenmiş eserler ağır bir hareketle icra edilir. Aksak usulünün sekizlik mertebesiyle bestelenen eserlerde ise eserin hareketiyle ilgili olarak 8’lik, 16’lık, 32’lik gibi hız belirten mertebe farkının 9/8, 9/16, 9/32 şeklinde belirtilmesi gerekirken diğer bazı usullerde de olduğu gibi bunlar kullanılmamış, bunun yerine “aksak”, “orta aksak”, “yürük aksak” gibi tabirler tercih edilmiştir. Bu uygulamanın “metronom” kullanılmadığı devirlerde aksak usulündeki bir eseri 16’lık veya 32’lik mertebede yazmanın getirebileceği deşifre ve icra güçlüğünü bertaraf etme düşüncesinden kaynaklandığı açıktır. Bunda Türk mûsikisinde notanın gecikerek kullanılmış olmasının da rolü olduğu düşünülebilir.

Diğer usullerin bazılarında da olduğu gibi bir eserin usulünün hareketini mertebe ve metronomla tesbit edip belirtmek en doğru bir davranış olmasına rağmen eskiden bunun yerine usulün başına “ağır, orta, yürük” gibi sıfatların kullanılması yukarıda açıklanan sebeplerle tercih edilmiş ve hatta bazan “az ağır, biraz yürük, çok yürük” gibi daha ayrıntılı tabirler de kullanılmıştır. Bu duruma göre orta aksak tabiri aksak usulünün ağır hareketiyle yürük hareketi arasında yer alan bir hareketi ifade etmektedir. Ancak herkesin ritim, ağırlık, yürüklük anlayışı farklı olabileceğine göre bu ifade bilimsel bir tabir olmaktan uzaktır. Bununla birlikte genel olarak aksak usulüyle bestelenip özel bir ağırlık veya yürüklük gerektirmeyen eserlerin büyük çoğunluğu için orta aksak tabiri kullanılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 38-42; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Musikîsi Nazariyatı Dersleri, İstanbul 1968, s. 38; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikisinin Nazariye ve Esasları, Ankara 1983, s. 42, 213-214; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikisi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 639.

İsmail Hakkı Özkan

ORTA CAMİ

İstanbul Fatih’te esası XVI. yüzyıla ait olup XX. yüzyılın başlarında yeniden inşa edilen cami.

İskenderpaşa semtinde yer alan bugünkü yapı kapısı üzerindeki kitâbeye göre 1331 (1913) yılında yaptırılmıştır. Esası Etmeydanı’nda Yeni Odalar adıyla bilinen yeniçeri odalarının ortasında inşa edildiğinden bu adı alan mâbed Câmi-i Miyâne, Etmeydanı Camii, Ahmediye Camii gibi isimlerle de anılmaktadır. 1527 yılına tarihlenen ilk şekli Sadrazam Makbul (Maktul) İbrâhim Paşa tarafından yaptırılmıştır. Orta Cami ile Etmeydanı’nda kasap ve aşçıların ibadetleri için inşa edilen Etmeydanı Mescidi birbiriyle karıştırılmıştır. Mâbedin önceleri mescidken Kanûnî Sultan Süleyman döneminde camiye dönüştürüldüğünü öne süren araştırmacılar yanında (DBİst.A, VII, 467) pek çok müellif iki yapıyı ayrı ayrı ele almış ve yeniçerilerin asıl ibadet mekânının Orta Cami olduğu görüşünde birleşmiştir (Ayvansarâyî, I, 36; Ögel, s. 68; DİA, XI, 497). II. Osman’ın tahttan indirilmesi sırasında gelişen olaylarda Yeniçeriler daha iyi koruyabilmek için I. Mustafa’yı ve daha sonra II. Osman’ı Orta Cami’ye getirmiştir. Evliya Çelebi’den yüksek fakat kubbeli olmadığı öğrenilen bu ilk yapının mimarı hakkında bilgi yoktur. Semti harap eden 1918 yangınından kurtulmuş olması zor görünmekle birlikte birinci ulusal mimarlık döneminde inşa edilmiş olan bugünkü yapının üslûbu itibariyle

Mimar Kemâleddin Bey ya da öğrencileri tarafından ele alınmış olması muhtemeldir.

Kesme taş malzemeyle yapılan caminin avlusunu sınırlayan kuşatma duvarı üzerinde yer alan kare gövdeli babaların üstü pahlanarak sekizgen forma dönüştürülmüş ve yine sekiz meyilli, piramidal başlıklarla son bulmuştur. Cami avlusunun güneybatı yönünde abdest alma yeri ve helâ, batı yönünde iki meşruta, yapının altında Bizans döneminden kalma bir sarnıç vardır. Kuzey cephesindeki kapının basık kemerinin üstünde “Üdhulûhâ bi-selâmin âminîn” âyetiyle 1331 (1913) tarihini taşıyan kitâbesi bulunmaktadır. Caminin sekiz köşeli gövdesinin üzeri içten ahşap kubbe, dıştan sekiz

meyilli, kurşun kaplı çatı ile örtülüdür. Önde yer alan ahşap son cemaat yeri üç meyilli ve kiremit çatılıdır. Yirmi dört pencereye sahip olan caminin minarenin bitişik olduğu batı cephesi dışında her cephesinde alt kısımda iki adet hafif sivri, üst kısımda yine iki adet sivri formlu olmak üzere dört pencere açıklığı yer almakta, fakat girişin bulunduğu kuzey cephesiyle mihrap çıkıntısının yer aldığı güney cephesinde alt pencereler kesintiye uğramaktadır. Doğu ve batı duvarlarında yer alan birer pencere yuvarlak kemerli formlarıyla diğerlerinden ayrılır.

Enine dikdörtgen planlı son cemaat yerinden bir kapıyla geçilen harim ahşap örtüsü ve mahfillerin konumu itibariyle tekkelerdeki meydan ortasına benzetilir (Ögel, s. 68). 8,40 m. çapındaki ahşap kubbenin örttüğü orta mekânın dışında kalan bölümlerin üst örtüsü de ahşap tavandır. Tavanla her cephe arasında birer ahşap eliböğründe yer alır. Ayrıca sekiz adet demir çubuk merkezde birleşerek üst örtüyü takviye eder. Harime geçişi sağlayan kapının batı ucundan ahşap korkuluklara sahip bir merdivenle kuzey yönünde üç duvar önünde şekillenen kadınlar mahfiline ulaşılır. Ahşap korkuluklu mahfili taşıyan sekizgen formlu dört ahşap direğe basık kemerler oturmaktadır. Bu taşıyıcı sistemin arkasında yer alıp girişin iki yanına âdeta paylaştırılmış olan yan mahfiller ahşap korkuluklu birer sekiyle yükseltilmiştir. Doğudaki mahfilin köşesine geç dönemde ahşaptan bir oda eklenmiştir. Harimin ve son cemaat yerinin duvarları günümüzde alt pencerelerin başlangıç seviyesine kadar ahşapla kaplanmıştır. Harimin batı cephesinin ortasında minareye açılan kapı yer alır.

Caminin ahşap ve kalem işi olarak gruplandırılabilecek süslemelerinin tamamı harimde toplanmıştır. Kubbe, mihrap, minber ve vaaz kürsüsünün yanı sıra mahfil ve merdiven korkulukları devrinin sanat zevkine uygun ahşap süslemelere sahiptir. Ayrıca pencere, mihrap ve kapı çevrelerinde kalem işi süslemeler vardır. Canlı renklerle yapılan bitkisel kompozisyonlu süslemeler geç döneme ait olsa da muhtemelen yapının inşa edildiği devirde sahip olduğu süslemelerin renk ve kompozisyon yönünden takipçisidir. Minarenin bitişmesi sebebiyle pencere açıklıklarının bulunmadığı batı cephesinde yapının dörtlü pencere düzeni kalem işiyle aynen devam ettirilmiştir.

Ahşap mihrap üç köşeli olup üst kısımda Bursa kemeri formunda

dikdörtgen açıklıklar ve bunun üzerinde kasetli şerit yer alır. Zarif bir süslemeye sahip ahşap minberin külâhı sekizgen formludur. Gerek köşk gerekse pabuçluk kısmı Bursa kemeri kullanımıyla değerlendirilmiştir. Korkulukları özenli bir işçilik gösteren minberin tepeliği ise bir sıra baklava formuyla tezyin edilmiştir. Mihrabın doğusunda yer alan ahşap vaaz kürsüsü yeni olup küçük, kare bir tabana oturur ve üste doğru önce üç, ardından beş köşeli bir şekil alır.

Batı duvarına bitişik beş köşeli kürsüsünün üzerindeki papuç bölümü yedi köşeli silindirik gövdeli kesme taştan minare günümüzde sıvalı ve kurşun külâhlıdır. Minarenin şerefe altındaki dışbükey formlu geçiş öğesinin beş köşeli kaidenin batı cephesine yamuk bir planla bitişmesi düzgün sekizgen plana sahip yapıda bir nevi çarpıklıktır. Yapının altında yer alan Etmeydanı Sarnıcı dikdörtgen planlı olup yaklaşık 14,00 × 11,50 m. boyutlarındadır. İç mekân yalın başlıklara sahip üç sıra halinde dokuz sütunludur. Tuğla kemerlere oturan pandantifli on altı tuğla kubbe sarnıcın örtü sistemini oluşturmaktadır.

Orta Cami aynı plana sahip camiler içinde sekizgen formunun bütünlüğünü koruması, ahşap kubbeli camiler içinde de kubbesinin gayet sade olarak ele alınmasıyla farklılık göstermektedir. Mahfillerin harimi üç yönlü sarması, örtü sistemi ve sekizgen tasarım yapının döneminde tekke işlevi de üstlenmiş olabileceğini düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l cevâmi', I, 36; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 113; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 351; Semra Ögel, "İstanbul'da 19. Yüzyılın Sekizgen Camileri", Sanat Tarihinde Doğudan Batıya: Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri, İstanbul 1989, s. 68-69; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1989, s. 143; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihi

Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 51; Edhem Ruhi Öneş v.dğr., Fatih: İlk İstanbul, İstanbul, ts. (Fatih Belediyesi), s. 29; Arif Naci Öngören, "İskenderpaşa Mahallesi", Fatih Haber Dergisi, sy. 7, İstanbul 2000, s. 5; Enis Karakaya, "Etmeydanı Sarnıcı", DBİst.A, III, 224; Esra Dişören, "Orta Camii", a.e., VI, 140-141; Necdet Sakaoğlu, "Yeni Odalar", a.e., VII, 467; Abdülkadir Özcan, "Etmeydanı", DİA, XI, 497-498.

Tuğba Erzincan

ORTA OYUNU

Sahne, perde ve dekor kullanılmadan halkın arasında oynanan çok aktörlü, çalgılı, geleneksel Türk tiyatrosu.

Kol oyunu, meydan oyunu, meydân-ı sühan, zuhûrî, zuhûrî kolu olarak da adlandırılan bu oyunun ne zaman ortaya çıktığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Râşid Mehmed Efendi'nin

tarihinde, II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi (1703) ve III. Ahmed'in tahta geçmesi esnasında meydana gelen olayları konu edinen "Yazıcı" adlı bir oyundan söz edilmesi göz önünde bulundurularak orta oyununun XVIII. yüzyılın başlarında varlığı düşünülebilir. Ancak "Yazıcı" adında bir de Karagöz oyununun olduğunu belirtmek gerekir. Orta oyunundan ilk defa, Sâliha Sultan'ın 1834'te yapılan düğünü için kaleme alınan Lebîb'in Sûrnâme'sinde, "Cümle etrâf-nişîn-i meydan / Oldu orta oyunundan handan" mısralarında söz edilmiştir. Ayrıca II. Mahmud'un oğulları Abdülmecid ile Abdülaziz'in sünnet düğünü için yapılan şenliği (1836) anlatan Hızır'ın Sûrnâme'sinde yer alan, "Orta oyun çeşme oyunla diğer bâzîçeler / Eylediler cümle etfâli serâser dil-resâ" mısralarından hareketle bu oyunun XIX. yüzyılın ilk yarısında bilindiği ve aynı yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Orta oyunu çeşitli öğelerden oluşur. Bunların başında "temsil" adı verilen ve doğaçlama oynanan dramatik oyun gelir. Bu oyunlarda Türk toplumundaki çeşitli tipler konuşma ve tavırlarıyla taklit edilir. Oyunun ikinci öğesi mûsikidir. Orta oyununun son biçimine göre zurna ve çifte nağra gibi nefesli ve vurmalı sazlarla söylenen şarkı ve türküler oyuna eşlik eder. Üçüncü öğe rakstır ve çengi, köçek, curcunabazlar oyunun başlıca rakkaslarıdır. Çengi kadın raksçı, köçekler ise kadınları taklit eden genç erkek dansçılardır. Curcunabazlar kaba ve gülünç giyimli, diğer rakkaslarla oyun meydanına çıkıp onları beceriksizce taklit ederek halkı güldüren tiplerdir. Orta oyununda muhâvere de önemli bir yere sahiptir. Muhâverede konuşanlardan biri, karşısındakini konuşturmak için ona "anahtar" ya da "dişi söz" denilen bir kelime veya bir cümleyle ipucu verir; o da bu

ipucundan yararlanarak "erkek söz" denen güldürücü bir karşılıkla muhâvereyi başlatmış olur. Orta oyununun diğer bir öğesi taklittir. Burada taklitçilerin ilham kaynağı Osmanlı toplumu içinde yaşayan Arap, Arnavut, Ermeni, Gürcü, Kürt, Laz, Rum ve yahudilerdir. Bu tipler sonradan orta oyununun "taklit" diye adlandırılan başlıca kişileri olmuştur.

Oyun bir meydanda etrafı seyircilerle çevrili yuvarlak bir alanda oynanır. Oyuncuların giysilerinin bulunduğu çadıra veya perdeyle kapatılmış yere "sandık odası" (pusat odası) adı verilir. "Kapı" oyuncuların oyun alanına girdikleri yerdir. Zurna ve çifte nağra çalanların da belli bir yeri vardır. Pîşekâr aracılığıyla gözlemecilik, kunduracılık, fotoğrafçılık gibi işler yapan Kavuklu'nun iş yeri "dükkân" diye adlandırılan küçük bir paravanadır. Orta oyununun oynandığı yere ise "meydan" denir. Oyun alanında ayrıca "yeni dünya" adı verilen, 1,5 m. yüksekliğinde iki veya daha fazla kanatlı, kafesli bir paravana yer alır. Burası daha çok ev veya hamam kabul edilir. Erkek seyircilerin bulunduğu bölüme "mevki", kadın seyircilerin bulunduğu bölüme "kafes" denir.

Orta oyununun iki önemli kahramanı Pîşekâr ile Kavuklu'dur. Pîşekâr hem oyuncu hem sahneye koyucu, hem yazar gibi davranır. Kavuklu ise oyunun baş komiğidir. Pîşekâr Karagöz'deki Hacivat'a, Kavuklu Karagöz'e benzer. Türk ya da hırbo, Kayserili, Eğinli, Laz, Rumelili veya muhacir, Kürt, Arnavut, Acem, Arap, Cûd (yahudi), Balama (Rum, Frenk), kekeme, kambur, hımhım, kötürüm, deli, esrarkeş, sağır, abdal ya da denyo, büyücü, câzu, zenneler ve cinler orta oyununda yer alan tiplerdir. Bunlar kılıkları, davranışları ve konuşmalarıyla hemen tanınır; daha meydana girerken çalınan müzikle belli olurlar. Her birinin belli durumlar karşısında belli davranışları vardır; kendi çevrelerine göre genelleştirilmiş varlıklardır, somut değil soyut kişilerdir.

Bir orta oyunu giriş, muhâvere, fasıl ve bitiş bölümlerinden oluşur. Giriş bölümünde zurna Pîşekâr havası çalınca Pîşekâr elinde "pastal" adı verilen şakşakla ağır ağır meydana gelir, seyircilere selâm verir, zurnacıyla ve seyircilerle konuşarak oyunu açar. Muhâvere bölümü "arazbar" ve "tekerleme" olarak iki kısımdır. Zurna Kavuklu havası çalmaya başlayınca meydana Kavuklu ve "Kavuklu arkası" diye adlandırılan cüce, kambur veya denyo gelir. Kavuklu ile cüce, kambur veya denyo birbiriyle çekişerek

konuşur. Ardından Kavuklu ile Pîşekâr'ın tanışmalarını sağlayacak konuşma başlar. Arazbar denilen bu konuşmadan sonra Kavuklu bir tekerleme söyler, böylece Kavuklu ile Pîşekâr'ın muhâveresiyle orta oyununun "fasıl" diye adlandırılan en önemli bölümüne geçilir. Burada seyircinin ilgisini çekecek bir oyun temsil edilir ve adını temsil edilen olaydan alır: "Büyücü, Eskici, Abdi, Ferhat ile Şirin, Gözlemeci, Hamam" gibi. Fasıl bölümünde oyuna çelebi, zenne, Acem, Arap, Rumelili, Kayserili, Laz, Kürt, Arnavut, Cûd, Ermeni, Frenk, Tatar, zeybek, tiryaki, Çerkez gibi kişiler katılır. Bu bölümde işsiz olan Kavuklu'ya Pîşekâr bir iş bulur. Kavuklu dükkânını açınca diğer tipler onunla ilişki kurar; çevredeki zenneler işin içine girer ve olay bu şekilde gelişir. Bitiş bölümünde Pîşekâr farkına varmadan işledikleri kusurlardan dolayı seyirciden özür diler, gelecek oyunun adını ve yerini bildirir; seyircileri selâmlayıp diğer oyuncularla

meydandan çıkınca zurna "Ey gaziler" ya da "İzmir marşı" gibi havalar çalar, böylece oyun sona erer. Orta oyunu dağarcığındaki oyun sayısı hakkında henüz kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Lebîb'in Sûrnâme'sinde yedi oyunun adı verilmiştir. Cevdet Kudret konuyla ilgili araştırmacıların verdiği oyun isimlerinden hareketle seksen üç oyun tesbit etmiştir.

Bir tulûat oyunu olan orta oyununun yazılı metni yoktur; ustadan çırağa intikal ederek gelen konular tekrarlanır. Başta yönetici durumundaki Pîşekâr olmak üzere oyuncuların zihninde oyunun "kanava"sı (taslağı) mevcuttur. Oyuncular sözlerini irticâlen söylediklerinden orta oyununda basit olaylar zincirine karşılık söz büyük bir önem taşır. Bundan hareketle orta oyununun eylem üzerine değil söyleşme üzerine kurulduğu, yani bir söz meydanı olduğu ileri sürülebilir. Söyleşmelerde oyuncu ile seyirci karşı karşıya bulunduğundan açık saçık ifadelere yer verilmez. Bu özellikleriyle orta oyunu tiyatronun "göstermeci / yanıltmasız" üslûbuna ve "açık eser" türüne uygun düşmektedir. Halkın arasında oynanan bu oyundaki her şey seyircinin gözleri önünde cereyan eder. Rolleri biten oyuncular meydandan uzaklaşmayıp seyircinin arasında bir yana çekilerek durduğundan oyuncu ile seyirci iç içedir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Tanzimat aydınları Batı tiyatrosuna

büyük ilgi gösterdiğinden geleneksel Türk tiyatrosu ve özellikle orta oyunu tiyatrodan sayılmamış, hatta zararlı bulunmuştur. Bu anlayışa karşı çıkan Teodor Kasab, gerçek Türk tiyatrosunda yerli oyun geleneklerinden yararlanılmasını savunmuş, örnek olarak da Molière'in bir oyununu Türk âdetlerine uydurup İşkilli Memo adıyla tercüme ederek yayımlamış (İstanbul 1291), üzerine de "Orta Oyunu Bir Fasıl" ibaresini koymuştur. Macar Türkologu Ignácz Kúnos da millî Türk tiyatrosunun Karagöz ve orta oyunundan doğacağı görüşünü ileri sürmüştür. Şinâsi'nin geleneksel Türk tiyatrosundan hareketle Şair Evlenmesi'ni kaleme almakla beraber Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid (Tarhan) gibi ilk tiyatro yazarlarını örnek alan sonraki yazarlar Batı etkisinde bir tiyatro anlayışını devam ettirmişlerdir. Bunun sonucunda orta oyunu giderek önemini yitirmiştir. Kavuklu Sepetçi Ali Rızâ, Cüce Vasil, Pîşekâr Âsım, Kavuklu Hamdi Efendi, Pîşekâr Küçük İsmâil Efendi, Kavuklu Naşit, Kavuklu Ali gibi isimlerin oynadığı orta oyunu İsmail Dümbüllü'nün 1973'te ölümüyle son temsilcisini de kaybetmiştir. Şehirde oynanan orta oyunu dışında Anadolu'da köylülerin kış aylarında, özellikle düğünlerde ve bayramlarda oynadıkları köy orta oyunları Anadolu'nun birçok yöresinde hâlâ devam etmektedir (geniş bilgi için bk. Şükrü Elçin, Anadolu Köy Orta Oyunları [Köy Tiyatrosu], Ankara 1977).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 545-546, 558, 652-658; Râşid, Târih, III, 23; Hızır, Sûrnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6122, vr. 2b; Lebîb, Sûrnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6097, vr. 98b-99a; I. Kúnos, Das Türkische Volksschauspiel. Orta-ojnu, Leipzig 1908; Ahmed Râsim, Tarih ve Muharrir, İstanbul 1329, s. 76-84; a.mlf., Muharrir Bu Ya (haz. Hikmet Dizdaroğlu), Ankara 1969, s. 44-105; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Temaşası, İstanbul 1930, s. 99-151; N. N. Martinovitch, The Turkish Theatre, New York 1933; Pertev Naili Boratav, 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1969, s. 198-201; a.mlf., "Orta Oyunu", EI² (İng.), VIII, 178-179; Metin And, Geleneksel Türk Tiyatrosu, Ankara 1969, s. 172-306; a.mlf., Türk Tiyatrosunun Evreleri, Ankara 1983, s. 106-144; Cevdet Kudret, Karagöz, Ankara 1970, III, 377-

420; a.mlf., Orta Oyunu, Ankara 1973; Nihal Türkmen, Orta Oyunu, İstanbul 1991; Orta Oyunu Kitabı (haz. Abdulkadir Emeksiz), İstanbul 2001; Nurettin Albayrak, Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, s. 419-437; Ahmet Kutsi Tecer, “Orta Oyununda Curcuna”, İstanbul, II/3, İstanbul 1955, s. 9-12; Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, “Orta Oyunu Nedir?”, TDl., XIX/207 (1968), s. 518-526; Ahmet Pirverdioğlu, “Türk Halk Tiyatrolarının Gelişme Evreleri”, Milli Folklor, VIII/60, Ankara 2003, s. 57-71; Pakalın, II, 732-736; W. Björkman, “Ḳawuḳlu”, EI^{2} (İng.), IV, 806-807; J. M. Landau, “Khayāl al-Ẓill”, a.e., IV, 1136-1137; Mustafa Kutlu, “Orta Oyunu”, TDEA, VII, 138-141.

Nurettin Albayrak

ORTAÇ, Yusuf Ziya

(1894-1967)

Beş Hececi şairlerden, mizah yazarı.

İstanbul'da Beylerbeyi'nde doğdu. Babası, Konya'nın ileri gelenlerinden Hoca Hasan Efendi'nin oğlu mühendis Süleyman Sâmi Bey, annesi İzmir eşrafından İzzet Bey'in kızı Hûriye Hanım'dır. İlk öğrenimini Abdullah Ağa Mektebi'nde yaptı. Alliance Israélite ve Vefa İdâdîsi'nde okudu. İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi'nde imtihana girip edebiyat öğretmeni olmaya hak kazandı. 1914'te İzmit Sultânîsi'nde, daha sonra İstanbul'da Mercan Sultânîsi ve Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde öğretmenlik yaptı. Mütareke döneminde Şair dergisini çıkardı (12 Aralık 1918 - 20 Mart 1919). Ardından bacanağı ve yakın dostu olan Orhan Seyfi ile (Orhon) beraber 7 Aralık 1922'den itibaren Akbaba dergisini yayımlamaya başladı. 1 Temmuz - 15 Ekim 1928 tarihleri arasında on beş günde bir çıkan Meş'ale isimli sanat ve edebiyat dergisini çıkardı. 1935'te yine Orhan Seyfi ile birlikte Aydabir ve Heray dergilerini neşretti. 1936 yılından itibaren bir süre İstanbul Sular İdaresi İdare Meclisi üyeliği yaptı. 1944-1945'te bir Fransız kız lisesinde edebiyat öğretmeni olarak çalıştı. 1946-1954 yılları arasında Cumhuriyet Halk Partisi'nden iki dönem Ordu milletvekili seçildi. Milletvekilliğinin sona ermesinin ardından yeniden Akbaba'nın başına döndü ve ölünceye kadar bu dergiyi yayımlamayı sürdürdü. 11 Mart 1967 tarihinde vefat eden Yusuf Ziya Ortaç'ın kabri Zincirlikuyu Mezarlığı'ndadır.

1914 yılında Kehkeşan dergisinin açtığı bir yarışmada şiirinin birinci seçilmesinden sonra edebiyat dünyasına ilk adımını atan Yusuf Ziya aruz vezniyle kaleme aldığı ilk şiirlerinin çoğunu İctihad dergisinde yayımlamıştır (1330). Rıza Tevfik'in aracılığıyla Ziya Gökalp'le tanıştıktan sonra dönemin pek çok genç şairi gibi o da şiirlerini hece vezniyle yazmaya başlamış, manzumelerinin bir kısmını Türk Yurdu dergisinde neşretmiş, Millî Edebiyat akımını benimsemiştir. 1917'de Orhan Seyfi, Hakkı Tahsin, Hasan Zeki, Sâfi Necip, Sâlih Zeki (Aktay), Ömer Seyfeddin, Faruk Nafiz

(Çamlıbel) ve Yahya Saim (Ozanoğlu) gibi şair ve yazarlardan oluşan Şairler Derneği'ne katılmış, aynı yıl Serveti Fünûn'da (nr. 1370-1375) Millî Edebiyat akımını destekleyen ve hece veznini savunan yazılar kaleme almıştır. 1919'da Şair dergisinin kapanmasından sonra daha çok mizah ve hiciv alanında yazdığı şiir ve yazılarını Diken (Çimdik takma adıyla), İnci, Ayna ve Aydede gibi dergilerde yayımlamıştır. Aynı yıllarda Şair Nedim, Türk Yurdu ve Büyük Mecmua gibi dergilerde de şiir ve yazıları çıkmıştır. Millî Mücadele'nin ardından Türk edebiyatının önemli mizah dergilerinden biri olan Akbaba'yı neşreden Yusuf Ziya, bu dergide Çimdik ve İzci takma adlarıyla mizahî şiirler ve yazılar

kaleme almayı ölünceye kadar sürdürmüştür. 1927-1928'de İkdam'da, 1932-1933'te Cumhuriyet gazetesinde günlük fıkralar yazmıştır. 1941'den sonra tenkit ve şiirlerinin bir bölümü Çınaraltı dergisinde yayımlanmıştır. Bunların dışında Vakit, Ulus, Akşam, Alemdar ve Temâşâ gibi gazete ve dergilerde de makaleleri vardır.

Yusuf Ziya, sade Türkçe ile yazmasına ve hece veznini ustalıkla kullanmasına rağmen eserleri şiir için gerekli hissî ve fikrî derinliğe sahip değildir. I. Dünya Savaşı yıllarında şiire başlayan pek çok şair gibi onun manzumelerinde de vatan ve millet sevgisi, kahramanlık, savaş gibi millî duyguları işleyen temalar geniş yer tutar. Bunun yanı sıra aşk, tabiat, bohem hayatı, aile ve ölüm temalarını işlemiştir. Aşk şiirlerinin çoğunda, dönemin mizah dergilerindeki şiirlerde de sıkça rastlanan uçarı ve çapkınların espri yüklü gönül maceralarını dile getirmiştir. Mütareke yıllarından itibaren mizah dergilerinde yazmaya başlayan şair zamanla tamamen mizah ve hiciv alanına kaymış, edebiyatımızda özellikle Akbaba'da yayımlanan manzum hicivleri ve mizahî tarzdaki yazılarıyla tanınmıştır. Yusuf Ziya Türkçe'yi ustalıkla kullanmıştır.

Eserleri. Şiir: Akından Akına (İstanbul 1332 r./1916; Harbiye Nâzırı Enver Paşa'nın talebi üzerine yazılıp bastırılan kitap 1914-1916 yılları arasında ordu için yazdığı yirmi iki şiiri ihtiva eder); Âşıklar Yolu (İstanbul 1335 r./1919); Şâirin Duası (İstanbul 1919; kahramanlık, vatan ve millet sevgisi temalarını işleyen sekiz şiir içermektedir); Şen Kitap (İstanbul 1919; dönemin sosyal hayatını eleştiren yirmi kadar mizahî manzume yer almaktadır); Cenk Ufukları (İstanbul 1336 r./1920); Yanardağ (İstanbul

1928); Bir Servi Gölgesi (İstanbul 1928; çoğu önceki eserlerinden seçilmiş on sekiz şiirin bulunduğu kitabın sonunda dört manzum hikâye ve “Eski Mektup” adlı tek perdelik bir komedi yer alır); Kuş Cıvıltıları (1938; çocuk şiirlerini ihtiva etmektedir); Bir Rüzgâr Esti (İstanbul 1962). Tiyatro: Binnaz (İstanbul 1917; hece vezniyle yazılmış üç perdelik trajedi); Nâme (İstanbul 1918; tek perdelik manzum komedi; Nikâhta Kerâmet adlı kitabın sonunda “Eski Mektup” adıyla yeniden yayımlanmıştır); Kördüğüm (İstanbul 1335 r./1919; üç perdelik manzum piyes); Nikâhta Kerâmet (İstanbul 1923; eserde üç küçük manzum piyesin dışında on dört manzum hikâye bulunmaktadır). Roman: Dağların Havası (İstanbul 1341 r./1925, manzum); Göç (İstanbul 1943; 1943’te Çınaraltı dergisinde tefrika edilmiş otobiyografik bir romandır); İsmet İnönü (1946); Üç Katlı Ev (İstanbul 1953; 1951 yılında Ulus gazetesinde tefrika edilen roman, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadar yaşanan sosyal değişmeleri ve bu değişmelerin sebep olduğu kuşaklar arası çatışmaları konu edinir). Uzun Hikâye: Kürkçü Dükkânı (İstanbul 1931), Şeker Osman (İstanbul 1932). Fıkra: Beşik (İstanbul 1943), Ocak (İstanbul 1943), Sarı Çizmeli Mehmet Ağa (İstanbul 1956), Gün Doğmadan (İstanbul 1960). Hâtıra: Bir Varmış Bir Yokmuş: Portreler (İstanbul 1960), Bizim Yokuş (İstanbul 1966). Gezi: Göz Ucu ile Avrupa (İstanbul 1958). Antoloji ve İnceleme: Nedim (İstanbul 1932), Seyranî (İstanbul 1933), Halk Edebiyatı Antolojisi (İstanbul 1933), Faruk Nafiz: Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1937), Ahmet Haşim: Hayatı ve Eserleri (İstanbul 1937).

BİBLİYOGRAFYA

Köprülüzâde Mehmed Fuad, Bugünkü Edebiyat, İstanbul 1924, s. 181; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 2085; Halit Fahri Ozansoy, Edebiyatçılar Geçiyor, İstanbul 1931, s. 31; a.mlf., Edebiyatçılar Çevremde, Ankara 1970, s. 227; İsmail Habib [Sevük], Edebî Yeniliğimiz, İstanbul, ts. (Remzi Kitabevi), s. 452; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 294; a.mlf., Meşhur Adamlar: Hayatları-Eserleri, İstanbul 1933-36, IV, 1591; Mustafa Baydar, Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar, İstanbul 1960, s. 158; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1971, II, 1141; H. Fethi Gözler,

Hece Vezni ve Hecenin Beş Şairi, İstanbul 1980, s. 182; Ferit Öngören, Cumhuriyet Dönemi Türk Mizahı ve Hicvi, Ankara 1983, s. 174; Kenan Akyüz, Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi, İstanbul 1986, s. 811; Mehmet Önal, Yusuf Ziya Ortaç, Ankara 1986; Nevzat Gözaydın, “Yusuf Ziya Ortaç’tan Mektuplar”, TDl., LIII/423 (1987), s. 167; Hakkı Süha Gezgin, Edebî Portreler (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1999, s. 324; Faruk Nafiz [Çamlıbel], “Binnaz”, Şair Nedim, sy. 14, İstanbul 1335/1919, s. 221; Mehmet Behçet Yazar, “Edebiyatçılarımızı Tanıyalım: Yusuf Ziya Ortaç”, Yedigün, sy. 426, İstanbul 1941, s. 15; Alâattin Karaca, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Üç Kuşağın Romanı: Üç Katlı Ev”, Dergâh, IV/39, İstanbul 1993, s. 14; IV/40 (1993), s. 10; “Ortaç, Yusuf Ziya”, TDEA, VII, 136.

Alâattin Karaca

ORTADOĞU

En eski uygarlıkların ve üç semavî dinin doğduğu, Asya, Afrika ve Avrupa kıtalarını birbirine bağlayan stratejik bölge.

Ortadoğu XX. yüzyılın başlarında ortaya atılmış yeni bir coğrafî kavramdır. İlk defa 1902 yılında Amerikalı bir deniz subayı tarafından kullanılan bu tabir (middle east) II. Dünya Savaşı yıllarına kadar fazla benimsenmedi. 1939'da Amerika'da kurulan Middle East Supple Center adlı ekonomik kuruluş ortadoğu ifadesini kullanılır hale getirdi ve bu tarihten sonra birçok uluslararası kuruluş tarafından kullanılmaya başlandı. Bu teşkilâtın ortaya attığı "Ortadoğu" kavramı Libya'dan Afganistan'a kadar çok geniş bir alanı kapsıyordu. Günümüzde ise Ortadoğu (Ar. eş-Şarku'l-evsat) dar anlamda kullanılmakta ve Doğu Akdeniz'e kıyısı olan ülkelerle (Yunanistan hariç) bunlara komşu olan ülkeleri ifade etmektedir. İçeriği ve sınırları açıkça belirlenmemiş başka bir coğrafî kavram olan Yakındoğu da günümüzde Ortadoğu ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Ortadoğu karşılığında yakın yıllarda Güneybatı Asya ifadesine yer verenler olmuşsa da Ortadoğu'nun yerini tutamamıştır. Ortadoğu'nun çekirdeğini müslüman Arap dünyasının oluşturduğu genellikle kabul edilir.

Tarih boyunca Ortadoğu stratejik bir öneme sahip olmuştur. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren geliştirilen ve dünya hâkimiyetini hedefleyen jeopolitik teorilere göre Ortadoğu, Afroavrasya ana kıtasının merkezini ve kesişim alanını oluşturur. Kara jeopolitiği açısından bakıldığında dünya hâkimiyetinin tesisi için Avrasya'ya hâkim olmak gerekmektedir. Ortadoğu ise Avrasya kuşağının merkezinde bulunmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika Birleşik Devletleri'nin Ortadoğu'ya yönelik stratejilerini etkileyen bir görüş Türkiye-Irak-İran-Pakistan-Afganistan kuşağına hâkim olan gücün Avrasya'ya, Avrasya'ya hâkim olan gücün dünyaya hâkim olacağı tezidir. Deniz jeopolitiği açısından Ortadoğu deniz eksenli güçlerin Afroavrasya stratejilerinin merkezinde bulunmaktadır. Ortadoğu, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri gibi deniz ağırlıklı strateji güden güçler için rakip güçlerin hâkimiyetine bırakılmaması gereken bir savunma hattıdır ve aynı zamanda Avrasya içlerine ve kıyı denizlerine yönelik stratejik

egemenlik için gerekli bir üs konumundadır. Dünyada birinci derecede önemli dokuz

stratejik deniz geçiş yolundan beşi (İstanbul ve Çanakkale boğazları, Süveyş Kanalı, Aden ve Hürmüz geçişleri) bu bölgede yer almaktadır. Hava jeopolitiği bakımından da Ortadoğu merkezî bir konumda bulunmaktadır (Davutoğlu, Stratejik Derinlik, s. 323-327).

Ortadoğu'yu stratejik açıdan önemli kılan bir diğer faktör tarihî derinliğin oluşturduğu jeokültürel özelliklerdir. İnsanlığı etkileyen en köklü dinî ve kültürel oluşumlar Ortadoğu'da zuhur etmiş, bölge tarihin ilk zamanlarından itibaren medeniyetlerin ve semavî dinlerin beşiği olmuş, diğer bölgelerde gelişen çeşitli medeniyetlerin, kültürlerin ve dinlerin yayılmasında kavşak görevi yapmıştır. Bölgenin Doğu ile Batı arasındaki kavşak rolü sebebiyle sadece malların değil din, medeniyet ve kültürlerin transferleri de bu bölgeden gerçekleşmiştir. Bu sebeple sanayi devrimine kadar olan dönemde dünya tarihini etkileyen büyük gelişme ve değişmeler burada meydana gelmiştir. İslâm medeniyetinin bütün Ortadoğu'ya hâkim olması sonucu bölgenin jeopolitik bütünlüğü ile jeokültürel bütünlüğü iç içe geçmiş, Ortadoğu jeopolitik hattı tarihî ve kültürel düzeyde İslâm dini etrafında bir bütünlük arzetmiştir. Batı merkezli tarih ve coğrafya yorumlarında bölgenin Doğu ve İslâm ile özdeşleştirilmesi, Ortadoğu'yu Doğu-Batı, İslâm-hıristiyan karşılaşmasının odağı haline getirmiştir. Haçlı savaşları ile keskinleşen bu jeokültürel ayırım Osmanlı döneminde de devam etmiş, XIX. yüzyılda sömürgeciliğin yayılması ve Osmanlı Devleti'nin dağılmaya başlamasıyla birlikte Batılı büyük güçler kültürel ve dinî bakımdan Ortadoğu'ya müdahil olmaya başlamış, misyonerlik, eğitim ve çeşitli hıristiyan cemaatleriyle ilgili faaliyetlerinde kendi aralarında yoğun bir rekabet yaşanmıştır.

Jeoekonomik bakımdan bütün büyük medeniyet havzalarının doğduğu ılıman iklim kuşağının merkezinde bulunan bölge, antik dönemden itibaren tarım potansiyeli ve ana ticaret yolları hattı olarak önem kazanmıştır. Tarih içinde gerek Mezopotamya ve Nil havzalarının gelişmiş tarım toplumları, gerekse Afroavrasya ana kıtası içindeki bütün ulaşım ve ticaret yollarının bölge ile doğrudan ya da dolaylı biçimde ilişkili olması Ortadoğu'yu uluslararası ekonomi-politiğin merkezi yapmıştır. Doğu-Batı istikametinde

Akdeniz havzası ile Çin arasında, kuzey-güney istikametinde Karadeniz'in kuzeyindeki steplerle Akdeniz ve Mısır arasında yürütülen ticaret Ortadoğu'yu ekonomi-politik bir eksen haline getirmiştir. Çin ve Hint ile Mısır ve Doğu Afrika'yı birbirine bağlayan ticaret yolları da Ortadoğu bölgesinin güney sahilleri üzerinden geçmiştir. Ortadoğu bölgesinin Akdeniz, Karadeniz, Kızıldeniz ve Basra sahillerinde gelişen liman şehirleriyle kara ticaretinin seyrettiği Avrasya boyunca kavşak noktalarını oluşturan ticaret şehirleri, Afroavrasya ölçekli bu ekonomik yapılanmanın aktarım hatlarını ve atardamarlarını oluşturmuştur (a.g.e., s. 332-338).

XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa'da meydana gelen büyük dönüşümler sonucunda ortaya çıkan modern devletler sistemi Ortadoğu'yu da doğrudan etkilemiştir. Bu süreçle birlikte yükselmeye başlayan Avrupalı büyük güçler kendi aralarındaki siyasî, askerî rekabeti ya doğrudan Ortadoğu'ya taşımışlar veya Avrasya ve Uzakdoğu'da giriştikleri rekabet Ortadoğu'yu da etkilemiştir. Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyıla kadar Avrupa karşısında baskın konumu sebebiyle Ortadoğu uzun süreli bir istikrar ve barış dönemi yaşamıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nin gerilemeye başlamasıyla birlikte dış güçler Ortadoğu'ya müdahale etmeye başlamış, bir yandan Rusya'nın Osmanlı Devleti aleyhine genişlemesi, diğer yandan Napolyon'un 1798'de Mısır'ı işgali ile başlayan süreç bugüne kadar kesintisiz devam etmiştir.

Bütün stratejik faktörler bakımından özel bir önem taşıyan Ortadoğu, Fransız İhtilâli ve sanayi devrimi sonrası dönem dışında tarih boyunca merkezî konumunu sürdürmüştür. Bölge İlkçağ'lardan itibaren Avrasya steplerinden kopup gelen kuzey-güney ve doğu-batı istikametindeki kavim göçlerine sahne olmuş, dışarıdan gelen tesirlerden sürekli biçimde etkilenmiştir. Jeostratejik, jeokültürel ve jeoekonomik önemi dolayısıyla dünyaya hâkim olmak isteyen her devlet ya da devlet adamı Ortadoğu'ya sahip olmak istemiştir. Bu hâkimiyet mücadelesi sonucunda meydana gelen büyük savaşlar ve göç dalgaları hem dünyayı hem bölgeyi sürekli biçimde şekillendirmiş ve değiştirmiştir. Antik dönemde Mısır, Mezopotamya, Anadolu ve İran merkezli devletler ve imparatorlukların hâkimiyet mücadelelerine sahne olan Ortadoğu, Büyük İskender ve Roma imparatorlukları döneminde büyük ölçekli siyasî bütünlüğe kavuşmuştur. İslâm medeniyetinin doğuşu ve yayılışıyla tekrar siyasî bütünlüğe kavuşan

Ortadoğu İslâm medeniyet havzasının coğrafî bütünlük alanı haline gelmiştir.

XIX. yüzyılda sömürgeciliğin gelişmesi ve Asya'ya yönelmesi Ortadoğu'nun jeoekonomik önemine yeni boyutlar katmıştır. Ortadoğu bu yeni süreçte endüstriyel Avrupa ile sömürgeleştirilen Doğu arasında ham maddelerin ve doğal kaynakların aktarım hattı haline gelmiştir. Ortadoğu'nun bu jeoekonomik özelliği bölgenin sömürge rekabetinden en çok etkilenen bölgelerin başında gelmesine yol açmıştır. XX. yüzyıl başlarından itibaren bölgedeki petrolün ortaya çıkarılması ile Ortadoğu merkezî bir stratejik önem kazanmıştır. Petrolün stratejik rolündeki olağan üstü artışla birlikte Ortadoğu jeoekonomik bakımdan stratejik bir rekabet alanı haline dönüşmüş, uluslararası ilişkiler sisteminin önemli bir parçası durumuna gelmiştir. Ortadoğu, XIX. yüzyıldaki gibi ticarî ve doğal kaynak aktarım hattı olarak değil başlı başına bir doğal kaynak havzası olarak stratejik bir konum ve önem kazanmıştır. Ortadoğu'nun bugün itibariyle dünyadaki kanıtlanmış petrol rezervlerinin yaklaşık % 65'ine ve doğal gaz rezervlerinin üçte birine sahip olması, bölgenin küresel aktörler bakımından gelecekteki stratejik önemini koruyacağının en büyük göstergesidir. Soğuk savaşın sona ermesi ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte Kafkasya ve Orta Asya ile Ortadoğu'nun jeostratejik açıdan bütünleşmesi, Ortadoğu'nun enerji kaynakları ve enerji nakil hatları bakımından gelecekteki stratejik önemini arttırmıştır.

XIX. yüzyılın başından itibaren bölge büyük güçlerin diplomatik, askerî, ekonomik, kültürel ve dinî mücadele alanı haline gelmiştir. Avrupalı büyük güçler arasında XVIII. yüzyılın sonundan başlayarak I. Dünya Savaşı ile birlikte nihayete eren, Osmanlı Devleti topraklarının kaderi hakkındaki stratejik rekabet "Şark meselesi" olarak adlandırılmıştır. Osmanlı Devleti'nin XVII. yüzyıldan başlayarak askerî ve ekonomik bakımdan zayıflaması ve sürekli toprak kaybetmesi, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya karşısında sürekli yenilmesi, XIX. yüzyılın başından itibaren gayri müslim azınlıkların milliyetçilik cereyanlarıyla başa çıkamadığının görülmesiyle birlikte Osmanlı Devleti'nin çökmesi ya da parçalanmasının mukadder olduğu ve bunun sonucunda Avrupa'nın hassas siyasî dengelerinin nasıl etkileneceği ciddi bir mesele haline gelmiştir. Bu mesele Avrupa'nın büyük devletleri arasında rekabete, krizlere ve yer yer savaşlara

yol açmıştır. XIX. yüzyıl boyunca İngiltere ve Rusya arasında İran, Kafkasya, Orta Asya, Afganistan coğrafyası üzerinde devam eden stratejik rekabet “büyük oyun” olarak adlandırılmıştır. Büyük oyun sadece İran ve Basra körfezi bölgesi sebebiyle değil rekabetin Boğazlar’ı ve Süveyş Kanalı’nı ilgilendiren boyutları dolayısıyla da Ortadoğu’yu doğrudan etkilemiştir.

1890’lardan itibaren Almanya’nın Ortadoğu’ya nüfuz etmeye başlamasıyla stratejik bakımdan yeni bir sürece girildi. 1914 sonunda Osmanlı Devleti’nin Almanya’nın yanında savaşa girmesiyle birlikte bütün Ortadoğu bölgesi I. Dünya Savaşı’nın cephelerinden biri haline geldi. Almanya karşısında ittifak kuran Şark meselesinin baş aktörleri İngiltere, Rusya ve Fransa savaş sırasında Ortadoğu’yu çeşitli gizli anlaşmalarla paylaştılar. 1917 Bolşevik İhtilâli sonucu Rusya’nın çekilmesine rağmen savaşın galipleri İngiltere ve Fransa bu anlaşmaları uygulamaya çalıştılar. I. Dünya Savaşı’nın ardından yapılan antlaşmalarla Türkiye ve İran hariç bütün Ortadoğu ve Kuzey Afrika Fransız ve İngiliz hâkimiyeti altına girdi. 1930’ların ikinci yarısında Almanya ve İtalya bu hâkimiyete karşı çıkmaya başladıysa da başarılı olamadı.

İngiltere’nin XIX. yüzyıldaki stratejik çıkarları Hindistan’ı, dolayısıyla Hindistan’a ve diğer sömürgelere giden ulaşım hatlarını korumak ve ticarî üstünlüğünü devam ettirmekti. Bu amaçlara ulaşmak için Osmanlı Devleti ve İran’ın Rusya karşısında bağımsızlığını ve bütünlüğünü savunmak, tampon devletler olarak kalmalarını temin etmek gerekiyordu. Daha sonra Almanya da aynı kapsama alındı. İngiltere, Hindistan yolunu garantiye almak için Malta, Aden ve Kıbrıs’ı ele geçirdi, 1875’te Süveyş Kanalı hisselerini satın aldı, 1882’de Mısır’ı işgal etti. 1869’da Süveyş Kanalı’nın açılmasından sonra İngiltere için Boğazlar bir ölçüde hayatiyetini kaybetti ve Mısır stratejik bir önem kazandı. İngiltere’nin diğer bir temel çıkarı ise Basra körfezine hâkim olmak ve Süveyş’in doğusunda başka hiçbir gücün askerî ya da ticarî hâkimiyetine izin vermemekti. Bu amaçla XIX. yüzyılın başından itibaren Basra körfezindeki emirliklerle bir dizi anlaşma imzaladı. Yüzyılın sonunda Almanya’nın Ortadoğu’ya girişini engellemek için Bağdat demiryoluna karşı çıktı. XX. yüzyılın başında bir İngiliz şirketinin İran’da petrol çıkarmasıyla başlayan süreç İngiltere’nin stratejik çıkarlarını derinleştirdi. 1871’de Almanya Devleti’nin ortaya çıkmasıyla birlikte

değişen Avrupa dengesi Doğu sorununu ve "büyük oyun"u da etkiledi. Almanya'nın stratejik bakımdan dengelenmesi ihtiyacıyla oluşturulan İngiltere-Rusya ittifakı sonrası İngiltere'nin Ortadoğu politikası değişmeye başladı. 1907'de yapılan bu ittifakın Ortadoğu'yu ilgilendiren en önemli sonucu İran'ın İngiltere ve Rusya arasında paylaşılmasıdır. Bu anlaşmadan sonra İngiltere için Osmanlı'nın bütünlüğü ve bağımsızlığı önemini yitirmiş, I. Dünya Savaşı sırasında bir yandan Şerîf Hüseyin isyanını desteklerken diğer yandan Ortadoğu'nun paylaşılmasına dönük antlaşmalara imza atmıştır.

İngiltere'nin I. Dünya Savaşı sonrası Ortadoğu'daki en büyük çıkarı savaş boyunca ve barış masasında elde ettiği kazanımların korunmasıydı. Savaşın ardından etki sınırları çok genişlemesine rağmen askerî kuvvetlere ayıracak parası ve kaynakları kıtlaşan İngiltere, 1919-1921 yılları arasında elde ettiği stratejik hedeflerin malî kaynaklarının ötesinde olduğunu görerek askerî ve siyasî varlığını en aza indirmeye çalıştı. Amacı güvenliğini ikili antlaşmalar yoluyla korumak ve Milletler Cemiyeti yoluyla ortak güvenlik kavramına yönelmekti. Bu dönemde Ortadoğu'nun, İngiltere için önemi azaldı. I. Dünya Savaşı sonrası dönemde Ortadoğu'daki İngiliz çıkarları deniz, kara ve hava ulaşımı yollarının güvenliği ile petroldü. Ulaşım yolları içinde en önemlisi hem ticarî hem askerî ulaşım bakımından Süveyş Kanalı'ydı. Stratejik bakımdan Kızıldeniz'in doğusunda başka hiçbir güç etkin olmamalıydı. Çıkarları bakımından en önemli ülkeler ise Mısır ve İran'dı. 1930'ların ikinci yarısında İtalya ve Almanya'nın revizyonist politikalarıyla birlikte İngiltere için stratejik bir tehlike belirdi. 1939'a gelindiğinde İngiltere için Ortadoğu'nun güvenliği ön sıraya geçmişti.

Fransa, XX. yüzyılın başına kadar tıpkı İngiltere gibi Osmanlı Devleti'nin bağımsızlığını ve bütünlüğünü savunsa bile Avrupa'nın büyük devletleriyle olan rekabeti sebebiyle sömürgecilik yarışında fırsatları kaçırmak istemedi. 1830'da Cezayir'i, 1881'de Tunus'u işgal etti, Mısır üzerinde İngiltere ile rekabete girişti. Lübnan'ı da içine alan Büyük Suriye topraklarındaki çıkarlarını gizlemedi. I. Dünya Savaşı sonrası Fransa'nın çıkarları Batı Akdeniz ve üç Kuzey Afrika ülkesindeki durumunu korumaktı. Doğu Akdeniz'deki Suriye ve Lübnan mandaları ve en büyük hisse sahibi olduğu Süveyş Kanalı, Asya ve Afrika'daki sömürgelere güvenli ulaşım için gerekliydi. Fransa da İngiltere gibi çıkarlarını korumanın en iyi ve

masrafsız yolu olarak ikili antlaşmalar yoluna gitti.

Almanya'nın Ortadoğu'ya müdahalesi 1890'larda başladı. Başta Bağdat demiryolu olmak üzere çeşitli ekonomik ve teknik projelerle bölgede nüfuz kazanmak isteyen Almanya bu özelliğiyle de diğer bölgesel aktörler tarafından İngiltere ve Fransa'ya karşı bir denge unsuru olarak görüldü. I. Dünya Savaşı boyunca bütün Ortadoğu'da ve Avrasya'da kıyasıya bir Almanya-İngiltere rekabeti yaşandı. I. Dünya Savaşı sonrası ise mağlûp Almanya, Ortadoğu'da herhangi bir siyasî olaya karışmak istemedi ve kendisini ılımlı ekonomik ve kültürel faaliyetlerle sınırladı. 1914 öncesinde olduğu gibi Ortadoğu'daki temel çıkarı Kuzey kuşak ülkeleri olarak nitelendirilen Türkiye, İran ve Afganistan üzerindeydi. Almanya'nın bu ülkelerle ticarî ilişkileri 1930'larda hızla arttı. Almanya'nın bu dönemde Arap dünyasındaki faaliyetleri ise oldukça zayıftı. Libya ve Oniki Ada'ya sahip olup Ortadoğu'da önemli ticarî çıkarları bulunan İtalya ise 1935'ten itibaren bölgede revizyonist bir politika izlemeye başlayarak İngiltere için II. Dünya Savaşı boyunca devam eden stratejik bir tehdit oluşturdu.

Stratejik bakımdan sıcak denizlere inmek ihtiyacı içerisinde olan Rusya XIX. yüzyılda Ortadoğu'da İngiltere'nin en büyük rakibiydi. 1917 Bolşevik İhtilâli bu stratejik rekabetin temel parametrelerini değiştirmedi, sadece ideolojik bir faktör ekledi. Sovyetler Birliği'nin Ortadoğu politikası Kuzey kuşak ülkeleri ve Arap dünyası olmak üzere kesin çizgilerle iki bölgeye ayrılır. Sovyetler Birliği'nin hayatî çıkarları tarihte olduğu gibi Kuzey kuşaktaydı. Boğazlar askerî ve ticarî açıdan önemini koruyordu. Türkiye, İran ve Afganistan'la ikili ticarî çıkarları mevcuttu. Bu üç ülkeyle de antlaşmalar imzaladı. Antlaşmaların amacı bu ülkeleri askerî bir tehdit olmaktan çıkarmak ve onlarla ekonomik ilişkileri geliştirmekti. Sovyetler Birliği, bölgeyi işgal etmek yerine güney sınırında zayıf ve bağımlı devletler olmasını ve bu devletlerle avantajlı ekonomik ilişkiler kurmayı tercih etti. Sovyetler Birliği'nin Arap dünyası ile çıkarları ise 1950'lere kadar zayıf kalmıştır.

Amerika Birleşik Devletleri'nin XIX. yüzyıl boyunca ve XX. yüzyılın ilk yarısında Ortadoğu'daki çıkarları ve ilgisi Protestan misyonerlerinin faaliyetlerinden ibaretti. 1920'lerden itibaren buna Amerikan özel

şirketlerinin Suudi Arabistan merkezli petrol çıkarları da eklendi. Amerika Birleşik Devletleri'nin Ortadoğu'daki stratejik çıkarları II. Dünya Savaşı sonrasında başlamıştır.

II. Dünya Savaşı boyunca Ortadoğu'da Fransız etkisi azalırken İngiliz etkisi bir süre için zirveye çıktı. I. Dünya Savaşı'nın aksine Ortadoğu II. Dünya Savaşı boyunca Almanya'nın savaş tercihleri dolayısıyla geri planda kaldı. Hitler başlangıçta Ortadoğu'ya dayanan bir savaş stratejisiyle ilgilenmedi. Ancak 1940 Haziranında Fransa cephesi çökünce İngiltere'yi köşeye sıkıştırmak için Almanya, Ortadoğu'da hem Kuzey kuşak ülkeleri hem Arap ülkeleriyle ilgilenmeye başladı. Ortadoğu'da Kasım 1940 - Temmuz 1941 arası meydana gelen Almanya lehine gelişmeler İngilizler'i endişelendirdi. İngiltere bütün Ortadoğu'da kendi yandaşı rejimleri desteklerken Almanya sempatizanı rejimleri Irak ve Suriye örneğinde olduğu gibi etkisiz hale getirmeye çalıştı. Almanya'nın Haziran 1941'den itibaren Rusya'yı işgaliyle birlikte bölgedeki durum değişti. Bu tarihten itibaren İngiltere ve Sovyetler Birliği'nin müttefik olması özellikle Kuzey kuşak ülkelerinde etkisini hemen gösterdi. İki müttefik bu ülkelerdeki Alman siyasî ve askerî etkisini kırmak için baskı uygulamaya başladılar. Hem bu etkiyi kırmak hem de Sovyetler'e güvenli bir yardım koridoru açmak amacıyla İran işgal edildi. İngilizler'in Ortadoğu'daki yerine tâlip olan İtalya ise bu amaca yönelik başarısız askerî operasyonlara girişti.

II. Dünya Savaşı'nın bitiminde Ortadoğu'da önde gelen büyük güçler İngiltere ve Sovyetler Birliği idi. Fransa zayıftı, Almanya ve İtalya yenilmişti, Amerika Birleşik Devletleri ise henüz ne yapacağına karar vermemişti. Savaşın ardından İngiltere Arap dünyasında, Sovyetler Birliği Kuzey kuşakta pozisyonlarını sağlamlaştırmak istediler, ancak bu isteklerini gerçekleştiremediler. İngiltere ve Sovyetler Birliği'nin hedeflerini gerçekleştirmek için uyguladıkları yöntemler Amerika Birleşik Devletleri'ni bölgeye taşıdı. 1945-1946'da Sovyetler'in Kuzey kuşakta amacı tıpkı Doğu Avrupa ve Balkanlar'da olduğu gibi kendilerine bağımlı tampon devletler oluşturmaktı. Daha savaş bitmeden Sovyetler Birliği, Türkiye üzerinde kontrol sağlamaya teşebbüs etti. Montrö Antlaşması'nın yenilenmesini, Boğazlar'da üs ve doğu sınırında toprak istedi. Sovyetler Birliği'nin kontrol altına almaya çalıştığı ikinci ülke İran'dı. 1941'den beri İran'ın kuzeyini işgal altında tutan Sovyetler Birliği savaşın bitiminde

anlaşmaya rağmen askerlerini çekmedi ve işgal bölgelerinde etnik milliyetçiliği destekledi. Ancak bu politikaları çıkarlarının tersine sonuçlar verdi. Türkiye ve İran siyasî ve askerî bakımdan hızla Amerika Birleşik Devletleri'ne yakınlaştı.

Savaşın sonunda İngiltere bölgede stratejik bakımdan en avantajlı ülke durumuna geldi. Bölgede hem askerleri hem müttefikleri vardı. Abadan ve Süveyş kontrolü altındaydı; çeşitli ülkelerde askerî üsleri mevcuttu. Bu durumu barış dönemi üstünlüğüne çevirmek gerekiyordu. Asıl hedefi Arap dünyasıydı. Kuzey kuşakta Sovyetler'e karşı durabilecek, bu ülkelere malî ve askerî destek sağlayacak durumda değildi. Bu sebeple Kuzey kuşak ülkelerinin sorumluluğunu Amerika Birleşik Devletleri'ne yükledi. Arap Ortadoğusu'nda ise kendi liderliği altında Sovyet tehlikesine karşı kurulacak Mısır ve Süveyş merkezli bir askerî konfederasyon beklentisi içindeydi. Böyle bir düzenlemeyle en başta petrol olmak üzere Ortadoğu'daki çıkarlarını koruyabilecekti. Bu bölgesel güvenlik sistemine Türkiye, Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa da katılmalıydı. Ancak İngiltere savaş sonrası Ortadoğu'da yükselen milliyetçilik dalgasıyla uzlaşamadı. İran ve Mısır gibi ülkelerdeki tam bağımsızlık taraftarı ve İngiliz karşıtı eğilimleri Sovyetler Birliği'nin lehine görerek 1953'te İran Başbakanı Musaddık'ın devrilmesi ve 1956'da Süveyş savaşı örneklerinde olduğu gibi cezalandırmaya çalıştı. Ancak bu hedeflerinde başarısız olmakla kalmayıp Arap dünyasındaki itibarını da yitirdi. Özellikle 1956 Süveyş savaşı İngiltere ve Fransa'nın bölgedeki son güç gösterisi oldu. Bu tarihten sonra Avrupalı güçler Ortadoğu'daki etkisini kaybetti, bölge stratejik bakımdan Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği nüfûzu altına girdi. İngiltere 1971'e kadar sadece Basra körfezindeki mevcudiyetini devam ettirebildi. Sovyetler Birliği karşısındaki stratejik boşluğu Amerika Birleşik Devletleri doldurmaya başladı.

II. Dünya Savaşı sonrası Amerika Birleşik Devletleri'nin Ortadoğu'daki çıkarı ve ilgisi önce Kuzey kuşak üzerinde gelişti. 1947'de Truman doktriniyle Türkiye ve Yunanistan'ı Sovyet tehlikesi karşısında güvence altına aldı, 1952'den itibaren Eisenhower yönetimiyle birlikte bölgeye ciddi bir ilgi göstermeye başladı. Sovyetler'i çevrelemek amacıyla Kuzey kuşak kavramını geliştirdi. Amerika Birleşik Devletleri'nin devreye girmesiyle Kuzey kuşak ülkeleri merkezli bir savunma örgütü planlanarak 1955 yılında

Türkiye, Irak, İngiltere, Pakistan ve İran'ın üyesi olduğu Bağdat Paktı kuruldu. Bu paktla birlikte Batı ittifakı açısından NATO ve SEATO ile beraber Sovyetler Birliği'nin çevrelenmesi tamamlanmış oldu. 1957 tarihli Eisenhower doktriniyle birlikte bölgede uluslararası komünizm tarafından tehdit edilen her ülkeye ekonomik ve askerî yardım vaad eden Amerika Birleşik Devletleri giderek bölge içi uyuşmazlıklar ve çatışmalarda taraf olmaya başladı. Bölgede hızla yükselen radikal Arap milliyetçiliğini uluslararası komünizmin bir parçası görerek İsrail ile yakınlaşmaya başladı. 1962'den sonra hızlanmaya başlayan Amerika Birleşik Devletleri-İsrail yakınlaşması 1967 Arap-İsrail savaşından sonra gelişerek Amerika Birleşik Devletleri-İsrail stratejik ittifakına dönüştü. Amerika Birleşik Devletleri'nin 1970'lerde bölgedeki diğer iki önemli stratejik müttefiki İran ve Suudi Arabistan'dı.

Öte yandan Sovyetler Birliği, kendisini çevrelemeyi hedefleyen Bağdat Paktı projesi üzerine Arap dünyası ile ilgilenmeye başladı. Özellikle Arap-İsrail uyuşmazlığı ve Amerika Birleşik Devletleri'nin İsrail ile yakınlaşması Sovyetler Birliği için büyük bir imkân yarattı. Ortadoğu'da petrol çıkarı olmayan Sovyetler Birliği'nin amacı Kuzey kuşaktaki Amerika Birleşik Devletleri hâkimiyetini sınırlandırmaktı. Sovyetler Birliği, kısa zamanda radikal Arap milliyetçiliğinin bir müttefiki olarak Amerika Birleşik Devletleri ve bölgedeki müttefiklerine karşı bölgesel stratejik bir rol oynamaya başladı. Arap dünyasındaki Sovyet etkisi 1960'larda zirveye çıktı ve soğuk savaş dönemi boyunca iniş çıkışlarla devam etti.

Ortadoğu'da 1960'lardan 1980'lerin sonuna kadar çeşitli boyutlarda devam eden ve 1970'lerde Basra körfezine yayılan Amerika Birleşik Devletleri-Sovyetler Birliği stratejik rekabeti, İran İslâm Devrimi (1979) ve Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgaliyle birlikte yoğunlaştı. Bu tarihten itibaren Basra körfezine yoğunlaşmış gözüken Ortadoğu'daki stratejik hesaplaşma yerel bölgesel aktörlerin de katıldığı bir dizi savaş, işgal ve çatışmaya dönüştü. Amerika Birleşik Devletleri 1991'de soğuk savaşın sona ermesi ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Ortadoğu'da tek hâkim güç olarak kaldı. Amerika Birleşik Devletleri, başta enerji kaynaklarının ve enerji nakil güzergâhlarının güvenliği olmak üzere temel stratejik çıkarlarını gerçekleştirmek için bölgede kendisine tehdit olarak

gördüğü rejimlere karşı mücadele etmeyi günümüzde de sürdürmektedir. Son yıllarda dünyanın en gerilimli ve sorunları bir türlü bitmeyen bölgesi durumundaki Ortadoğu'nun en önemli sorunu İsrail Devleti ile Filistin ve komşu Arap devletleri arasındaki çatışmadır. Bölgede iç savaşla yıpranmış Lübnan, iki parçaya ayrılmış Kıbrıs ve Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak'a müdahalesi gibi başka sorunlar da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sami Öngör, Orta Doğu (Siyasi ve İktisadi Coğrafya), Ankara 1964; M. S. Anderson, The Eastern Question: 1774-1923, London 1966, tür.yer.; Necdet Tunçdilek, Güneybatı Asya, İstanbul 1971; G. Lenczowski, The Middle East in World Affairs, Ithaca 1980, s. 689-734, 765-812; H. Bowen - Jones, "Development in the Middle East", Change and Development in the Middle East: Essays in Honour of W. B. Fisher (ed. J. I. Clarke - H. Bowen-Jones), London-New York 1981, s. 3-23; L. C. Brown, International Politics and the Middle East, Princeton 1984, tür.yer.; M. E. Yapp, The Making of the Modern Middle East: 1792-1923, London 1987, s. 47-96; a.mlf., The Near East since the First World War, London 1991, s. 379-439; G. Feuer, Çağdaş Ortadoğu Araştırma Kılavuzu (trc. Davut Dursun), İstanbul 1990; A. Hourani, A History of the Arap Peoples, London 1991, s. 7-12, 258-262, 265-298, 315-322, 353-372; D. Fromkin, A Peace to End All Peace: Creating the Modern Middle East, 1914-1922, London 1991, tür.yer.; W. R. Polk, The Arab World Today, Cambridge 1991, s. 383-492; B. Lewis, Ortadoğu (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1996, tür.yer.; a.mlf., "Orta Şarkın Tarihî Hüviyeti", AÜİFD, XII (1964), s. 75-82; Ahmet Davutoğlu, Stratejik Derinlik, İstanbul 2001, s. 129-142, 323-453; a.mlf., "Jeopolitik Teoriler Çerçevesinde Dünya Kuvvet Dengesi ve Ortadoğu", İlim ve Sanat, sy. 6, Ankara 1986, s. 6-14; L. Fawcett, International Relations of the Middle East, Oxford 2005, tür.yer.

Gökhan Çetinsaya

ORTAHİSAR CAMİİ

Trabzon'un fethinden sonra Fâtih Sultan Mehmed'in şehrin en eski kilisesinden çevirip ilk cuma namazını kıldığı cami.

Şehir merkezinde sur içinde yer alan yapının ilk defa IV-V. yüzyıllarda Aziz Andreas'a izâfe edilen bir manastır kompleksinin içinde yapıldığı kabul edilmektedir. XI-XII. yüzyıllarda üç nefli bir bazilika olarak yenilenmiş, 1214-1235 yılları arasında haç planlı hale getirilmiştir. Trabzon'un 1461 yılında fethinden sonra Fâtih Sultan Mehmed tarafından camiye çevrilmiş ve mimari özelliklerini koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Fâtih Camii diye de anılan yapıyı bazı araştırmacılar Altunbaşlı Bâkire Kilisesi olarak adlandırmıştır (G. Millet, S. Ballance ve A. Bryer - D. Winfield).

Yapının merkezî kubbesi on ikigen şeklinde yüksek kasnaklı olup içte pandantiflere oturur. Yan neflerin üzerinde galeriler vardır. Sahınların üstü beşik tonozlarla örtülüdür. Geniş orta nef doğuda içten dairevî, dıştan beşgen bir apsisle son bulmaktadır. Güneydeki protesis ve diokonikon odası kubbemsi tonozla örtülmüştür. XIII. yüzyılda ayrıca batıya Kafkas etkileri ve mahallî etkiler taşıyan bir dış narteks eklenmiştir.

XIII-XIV. yüzyıllarda yapıya kuzeydeki iki sütunlu giriş ve bu kısmın doğusunda iki hücre ilâve edilmiştir. Trabzon Komnenos kralları burada tahta çıkmış, bazıları kilise içerisine ve avlusuna gömülmüştür. IV. Alexios'un avludaki baldaken türbesi Trabzon'un fethiyle ilgili bir efsanede adı geçen Hoşoğlan'a izâfe edilmiştir. 1916-1918 Rus işgali sırasında arkeolog F. I. Vopenski ve arkadaşlarının bu yapı içinden topladıkları eski eserlerin ve yazmaların çok azı Rusya'ya ulaşmış, diğerleri Rumlar ve Ermeniler tarafından yağmalanmıştır. Bu sırada kralın kemikleri türbeden çıkarılıp götürülmüş, türbe ile yanındaki ejder lüleli kulaklı çeşme ve şadırvan tahrip edilerek ortadan kaldırılmıştır.

Evliya Çelebi cami hakkında ayrıntılı bilgi verirken günümüzde izi kalmayan Fâtih adına bir medresesi, sıbyan mektebi, imaret ve dârülkurrâsının olduğunu belirtir. Türk devrinde caminin esas girişi kuzeye

alınmış, güney duvarının ortasına bir mihrap yerleştirilmiş, minber konulmuş ve minare yapılmıştır. Muntazam bir taş işçiliğine sahip olan binanın üst örtüsü kurşun kaplıdır. Camiye esas giriş kuzeydeki iki iyonik sütunlu mekândan sağlanmıştır. Batıda narteksin ortasından ve doğuda sonradan birer kapı daha açılmıştır.

Mihrap taştan yapılmış olup süsleme bakımından zengindir. Üçgen mihrap nişinin yan yüzleri, aradaki bordürleri geometrik bezelidir. Nişin üzerinde mukarnaslı bir kavsara yer alır. Bu nişi çevreleyen geniş bordürlerden en dıştaki, mihrabın yarı yüksekliğine kadar uzanan kare kesitli ayaklar üzerinden başlayan geçmeli geometrik süslemelidir. İçte ise mukarnaslı geniş bordür ve aralarında zencerekli silme bulunan iki kapalı sekizgenler geçmesinden oluşmaktadır. Nişin üstündeki aynalıkta geometrik rozetler vardır. Mihrabın doğu yan yüzündeki onarım kitâbesinde 1215 (1800) tarihi ile Ömer ismi okunmaktadır.

Ceviz ağacından yapılmış değerli bir sanat eseri olan minberin sadece doğu yüzü işlenmiştir. Kapısı, taht kısmı ahşap oyma bezelidir. Esas üçgen biçimli yan yüz, on iki kenarlı kapalı şekillerin kesişmesiyle ortada meydana gelen altı kollu yıldızlardan (mühr-i Süleyman) ibarettir. Minberin aynalıkla korkuluk kısmı birleştirilip aynı kompozisyonla bezenmiştir. Bu uygulama Anadolu'da diğer ahşap minberlerde görülmez. İç yüzeyler oyularak rûmî ve palmet motifleriyle doldurulmuştur. Minberin süpürgeliğiyle köşkün altındaki kapak üzerinde de geometrik kompozisyonlar yer alır. Kapı kemeri, köşk korkuluğu ve kemerleri ajur tekniğinde işlenmiştir. Çatma kündekâri olarak yapılan ve sonradan onarıldığı anlaşılan minber fetihten sonra başka bir yerden sökülerek buraya getirilmiş olmalıdır. Selçuklu özelliklerini taşıyan minber XV. yüzyıla tarihlendirilebilir. Caminin orijinal kapı kanatları korunamamıştır. Kapı aynalarının ortasında geometrik geçmeler etrafında bir kitâbe kuşağı bulunmaktaydı. Camide Evliya Çelebi'nin sözünü ettiği ahşap süslemeli hünkâr mahfilinden iz yoktur. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin tesbit ettiği kuzey girişindeki ahşap korkuluklar ve içteki iki katlı ahşap mahfiller de korunamamıştır.

Caminin minaresi kuzey giriş mekânının yakınında yer alır ve binadan ayrı

olarak yüksek bir kaide üzerine oturtulmuştur. Ortahisar Camii'ne değişik zamanlarda

kitâbeler konmuş, süslemeler yapılmıştır. Bunlardan kuzeyde esas giriş kapısının üstündeki mermer lento üzerinde Âyetü'l-kürsî yazılmış ve sonuna "târîh-i feth-i Trabzon 867" ibaresi eklenmiştir. Sonradan yazılan bu tarih doğru değildir. Caminin doğu kapısı üzerindeki kitâbeye göre burası 1253'te (1837) Hazînedarzâde Osman Paşa tarafından açılmıştır. Doğu cephesinde ayrıca apsisin kuzeydeki duvar üzerine Rakkas Sinan Bey'in Kulaklı Çeşme'ye ait 888 (1483) tarihli kitâbesiyle 873 (1468) tarihli Sûfî Ali Bey'in adı geçen sur onarım kitâbesi ve Hazînedarzâde Osman Paşa'nın 1254 (1838) tarihli çeşme kitâbesi bulunmaktadır. Mihrabın doğusundaki oda ise üzerindeki 1258 (1842) tarihli kitâbeye göre Hazînedarzâde Abdullah Paşa'nın kardeşi Ahmed Muhtar Bey tarafından kütüphane haline getirilmiştir. Anlaşıldığına göre Ortahisar Camii Vakfı, Trabzon'un en güçlü vakıflarından biriydi ve Hazînedarzâdeler bu vakfa büyük destek vermişti. Caminin batı kapısı üzerinde 1295 (1878) tarihli bir kitâbe daha vardır. Cami içerisindeki bazı hat örnekleri eskilerinin üzerinden geçirilmiş olup XX. yüzyılın başlarına aittir. Caminin kuzeydoğusundaki hücreler bir ara sıbyan mektebi olarak kullanılırken buradaki duvara bir çeşme yapılmıştır. 1971 yılındaki onarımda avlu beton kaplanarak bir şadırvan ve yer altına bir helâ yerleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 87-90; Ch. Texier, L'architecture byzantine, London 1864, s. 228-229; Mükerrem Anabolu, Trabzon'daki Bizans Çağı Yapıları, İstanbul 1969, s. 6-7; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi IV, s. 861-865; Şamil Horuluoğlu, Trabzon ve Çevresinin Tarihi Eserleri, Trabzon 1983, s. 37-39; A. Bryer - D. Winfield, The Byzantine Monuments and Topoqraphy of the Pontos, Washington 1985, s. 238-243; Haşim Karpuz, Trabzon, Ankara 1990, s. 17-20; Mehmet Kurnaz, "Trabzon'da 35 Vakfa Ait Notlar", Trabzon Fetih Yıllığı (haz. İsmail Hacıfettahoğlu - Muhittin Bal), Ankara 1994, s. 74-105; Murat Yüksel, Trabzon'da Türk-İslâm Eserleri ve

Kitabeler, Trabzon 2000, I, 65-76; G. Millet, “Les monastares et les éclies de Trébizande”, Bulletin de corresponde hellennique, sy. 19, Paris 1895, s. 419-459; Halil Edhem, “Trabzon’da Osmanlı Kitabeleri”, TOEM, VIII/48 (1918), s. 321-354; S. Ballance, “The Byzantine Churches of Trebizond”, Anatolian Studies, sy. 10, Ankara 1960, s. 141-175; H. W. Lowry, “Trabzon’daki Yeni Cuma Camii: Nasıl ve Niçin Bu Adı Almıştır?”, Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, III, İstanbul 1975, s. 103-112; Veysel Usta, “Rus Bilimler Akademisi Heyeti Tarafından İşgal Yıllarında Trabzon’da Yapılan Çalışmalar ve Rusya’ya Götürülen Eserler”, TDA, sy. 153 (2004), s. 11-24.

Haşim Karpuz

ORTAKLIK

(bk. ŞİRKET).

ORTAKÖY CAMİİ

İstanbul’un Beşiktaş ilçesi Ortaköy semtinde XIX. yüzyıla ait cami.

Büyük Mecidiye Camii olarak da bilinen yapı Ortaköy İskele Meydanı’nın kuzey ucunda yer almaktadır. Daha önce caminin bulunduğu yerde 1133’te (1721) Vezir İbrâhim Paşa’nın damadı Mahmud Ağa’nın yaptırdığı bir mescid vardı. Bu yapı, muhtemelen 1740’larda Mahmud Ağa’nın damadı Kethüdâ Devâtdâr Mehmed Ağa tarafından yenilenmiştir. Hadîkatü’l-cevâmi‘de, Kethüdâ’nın yaptırdığı binanın “bir şerefeli minare ve mahfel-i hümâyun ve bütün levâzımatıyla sâhil-i deryâda inşa edildiği” belirtilmektedir. Bugünkü yapı, giriş kapısı üzerinde yer alan Zîver Paşa’nın yazdığı kitâbeye göre 1270’te (1854) Sultan Abdülmecid tarafından inşa ettirilmiştir.

Mimarı Nikogos Balyan olan cami, XIX. yüzyıl selâtin camilerinde olduğu gibi harim bölümü ve girişin önünde yer alan hünkâr kasrından oluşmaktadır. Batıdaki hünkâr girişi dışında her iki bölümün meydana getirdiği kompozisyon kuzey-güney aksına göre simetriktir. İki ayrı bölümün birlikte yer aldığı doğu ve batı cephelerinde harim ve hünkâr bölümleri ölçü olarak birbirine eşittir. Harim bir kenarı yaklaşık 12,25 m. uzunluğunda kare bir mekân olup üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan sağır kasnaklı bir kubbe ile örtülüdür. Kuzeyde yer alan diğer bölümlerin üstü tonozla örtülmüştür. Son cemaat yeri içe alınmış enlemesine dikdörtgen planlı bir giriş holü niteliğinde olup ortada kapı, yanlarda pencere olan üç açıklıkla galeri altına, oradan da harime geçilmektedir. Yapının geniş ve yüksek pencereleri vardır. Harimde giriş holü dışındaki diğer üç cephede iki sıra halinde büyük yuvarlak kemerli üçer pencere yer alır. Bunlardan kıble cephesinin alt orta penceresi sağır olup buraya mihrap yerleştirilmiştir. Mermerden kademeli mihrap nişi empire üslûbundadır. Köşe dolguları kabartma girift bitki motifleriyle, bordürü kabartma geometrik motiflerle bezelidir. Mermer minber pembe renkli taşlarla süslenmiştir. Korkuluklarında geometrik motiflerle ve

yanlarda barok kıvrımlarla bezenmiştir. Solda yer alan zarif vaaz kürsüsü mermer ve somakiden yapılmıştır. Caminin iç duvarları kırmızı ve beyaz hareli pembe renkli taş taklidi sıvalarla bezelidir. Duvarlara asılmış ”çehâryâr-ı güzîn” levhaları ve minberin üzerindeki kelime-i tevhid Sultan Abdülmecid, diğerleri ise Ali Haydar Bey tarafından yazılmıştır. Pandantifler ve kubbe içinde bulunan kalem işlerinde manzara ve mimari düzenlemeler dikkat çekmektedir.

Giriş holü ve üstündeki salonla birbirine bağlanan doğu ve batı kanatlarından oluşan iki katlı hünkâr kasrına kuzeybatı köşesinde yer alan, iki yandan kıvrılan merdivenlerle ulaşılmaktadır. Doğu ve batı kanatları öne çıkarak girişte küçük bir avlu oluşturmuştur. Hünkâr girişi giriş holünün batı cephesinde olup iki yandan on basamaklı merdivenlerle ulaşılan, üç açıklıklı bir bölümdür. Gösterişli, çift kollu, eliptik bir merdivenle çıkılan ikinci katın batı kanadı hünkâr dairesi olarak düzenlenmiştir. Birbirine geçilebilen üçer mekânın bulunduğu doğu ve batı kanatları bir iki küçük farklılık dışında simetriktir. Doğu kanadında katlar arasında bağlantıyı sağlayan merdiven güneyde yer almaktadır.

Yapıda harimle hünkâr kasrı arasında tasarım ve yüzeylerin ele alınışı bakımından farklılık vardır. Harimdeki dekorasyonun zenginliğine rağmen hünkâr kasrında cepheler çok sade tutulmuştur. Buradaki bezeme öğeleri, üzeri basık kemerli pencerelerin çevresindeki silmelerle hünkâr dairesi salonlarının pencereleri üzerindeki üçgen ya da dairesel alınlıklardır. Caminin dış cephesi barok ve rokoko tarzında taştan, oyma ve kabartma süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Yapı üzerinde oturduğu rıhtımdan yaklaşık 2 m. yükseltilmiş, zemin katla galeri katı silmelerle ayrılmıştır. Bu silmelerin uzantısı aynı zamanda hünkâr kasrının saçak kornişlerini oluşturmaktadır. Beden duvarlarında yer alan üç açıklık da içbükey olarak düzenlenmiştir. Açıklıkların dış noktalarında her cephede dört adet olmak üzere dörtte biri duvara gömülü sahte kolonlar yer almaktadır. Kolonların galeri katında tamamı, zemin katta üst yarıları yivlidir. Kolonlar galeri katında kompozit kolon başlıklarla son bulmaktadır ve ortada yer alan iki kolon ayrıca ek tablalar ve tepeliklerle iyice vurgulanmıştır.

İnce gövdeli minarelerin kaideleri merdivenli sahanlığın iki yanında olup kasrı oluşturan kütlelerin içindedir. Şerefe altlarında tersine kıvrılan

volütlerin oluşturduğu konsollar bulunmaktadır. Altta aralarda yer alan akant yaprakları altın yaldızla boyanmıştır. Statik açıdan oldukça narin olan yapı 1862'de ve 1866'da onarılmış, 1894 depreminde büyük zarar görünce 1909'da Evkaf Nezâreti'nce yeniden tamir edilmiştir. Bu tamirde yıkılan eski yivli minareler yivsiz olarak yapılmış, minarelerin petek ve külâh kısımlarıyla yapının çeşitli bölümleri yenilenmiştir. 1960'larda binada yeniden çatlamaların oluşması sebebiyle Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün başlattığı restorasyon çalışmalarında zemin takviye edilmiş, kubbe yenilenmiştir. Bu onarımda ibadete kapatılan cami 1969'da yeniden açılmıştır. 1984'te büyük bir yangın sonucu kısmen harap olan bina tekrar restore edilmiştir. Zaman içinde özgün parçaları büyük ölçüde değişmiş olsa da Ortaköy Camii, İstanbul Boğazı'nın önemli ve değerli mimari eserlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 119-122; a.e.: İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 524-526; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 289-290; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 80-81; Semavi Eyice, "İstanbul'un Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 40; a.mlf., Ortaköy:Tarih, Sosyal ve Mimari Doku, İstanbul 1991, s. 11-14; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 228; Pars Tuğlacı, Osmanlı Mimarlığında Batılılaşma Dönemi ve Balyan Ailesi, İstanbul 1981, s. 198-202; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 449; Afife Batur, Batılılaşma Döneminde Osmanlı Mimarlığı, İstanbul 1986, s. 1062-1063; a.mlf., "Ortaköy Camii", Dünden Bugüne Beşiktaş (ed. Nuri Akbayar), İstanbul 1998, s. 168-170; a.mlf., "Ortaköy Camii", DBİst.A, VI, 143-144; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, II, 51; Faruk Kartın, "Ortaköy Camii Tamir ve Onarımı", Rölöve ve Restorasyon Dergisi, sy. 1, Ankara 1974, s. 87-98; Selçuk Batur, "Ondokuzuncu Yüzyılın Büyük Camilerinde Son Cemaat Yeri ve Hünkar Mahfili Sorunu Üzerine", Anadolu Sanatı Araştırmaları, sy. 2, İstanbul 1970, s. 101-102.

Filiz Gündüz

ORTODOKSLUK

Daha çok Doğu Avrupa ülkelerinde hâkim olan, üç ana hıristiyan mezhebinden biri.

Bugün Ortodoksluk, 400 milyona yakın mensubu ile Katolik ve Protestanlık'tan sonra sayısı ve yayıldığı alan açısından Hıristiyanlığın üçüncü büyük mezhebini oluşturur. Ortodoks coğrafyası büyük oranda Doğu Avrupa ve Anadolu ile sınırlıdır. Bununla birlikte Ortodoksluğun Hıristiyanlık içerisindeki tarihî önemi coğrafî ve istatistikî büyüklüğünden daha ileri düzeydedir. Gerek tarihî gerekse siyasî sebeplerden dolayı içe kapalı bir atmosferde yaşayan Ortodoksluk, son birkaç on yıldan beri (özellikle Sovyetler Birliği'nin çöküşünden itibaren) modern dünyaya entegre olma yoluna girmiş görünmektedir. Bu farklı tarihî gelişim çizgisine paralel olarak Ortodoksluğun teolojisi de diğer hıristiyan mezheplerine göre değişiklik arzeder.

Ortodoks (doğru yol) kelimesinin bugün özel bir mezhebi ima edecek şekilde kullanımı XI. yüzyıldan önceye gitmez.

Ortodokslar'ın kendileri için kullandığı yaygın ibare daha çok "Ortodoks Katolik kilisesi"dir. Bu ifade, mezhebin hem doğru görüşü temsil ettiği hem de evrensel (katolik) olduğu iddiasını yansıtır. Büyük oranda Anadolu coğrafyasında gelişip yayılmaya başlayan Ortodoksluk, özel karakterini daha çok üzerine temellendiği Grek kültürünün hıristiyanlaştırılmasından alır. Bu temel yapı, gelişim çizgisini antik Latin düşüncesinden alan Katoliklik ile Ortodoksluk arasındaki farklılığın da zeminini oluşturur.

Tarihsel Gelişimi. Ortodoks geleneğinin temellendiği kültürün Kapadokyalı üç kilise babası tarafından oluşturulduğu söylenebilir. IV. yüzyıl civarında yaşayan Nysalı Gregory, Nazianlı Gregory ve St. Basil, Grek ve özellikle Aristo felsefesini Hıristiyanlığa sokarak teolojik anlamda Ortodoksluğun zeminini hazırlamışlardır. Bununla birlikte Ortodoksluğun tarihsel gelişiminin başlangıcını daha ziyade IV. yüzyıldan itibaren vuku bulan siyasî çekişmelere ve İstanbul'un yeni bir siyasal merkez olarak ortaya

çıkmasına kadar geriye götürmek mümkündür. 330'da Roma İmparatorluğu başşehrinin İstanbul'a taşınması Roma'da yerleşik olan siyasî ve dinî otoriteleri rahatsız etti. İstanbul'un dinî yönden taşıdığı öneme dair anlatılan çeşitli hikâyeler, bu şehre Hıristiyanlık açısından meşruiyet kazandırmaya çalıştı. Meselâ Roma şehri kendisini Petrus'a dayandırırken İstanbul Kefernoumlu balıkçı Andreas'a dayandırmaktaydı.

Petrus'un Roma ile ilişkisi kadar olmasa bile İstanbul'un Andreas'la ilişkisi hakkındaki kanaatler yaygın şekilde benimsendi. Roma ile İstanbul arasındaki ilk mücadele, İmparator Konstans ve Konstantius zamanında 343'te Sardika'da (Sofya) toplanan konsilde ortaya çıktı. İmparatorluğun doğu topraklarının yöneticisi olan II. Konstantius, Ariusçu eğilimlere sahipken batıda egemen olan Konstans İznik geleneğini devam ettirmekteydi. Papa Julius'un talebi üzerine toplanan konsilde Ariusçuluk heterodoksi olarak nitelendirildi ve doğulu yetkililerce görevinden alınması istenen Athanasius'un yerinde kalması karara bağlandı. Roma, İstanbul'un tehlikeli yükselişinin önünü kesmek amacıyla kiliseyle ilgili her türlü resmî kararda tek yetkili merciin kendisi olduğunu ilân etti. Doğulu piskoposlar ise konsil kararlarının hiçbirini tanımadılar. İstanbul ve Roma kiliselerinin birbirlerinden ayrılmaya başladığı sürecin çıkış noktası bu polemikten sonra hız kazanmıştır.

381'de İmparator I. Theodosius'un topladığı ve hiçbir Romalı temsilcinin çağrılmadığı İstanbul Konsili'nde Roma'dan sonra ikinci yetkili merciin İstanbul olduğu ilân edildi. İstanbul Konsili'nin disiplin ve hiyerarşi konularındaki kararları Katolikler'ce asla teyit edilmemiştir. Konsilin üçüncü kanonunda yer alan, "Yeni Roma olarak İstanbul piskoposluğu Roma'dan sonra gelmektedir" maddesi Romalı yetkililerce şiddetle eleştirilmiştir. Bu konsilden itibaren Trakya metropolitleri üzerinde egemen olan Heraklia piskoposluğu önemini iyice kaybederek yerini İstanbul'a bırakmıştır.

Daha çok Îsâ'nın tabiatı konusundaki tartışmaları bastırmaya yönelik olarak 451 yılında toplanan dördüncü ekümenik konsilde (Kadıköy Konsili) İstanbul'un Roma ile eş imtiyazlara sahip olduğu görüşü resmen onaylandı. Kadıköy Konsili (28. kanon), Asya ve Trakya'daki bütün metropolitlerin İstanbul piskoposluğunca tayin edilmesi gerektiğini öngörerek İstanbul'un

hâkimiyetini pratik konularda da güçlendirdi. Gerek bu karar gerekse Roma'nın üstünlüğünün Petrus'tan değil kilise babalarınca bahşedilen imtiyazdan geldiğini savunan konsil kanonları Katolikler'ce asla kabul görmedi. Ayrıca daima İstanbul kilisesinin yetkisini kabul eden Kudüs piskoposluğu da patriklik seviyesine yükseltilerek Roma'nın doğudaki faaliyet alanı daraltılmaya çalışıldı. Kadıköy Konsili'nden itibaren imparatorların din konusundaki egemenlikleri bir hayli hız kazanmıştır. İstanbul'un güçlendirilmesinde imparatorların bu arzusu gözden kaçırılmaması gereken önemli bir noktadır. İmparatorların dinî işlere müdahalelerine en önemli örneklerden ilki Jüstinyen'in tavrıdır (VI. yüzyıl). Merkezî otoriteyi güçlendirmek amacıyla hazırlattığı "sivil hukuk"unda Jüstinyen İstanbul'u Roma'dan sonra ikinci sıraya koydurtmuştur.

Roma ve İstanbul arasındaki en önemli kırılma noktası VI. yüzyılda vuku bulmuştur. 595 yılında İstanbul Patriği IV. John (the Faster), tarihte ilk defa ekümenik patrik unvanını alarak İstanbul'un tek ve evrensel kilise olduğunu ileri sürdü. Batılı din adamları papanın bile bu unvanı kullanmaya cesaret edemediğini ileri sürerek John'u şiddetle eleştirdiler. Bu tarih iki kilise arasındaki kavganın zirveye ulaştığı bir döneme işaret eder. Mücadele 726-843 yılları arasına tekabül eden ikonoklazm döneminde de sürdü. İmparator III. Leo (Isaurian) VIII. yüzyılda, devletin merkezî otoritesini yeniden oluşturma projesinin bir parçası olarak ikonaklast hareketi başlatıldığında Sicilya, İllirya ve bazı Ege adalarının yönetimini Roma'nın elinden alıp İstanbul'a devretti. Leo'dan sonra ikonaklastik dönemin şiddetini arttırdığı V. Konstantin zamanında Roma'daki Patrik III. Stefan, kuzeyden gelen Lombart tehdidi karşısında İstanbul'daki hükümetten istediği yardımı alamayınca Germen kabileleri Latin dünyasına ait bazı toprakları ele geçirdi. Roma'nın asla unutmadığı bu olay doğu coğrafyası ile irtibatın tamamen sona ermesine sebep olmuştur.

Doğu-Batı ya da Ortodoks-Katolik ayrışmasının bundan sonraki süreci İstanbul'da Photius'un patrik seçimiyle ilgilidir. Dönemin en önemli bilginlerinden olan Photius'a ait çok sayıda eserden özellikle Myriobiblon (bin kitap) en iyi bilinenidir. 857'de İstanbul patriği olan liberal eğilimli Ignatius'un devrilerek yerine Latin kültüründen nefret eden Photius'un getirilmesi Roma'nın asla hazmedemediği bir hadise oldu. Öte yandan

Photius'un laik kökenli olması da Roma'yı rahatsız etmiştir. İki kilise arasında diğer bir problem de IX. yüzyılın ortalarında Balkan halklarının hıristiyanlaştırılması konusunda ortaya çıkmıştır. Balkan topraklarında yaşayan putperest Slav halkları arasında misyon faaliyetine girişen ilk merkez Roma olmuştur. Fakat Roma'nın üstünlük kurma amacıyla başlattığı bu faaliyetler bizzat Patrik Photius'un çabaları sayesinde sonuçsuz kalmış ve İstanbul patrikliği Balkanlar'ın hıristiyanlaştırılması işini üstlenerek bölgedeki egemenlik yarışını kendi lehine çevirmiştir.

Photius'un yol açtığı olayın bir benzeri de XI. yüzyılda iki kilisenin birbirinden ayrılmasıyla sonuçlanacak şekilde Patrik Michael Cerularius nezdinde yaşanmıştır. 1043'te İstanbul patriği olan Cerularius 1053'ten itibaren Roma'ya karşı şiddetli bir kampanya başlattı. Kendine bağlı Ahrida metropolitanlarından biri olan Leo'yu da bu işte kullanan Cerularius İstanbul'daki bütün Latin kiliselerini kapattı. 1054'te Patrik Cerularius ile görüşmeye gelen Kardinal Humbert ile Roma ve İstanbul kiliseleri arasındaki ipler koptu. Papalığın İstanbul'a yönelik tavırlarından rahatsız olan patrik kardinale randevu vermedi. Kardinal, İstanbul kilisesinin farklı görüşlerinden dolayı sapkın olduğuna dair bir papalık belgesini Ayasofya'ya bırakarak Roma'ya döndü. Buna karşılık İstanbul kilisesi de Roma'nın Rûhulkudüs konusundaki inancının sapkınlık içerdiğini vurgulayan karşı bir belge hazırladı ve

bunu Roma'ya iletti. Bu karşılıklı restleşme ve birbirini aforoz etme iki kilise arasındaki mutlak ayrılığın ilânı oldu.

Bu arada siyasî kavgalara teolojik kavgaların yol açtığı sarsıntıları da eklemek gerekir. Bunların en önemlisi Rûhulkudüs'ün menşeiyle ilgili "filoque" meselesidir. Bu meselenin özü, Rûhulkudüs'ün Baba ve Oğul'un her ikisinden birlikte mi yoksa sadece Baba'dan mı çıktığı konusuyla ilgilidir. Katolikler birinci, Ortodokslar ikinci inancı benimsemiştir. Rûhulkudüs'ün Oğul'dan da çıktığı ibaresini ekleyerek aslında İznik Konsili'nde olmayan bir unsuru kabul eden Roma, Ortodokslar'ın nezdinde heterodoks bir inancın taşıyıcısı olarak görülmüştür. Bu tartışma iki mezhep arasındaki en önemli teolojik sorundur. İlerleyen dönemlerde Roma ve İstanbul kiliseleri zaman zaman yeniden birleşme çabaları göstermişlerdir. 1098 Bari, 1274 Lyon, 1438 Ferrara-Florance konsilleri bu çabaların en

önemli örnekleridir. Fakat sonuncusu 1452’ye denk gelen bu çabaların hiçbirinin başarılı olmadığı bilinmektedir. Türkler’in İstanbul’u fethinden itibaren Ortodoksluğun tarihî gelişimi farklı bir çizgiye oturmuştur. Fâtih Sultan Mehmed’den itibaren Osmanlı topraklarındaki Ortodoks tebaa millet sistemi içerisinde İstanbul’daki patrikhâneye bağlanmıştır.

1439’daki Florance Konsili’nde Ortodoksluğun Katoliklik’le birleşmesi söz konusu olduğunda Rus Ortodoksları buna şiddetle karşı çıktılar. 1448’de Rus piskoposlar meclisi tarafından başa geçirilen metropolitan Jonas, Moskova ve bütün Rusya’nın metropolitanı unvanı ile İstanbul’dan bağımsız olduğunu ilân etti. Bu tarihten itibaren Rus kilisesinin İstanbul ile egemenlik yarışına girdiği bilinmektedir. 1540’ta metropolitan Macarios, Rus Ortodoksluğu’nu merkezîleştirmeyi planlayan bir sinod topladı. Bundan sonra Rus Ortodoksları güçlü bir şekilde örgütlenme sürecine girdi. Çar Feodor Ivanovitch’in stratejisiyle İstanbul Patriği II. Jeremias, Moskova metropolitliğini otosefal kilise olarak kabul etti. Bütün doğu patrikleri bunu onaylayarak Moskova’yı beş önemli patriklik şehrinden biri olarak tanıdı.

1652’de Patrik Nikon’un Rus Ortodoksluğu’nu Yunan kültürü çerçevesinde yeniden oluşturma çabası ülke içerisinde problemlere yol açtı. Bu tip reformasyon uygulamalarını kabul etmeyen Rus kiliseleri Raskolniki (eski imanlılar) adıyla yeni bir mezhep oluşturdu. Kısa bir müddet sonra bu grup da kendi içerisinde Belokrinitskaya ve Lipovan Ortodoks kiliseleri olmak üzere ikiye bölündü. Bugün özellikle önemli olan Belokrinitskaya kilisesi Rusya’da hâlâ popülerdir. 1686’da Kiev metropolitliğinin kontrolü İstanbul’dan Moskova’ya geçince Rus kilisesinin egemenlik alanı ciddi anlamda genişledi. Büyük Petro döneminde Rus Ortodoksluğu giderek devletin resmî çizgisine girdi. XVII. yüzyıldan itibaren kilisenin siyasallaşması ve resmî hale gelmesini ifade eden bu süreç “çarizm” adıyla bilinir. 1917 Bolşevik İhtilâli’nden sonra Rus Ortodoksluğu ciddi bir takibata uğramış, II. Dünya Savaşı’nda Moskova Teoloji Akademisi’nin açılışı bu süreci kısmen de olsa yumuşatmıştır. 1988’de “Kiev Rusyası’nın vaftizi” adıyla bilinen törenin uzun aradan sonra yeniden yapılması ve pek çok kilisenin tekrar açılması Rus Ortodoksluğu tarihinde bir dönüm noktası olmuştur.

Mora isyanından sonra bağımsızlığını kazanan Yunan Ortodoks kilisesi, 1833'te millî kiliselerinin otosefal olduğunu ilân etmesinin ardından Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'yle uzlaşmazlığa düşmüştür. Osmanlı'dan aldığı yetkiyle egemenlik alanını kaybetmek istemeyen Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi ve Yunan otosefal kilisesi bugün de ciddi bir mücadele içerisindedir. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bağımsızlığını elde eden Osmanlı Devleti'ne bağlı Balkan Ortodoksları büyük oranda otosefal kilise hüviyetini kazanmıştır. Bulgaristan, Romanya ve Sırp kiliseleri bunun klasik örnekleridir. Özellikle Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra İstanbul Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi, Yunanistan Ortodoks kilisesi ve Moskova patrikliği arasında ekümeniklik iddiaları dolayısıyla ciddi problemler yaşanmaktadır (bk. FENER RUM ORTODOKS PATRİKHÂNESİ; HIRİSTİYANLIK).

Ortodoksluk diğer hıristiyan mezhepleriyle mukayese edildiğinde ortaya çıktığı ve geliştiği coğrafyalardaki tarihî şartların getirdiği konjonktüre paralel olarak âtıl, mistik ve melankolik bir kültür doğurmuştur. Daima devletin siyasal denetim rolünü üstlenen Bizans Ortodoksluğu'ndan beri Ortodoksluğun kaderini politik unsurların belirlediği söylenebilir. Ortodoksluk XVII. yüzyıldan başlayarak Protestanlar ile yakın temas içinde bulunmuştur. Bununla birlikte çoğunlukla Lutherci, Kalvinci veya Anglikan çevrelerden gelen ilişki talepleri, XIX. yüzyıl Ortodoksları'nca kendi aleyhlerine yöneltilmiş misyonerlik çerçevesinde algılanmış ve bu tarihten itibaren ilişkiler bütünüyle kesilmiştir. Öte yandan Ukrayna'da ve Rusya'da bulunan az sayıdaki Katolik cemaatlerin durumuyla ilgili Vatikan'ın Ruslar'a yaptığı baskı da iki mezhebin arasını sürekli açmaktadır. 2002'de Papa John Paul'ün Rus topraklarında Katolik diyakozluk bölgesi yaratma teşebbüsü Rus Ortodoksları'nca şiddetle eleştirilmiştir. Bununla birlikte Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nin ekümeniklik iddiaları dolayısıyla diğer hıristiyan gruplarla son derece sıkı ilişkileri mevcuttur.

İnançlar ve Ritüeller. Ortodoks inançları ve ibadetlerinde kutsal kitaptan (özellikle Yuhanna İncili) sonra gelen en belirleyici kaynak kilise babaları etrafında oluşan ve "en mysterion" ("sır yoluyla") olarak nakledilen geleneklerdir (kilise babalarından gelen rivayetler ve âdetler). Ortodoks ilâhiyatının merkezinde bilgi problemi durmaktadır. Buna göre ilâhî âleme ait bilgiler bilinemez özelliğe sahiptir. Katoliklik'ten farklı olarak

Ortodoksluk ilâhî bilginin doğası konusunda agnostiktir. Tanrısal âlemin bilgisi bilinebilir değil fakat yaşanabilir bir şeydir. Bundan dolayı teoloji hayata yönelik bir fenomendir. Ortodoks manastır hayatı ve melankolisi bu yorumdan kaynaklanır.

Teslîs doktrini Ortodoksluğun da temelidir. Ortodoksluk fonksiyon (hypostasis) anlamında üç ayrı, cevher (ousia) anlamında bir tek varlıktan oluşan teslîs doktrinini kabul eder. Buna göre Tanrı fonksiyon anlamında Baba, Oğul ve Rûhulkudüs olmak üzere üç ayrı varlıktan meydana gelmiş olsa da esas itibariyle Baba'da bütünleşen tek varlıktır. Baba, Oğul ve Rûhulkudüs üçlüsünün oluşturduğu birlikteliği kabul eden Katoliklik'ten farklı olarak Ortodoksluk Baba'ya daha öncelikli bir yer vermektedir. Katoliklik'ten Ortodoksluğu ayıran diğer önemli bir teolojik farklılık da Rûhulkudüs'ün nereden çıktığı meselesidir. Hem Baba hem Oğul'dan çıktığına inanan Katolikliğe karşılık sadece Baba'dan çıktığına inanan Ortodoksluk böylece Baba'nın hem Oğul hem de Rûhulkudüs'e üstünlüğünü vurgulamıştır. Önemli teolojik konulardan biri olan Îsâ'nın tabiatı konusunda Ortodoksluk diofizit görüşü kabul ederek Katoliklik ve Protestanlık'la örtüşse de Ortodoksluk'taki Îsâ'nın enkarnasyonu meselesi Katoliklik'ten oldukça farklıdır. Katoliklik'te dünyaya gelerek Îsâ sûretinde bedenlenen bizzat tanrının Oğul hypostasisi iken Ortodoksluk'ta enkarne olan hypostasis değil fakat -çok net

tanımlanmamış olsa da-Logos yani Baba'nın Oğul aracılığı ile kelâmıdır.

Mesîh'i mûcizevî olarak doğuran Meryem'le ilgili inançları da diğer hıristiyan mezheplerinkine yakındır. Ortodoksluk'ta Meryem'le ilgili inançların temeli büyük oranda Bizans coğrafyasındaki Nestûrîliğin Meryem konusundaki kayıtsızlığına tepki olarak gelişmiştir. Bizans teologları Meryem'in ayrıcalıklı konumunu onu Ortodoks kozmolojisiyle bütünleştirerek vurgulamaya çalışmıştır. Böylece Meryem kendisinden çıkan tanrı / Îsâ aracılığı ile evrenin var oluşunun sebebi haline döndürülmüştür. O, ikinci Havvâ olarak birincinin yaptığı kozmik hatayı düzelten ilâhî sürecin son halkasıdır. Meryem yalnızca Mesîh / Îsâ'nın değil fakat bütün insanlığın anasıdır. Ortodoksluk'ta Meryem şefaatçi pozisyonuna kadar yükseltilmiş olmakla birlikte Katolik kilisesinin 1854'te kabul ettiği, Meryem'in annesi St. Anne'den doğuşundan itibaren aslî

günahtan muaf olduğu doktrini şiddetle reddedilir. Bununla birlikte Meryem "lekesiz" ve "tamamen mübarek"tir. Ölümünden sonra oğluyla birlikte semâvât âlemine alınmıştır. İkonları aracılığı ile Meryem inananlarına pek çok mûcize sunmaktadır.

Ortodoksluğu diğer hıristiyan ekollerinden ayıran en bâriz farklılık ikonlar konusudur. Kiliselerde ve evlerde çeşitli kişilerin resim ve kabartmalarını ifade eden ikonlar, yapılışından kullanılışına kadar önemli dinsel süreçleri içeren tapınma ve ritüel nesnesidir. Temel ibadet ikonu daha çok kurtarıcı misyonu dolayısıyla Îsâ ile ilgili sahneleri içerenlerdir. İkon ibadeti sahnelerdeki figürler üzerine yoğunlaşma, onlarla aynîleşme (mistik birleşme) ve arzu edilen dileklerin ikonlardaki figürler aracılığıyla elde edilmeye çalışılması şeklinde üç aşamalıdır. Bu ritüel kilisede belirli mekânlarda bulunan ikonlar önünde yapılabildiği gibi evlerdeki ikonlar huzurunda da icra edilebilir. Basitçe ikonlar, müminlerin hem Tanrı ile mistik birleşmesine imkân tanır, hem de âdeta taleplerin yerine getirilmesinde aracı rolü üstlenir. Bu açıdan bakıldığında ikonun hem psikolojik hem teolojik yapısal katmanlardan oluştuğu görülecektir. Sanat ya da mimariyle olan ilişkisi de şüphesiz göz ardı edilmemesi gereken bir diğer özelliğidir. VIII. yüzyıldan başlayarak ikon kült merkezlerinin siyasî otoriteyi sarsmasını önlemek için devletçe yönetilen ikon karşıtı önlemler yürürlüğe konmuşsa da halk arasında son derece popüler olmuş ikon severlik (ikonafilizm), konumundan hiçbir şey kaybetmeden günümüze kadar varlığını korumuştur.

Ortodoks inançlarını oluşturan temel fenomenlerden biri de sakramentlerdir. Ortodoksluk'ta sakramentlerin sayısı Katoliklik'te olduğu gibi yedi tanedir. Katoliklik'te sakramentlerin kurtarıcılık fonksiyonu Ortodokslar'da daha çok ikon kültüyle ilişkilendirilmiştir; bundan dolayı sakramentler Ortodokslar'da daha ziyade âyinsel bir özellik taşır. Bugün Ortodokslar'ca kabul edilen yedi sakrament ve özellikleri şu şekildedir: a) Ekmek-şarap âyini. Yeni Ahid'e göre cuma günü çarmıha gerilen Îsâ pazar günü mezarından dirilerek Baba tanrının yanına yükselmiştir. Hıristiyanlar bugünü yâdetmek üzere her pazar kilisede ekmek-şarap sakramentini icra ederler. Kiliseye gelen mümin tarafından içilen şarap Îsâ'nın kanına, hamur da etine dönüşmektedir. Katoliklik'te ekmek-şarap daha çok Îsâ'nın kurbanlığını, Ortodokslar'da ise daha çok âyine katılanların Îsâ ile mistik

birleşimini ifade eder. b) Vaftiz. Îsâ'nın Ürdün nehrinde Yahyâ tarafından vaftiz edilmesinin temsili olan bu sakrament Ortodokslar'da tanrının Îsâ'da bedenleşmesinin tekrarıdır. Vaftiz edilecek çocuk kilisede görevli din adamlarınca üç kere su dolu bir hazneye batırılır. Böylece Katoliklik'teki anlamıyla olmasa bile vaftiz edilen çocuk ilk günahtan temizlenmiş kabul edilir. c) Konfirmasyon. Vaftizden hemen sonra yapılır. Din adamı özel bir yağla çocuğun alnına, gözlerine, burnuna, ağız ve kulaklarına haç işareti yapar. Bu sakramentle çocuk hıristiyan cemaatine kabul edilmiş olur. d) Tövbe. Her Ortodoks yılda hiç olmazsa bir defa din adamının huzurunda günahlarını itiraf ederek bağışlanır. Vaftizden sonra işlenen günahlardan temizlediği için tövbe ikinci vaftiz pozisyonunda görülür. e) Kutsal hiyerarşi. Ortodoks kilisesinde üç temel rütbe mevcuttur: Piskopos, papaz ve diyakoz. Bu görevlere atanma ayin eşliğinde icra edilir. Ortodoks ruhanîler iki temel gruba ayrılır: Beyazlar (evli ruhanîler) ve karalar (manastır ruhanîleri). Evlenmek isteyen din adamları diyakoz olmadan önce bunu yapmak zorundadır. Manastırda görevli olanlar evlenemezler ve piskopos olanlar manastırdaki ruhanîlerden seçilir. Ortodoksluk'ta sık kullanılan patrik unvanı esasta temel hiyerarşik unvanlardan değil sadece makam unvandır. Bazı otosefal kiliselerin piskoposları bu adı taşır. Otosefal olmayan kilise liderleri başpiskopos veya metropolit unvanını alır. Manastırlarda bulunan keşişlerin liderleri "archimandrite", keşişler ise "higumenos" adını taşır. Kutsal hiyerarşi yetkisini Petrus aracılığı ile Îsâ'dan aldığı için belli bir karizmaya sahiptir ve onlara teslimiyet Îsâ'ya teslimiyet anlamına gelir. f) Evlilik. Din adamı olmayan insanlar için evlilik, prototipini Âdem ve Havvâ'nın uyguladığı şekilde özürlü durumlar hariç zorunludur. Ortodoks kilisesi boşanmaya ve üçüncüye kadar yeniden evliliğe izin verir. g) Hasta yağlanması. Kutsanmış yağın din adamı tarafından hastaya sürülmesini içeren bu sakrament hastayı şifaya kavuşturma arzusu ve günahların affını sağlamak için uygulanır.

Ortodoksluğun karakteristik unsurlarından biri de kilise örgütlenmesiyle alâkalıdır. Buna göre Ortodoks kilisesi otosefal ve otonom olmak üzere iki tür örgütlenme özelliğine sahiptir. Otosefal kiliseler kendi başlarına karar alabilen bağımsız kilise unsurlarıdır. Otosefal kiliseler belirli şehirleri veya bir ülkenin tamamını içeren organizasyonlardır. Herhangi bir coğrafyanın otosefal seçilişi büyük oranda o coğrafyadaki Ortodoks mirasın gücü veya halkın nüfusu ile alâkalıdır. Buna dayalı olarak bugün İstanbul, İskenderiye,

Antakya, Kudüs, Bulgar, Sırp, Moskova, Rumen, Gürcistan, Kıbrıs, Yunan, Polonya, Arnavutluk ve Çekoslovakya olmak üzere on dört otosefal kilise vardır. Bunların arasında tarihî açıdan önemi dolayısıyla İstanbul'un (Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi) yeri ayrıcalıklıdır. İstanbul otosefal kilisesi resmî olarak Türkiye'de dört piskoposluk (Kadıköy, İmroz [Gökçeada], Adalar, Terkos) ve Yunanistan'da iki piskoposluk (Girit ve Oniki adaların bir kısmı) bölgesine ayrılmıştır. Ayrıca Aynaroz Manastırı ve Patmos adası gibi Yunanistan'daki bazı bölgeler de Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne bağlıdır. Amerika Birleşik Devletleri, Avustralya, İngiltere, Fransa, Almanya gibi bazı ülkelerdeki piskoposluklar da yetkili merci olarak İstanbul otosefal kilisesini tanırlar.

İç işlerinde kısmen bağımsız olan, fakat genellikle bir otosefal kiliseye tâbi olarak faaliyet gösteren kiliselerse otonom kiliseler adıyla bilinir. Bugün Finlandiya, Japonya, Çin, Estonya-Litvanya, Macaristan ve Makedonya piskoposlukları otonom kiliseleri meydana getirir. Çoğunlukla Karamanlı Türk Ortodoksları'nın oluşturduğu ve merkezi Karaköy'de bulunan Türk Ortodoks Patrikhânesi ise bugün Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki öneminden uzakta ve daha çok sembolik bir özelliğe sahiptir.

Ortodoksluğun diğer hıristiyan mezheplerinden farklı bir başka yönü litürjik takvimle alâkalıdır. Ortodokslar'da ibadet ve ibadete eşlik eden ritüeller son derece ruhanî ve ayrıntılıdır. Katolik mezhebindeki litürji, hem takvim hem ritüel olarak Latin geleneğini izlemesi sebebiyle kısmen Ortodoksluk'tan ayrılır. Ortodoks litürjisi Bizans litürjisinin etkisi altında kalmıştır. Yaklaşık III ve IV. yüzyıllardan başlayarak daha çok Suriye'deki hıristiyan litürjisinin merkezi pozisyonunda olan Antakya geleneği, Kapadokya hıristiyan geleneğiyle kaynaşarak bugün Bizans litürjisi denilen ritüeller bütününü meydana getirmiştir. Büyük oranda Antakya ve kısmen Kapadokya litürjik geleneğinin oluşturduğu yapı sadece Bizans değil, Ermeni kilisesi gibi doğudaki Hıristiyanlığa ait pek çok mezhebin litürjisine de kaynaklık etmiştir. Bizans litürjisi de kendi içerisinde Saint Basil, Saint John Krisostom ve Saint Gregory Dialogos (St. Grejory the Great) olmak üzere üçe ayrılır. Herhangi bir ibadet ya da âyin esnasında uygulanacak litürjiler bu üç modelden biri eşliğinde icra edilir.

Ortodoksluk'ta litürjik yıl 1 Eylül'de başlar, 31 Ağustos'ta sona erer. Bazı

kutlamaların tarihi sabit, bazıları da değişkendir. Kutlamalar büyük oranda Îsâ, Meryem, azizler, peygamber, melekler, mûcizeler, tarihî olaylar ve oruç gibi geleneklerden oluşur. Âdeta yılın her gününe bir kutlamanın denk düştüğü Ortodoks takviminde kutlamaların en önemlilerini şu şekilde özetlemek mümkündür: a) Paskalya (Easter). Ortodoksluk'ta en önemli bayramdır. Yılın çeşitli dönemlerinde tarihi değişen Paskalya Katolikler'dekinden biraz daha geç nisanın ilk günleriyle mayısın ilk günü arasındaki tarihe denk düşer (2006 yılı itibariyle Ortodokslar'da 23 Nisan, Katolikler'de 16 Nisan). Îsâ'nın çarmıha gerilişinden üç gün sonra yeniden dirilişini yâdetmek üzere yapılır. Böylece bayram Îsâ'nın yeryüzündeki misyonunun kemale ermesini ifade eder. b) Meryem'in (Theotokos'un Tanrı Annesi) doğumu (8 Eylül). Kilise geleneğine göre Meryem, Joachim ve Anna adıyla bilinen ve kilisece aziz ilân edilmiş yahudi bir çiftten doğmuştur. Bayram Meryem'in bu tarihteki doğumunu yâdetmek için kutlanır. c) Aziz ve hayat veren haçın yükseltilişi / bulunuşu (14 Eylül). Îsâ'nın üzerinde gerildiği haç Bizans ile yapılan savaşta İranlılar tarafından Kudüs'ten alınmış ve İran'a götürülmüştür. Geleneğe göre VII. yüzyılda Bizans İmparatoru Herakleios haçı İran'dan getirerek yerine koydurmuştur. Bu amaçla kutlanan bir bayramdır. d) Meryem'in tapınağa sunuluşu (Kasım 21). Geleneğe göre Meryem genç kızken kutsanmak üzere Kudüs'teki tapınağa sunulmuş, orada yaşamış ve Yûsuf'la oradayken nişanlanmıştır. Meryem'in iffetini sembolize eden bir bayramdır. e) Îsâ'nın doğumu (25 Aralık). Îsâ'nın doğumu dolayısıyla kutlanan ve Batı'da Noel olarak bilinen bayramdır. f) Epiphani (6 Ocak). Îsâ'nın Ürdün nehrinde Vaftizci Yahyâ tarafından vaftizi ve yeryüzü misyonuna başlamasının anısına kutlanır. g) Îsâ'nın tapınağa sunuluşu (2 Şubat). Luka'ya göre (2/22-35) Meryem ve Yûsuf'un çocuk Îsâ'yı kutsanmak üzere Kudüs'te tapınağa götürmeleri adına kutlanır. h) Meryem'e melek tarafından Îsâ'nın müjdelenişi (25 Mart). Luka'ya göre (1/26-38) Cebrâil, Meryem'e gebe kalacağını ve bir çocuk doğuracağını müjdeler. ı) Îsâ'nın Kudüs'e girişi (Palm sunday, Easter'den bir hafta önceki pazar). Îsâ'nın çarmıha gerilmeden önce ellerinde palmiyelerle onu karşılayanlar arasında eşek üzerinde son defa Kudüs'e girişini anmak üzere kutlanan bir bayramdır. i) Îsâ'nın mi'racı (Easter'den kırk gün sonra). Îsâ çarmıhta yeniden dirilişinin kırkıncı gününde şâkirdlere görünmüş (Luka, 24/50-51), ardından Baba'nın sağ tarafında oturmak üzere göğe yükselmiştir (Matta, 16/19). k) Pentakost (Easter'den elli gün sonra). Îsâ'nın çarmıhta yeniden dirilmesinden sonraki ellinci gün şâkirdlerin dua

için bir araya geldikleri esnada Rûhulkudüs onlara görünür. Şâkirdler şaşkın bir şekilde tuhaf alâmetler göstererek Rûhulkudüs'ü seyrederler. Bayram bu günün anısına kutlanır. l) Îsâ'nın sûret değiştirerek zuhuru (Transfigürasyon, 6 Ağustos). m) Meryem'in uykuya dalışı / ölümü (15 Ağustos). Bu bayram, Meryem'in mezardan diriltilerek Îsâ'nın yanına alındığı günü kutlamak amacıyla yapılan önemli Ortodoks bayramlarından bir diğerini teşkil eder. Ortodoksluk'ta bu temel bayramlardan başka yılın çeşitli günlerine dağılmış çok sayıda bayram mevcuttur. Bunların içlerinde en önemli olanlarından birkaçı Eylülün 1'inde Îsâ'nın tapınaktaki vaazı, Ocağın 1'inde Îsâ'nın sünneti, Eylülün 23'ünde Vaftizci Yahyâ'nın ana rahmine düşüşü, Haziranın 24'ünde Vaftizci Yahyâ'nın doğumu ile ilgili bayramlardır. Ortodoksluk'ta pazar günü (Îsâ'nın çarmıha gerilişinden sonra üçüncü gün dirilişi, Kyriake Hemera) kutlamaları Katoliklik'le aynı öneme ve muhtevaya sahiptir.

Ortodoks mezhebinde din adamları için günlük dokuz ibadet vakti vardır. Halk ise akşam (esperionos, Batı'da vespers) ve sabah (orthros, Batı'da matins) olmak üzere günde iki vakit ibadet yapar. Kilisede veya evde yapılabilen ibadetler Katoliklik'ten farklı olarak mutlaka ikonların önünde icra edilir. Katoliklik'tekine benzer şekilde Lent orucu Easter'den önceki yedinci pazartesi günü başlamak üzere toplam kırk gündür. Lent boyunca et, süt ürünleri, balık, şarap ve zeytinyağı tüketilmez. Sadece cumartesi ve pazar günleri şarap ve zeytinyağına izin verilir. Lent dönemi boyunca beş pazar özel kutlamalar yapılır. Lent sırasında hazlardan uzak durulur, ibadet ve hayır gibi işler önem kazanır (ikincil derecedeki oruç günleri için bk. ORUÇ).

Ortodoksluğu Katoliklik'ten ayırarak kendi kimliğinin oluşmasına katkıda bulunan doktrinlerden bir tanesi de a'râf (purgatory) inancı ile ilgilidir. Katolikler ölümden sonra âdeta bekleme yeri mahiyetinde olan a'râfa inanırlarken Ortodokslar'da bu inanç yoktur. Ortodoksluk'ta ölenlerin âkıbetiyle ilgili inançlar Katoliklik'ten daha muğlaktır. Bununla birlikte Ortodokslar, ölenlerin âdeta yeniden diriliş gününe kadar uyku haline benzer bir durumda beklediklerini düşünürler. Ortodoksluk'ta son derece önemli olan azizlerin ölenler için şefaat edebileceği şeklindeki inanç da bununla ilgilidir. Ortodoksluk'ta başta Meryem olmak üzere azizlerin yeri eşsizdir. Azizlerin resmedildiği ikonlar da dileklerin yerine gelmesi için şart

olan araçlardır.

Ortodoksluk'taki en klasik kurumlardan olan manastır (laura) hayatı muhtemelen Suriye aracılığıyla IV. yüzyıl civarında Mısır'dan Anadolu'ya gelmiş, Kapadokyalı babalardan Saint Basil tarafından Bizans kültürü çerçevesinde yeniden yapılandırılmıştır. Katoliklik'teki manastır hayatı entelektüel bir boyut taşırken Ortodoks manastırları daha çok inziva ve atâlet yerleri haline dönmüştür. Geleneksel kurallara göre manastıra girmek isteyen aday üç yıl boyunca sivil bir statüde keşişlik hayatına giriş yapar. Bu dönemin başarıyla tamamlanışının ardından aday sembolik birtakım giysileri alarak manastıra kabul edilir. İki yıl kadar sonra bekârlık, bağlılık ve iman yemini edilerek keşişlik unvanı kazanılır. Manastır hayatı oldukça katı kurallara bağlanmıştır. Modern zamanlarda Ortodoks manastır hayatına en iyi örnek şüphesiz Yunanistan Aynaroz'daki Athos Manastırı'dır. X. yüzyılda Trabzon doğumlu Athanasius adlı bir keşişin kurduğu manastır bugün İstanbul Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'nin idaresi altındadır. XX. yüzyılın başında 7500 civarında keşişin

bulunduğu Athos'ta günümüzde 2000 kadar keşiş yaşamaktadır. Ortodoksluk'ta kadınlara mahsus manastırlar da mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

A. Fortescue, The Orthodox Eastern Church, London 1911; S. Salaville, Eastern Liturgies, London 1938; E. Benz, The Eastern Orthodox Church: Its Trought and Life (trc. C. Winston - R. Winston), New York 1963; S. Runciman, The Eastern Schism, London 1963; a.mlf., Byzantine, London 1990; T. Ware, The Orthodox Church, London 1964; S. Gero, Byzantine Ikonoclasm during the Reign of Leo III, Louvain 1973; V. Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church, London 1973; a.mlf. - L. Ouspensky, The Meaning of Ikons (trc. G. E. H. Palmer - E. Kadlovbousky), New York 1982; J. Meyenderff, Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes, New York 1983; J. M. Hussey, The Orthodox Church in the Byzantine Empire, Oxford 1987; Gregory of

Nyssa, Selected Writings and Letters (Nicene and Post-Nicere Fathers içinde, ed. Ph. Schaff - H. Wace), New York 1989-94, V; Gregory Nazianzen, Orations (a.e. içinde), VII, 203 vd.; John of Damascus, De Fide Orthodoxa (a.e. içinde), IX; K. Ware, The Orthodox Way, Oxford 1993; C. N. Tsirpanlis, Greek Patristic Theology: Basic Doctrines in Eastern Church Fathers, New York 1995, I; Yorgo Benlisoy - Elçin Macar, Fener Patrikhanesi, Ankara 1996; M. Quenot, The Ikon, New York 1996; Ali Erbaş, Hıristiyan Ayinleri: Sakrementler, İstanbul 1998; Mehmet Çelik, Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğu'nda Din-Devlet İlişkileri (Kuruluşundan X. Yüzyıla Kadar), İzmir 1999, I; M. Azkoul, Once Delivered to the Saints: An Orthodox Apology for the New Millenium, Seattle 2000; Şinasi Gündüz, Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı, Ankara 2001; Ömer Faruk Harman, "Günümüzde Ortodoks Hıristiyanlık", Dinler Tarihi Araştırmaları-III, Ankara 2002, s. 187 vd.; Kürşat Demirci, Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Ortodoksluğun Teolojisi, İstanbul 2005; J. L. Hromádka, "Doğu Ortodoksluğu" (trc. Günay Tümer), AÜİFD, XVII (1969), s. 239-258; Mustafa Erdem, "Hıristiyanlıktaki Vaftiz Anlayışı Üzerine Bir Araştırma", a.e., XXXIV (1993), s. 133-154; J. H. Srawley, "Cappadocian Theology", ERE, III, 212-217; M. Süreyya Şahin, "Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi", DİA, XII, 342-348.

Kürşat Demirci

ORUÇ

İslâm’ın beş şartından biri.

Oruç kelimesi, sözlükte “bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak” anlamına gelen Arapça savmın (sıyâm) Farsça karşılığı olan rûze kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir. Savm ve sıyâm ile türevleri Kur’ân-ı Kerîm’de on üç yerde, hadislerde ise çok sayıda geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣvm” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ṣvm” md.). Terim olarak oruç, tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar şer‘an belirlenmiş ibadeti yerine getirmek niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmayı ifade eder. Serahsî’nin “belirli kimselerin belirli zamanda belirli fiillerden belirli bir amaçla uzak durması” şeklindeki tanımı bu ibadetin kimler açısından sahih sayıldığını belirtmeyi hedeflemektedir (el-Mebsûṭ, III, 54). Süresi içinde kişinin kendini oruç yasaklarına karşı tutmasına imsâk denir, bu kelime “oruca başlama, orucun başlangıç anı” mânasında da kullanılır. Vakti gelince orucu usulüne göre açmaya, yani orucu sonlandırmaya iftâr adı verilir.

A) İslâm’dan Önceki Dinlerde Oruç. Belirli bir süre yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durma, perhiz yapma ya da belirli yiyecekleri yememe, sükût etme, ağzı ve kulağı yalandan ve kötü sözden koruma vb. şekillerde yerine getirilen oruç ibadetine hemen bütün dinlerde rastlanır. Oruç tövbe, kefâret, matem ve bir ritüele hazırlık gibi amaçların dışında sihir ve zühd gerekçesiyle de tutulmuştur.

Yahudilik. Yahudilik’te öncelikle nefsi alçaltma vasıtası kabul edilen ve “tzom” veya “innah nefeş” kalıbıyla Eski Ahid’de kullanılan oruç ibadeti, “Canlarınıza cefa edeceksiniz” emrinin bir gereği (Levililer, 16/29) ya da Kral Dâvud’un yaptığı gibi (II. Samuel, 12/16-18) Tanrı’ya dua öncesi yapılması gereken bir hazırlık ritüeli olarak algılanmıştır. İşaya’da (58/3-8) gerçek orucun kötülüklerden uzak durmak, mütevazi olmak, mazlumlara ve düşkünlere yardım etmek gibi iyi fiillerle desteklenmesi gerektiği bildirilmiştir. Yahudi kutsal metinlerindeki ifadelerden orucun, insanların bilinçli veya bilinçsizce yaptıkları kötü fiillere kefâret ve böyle bir

durumdan ötürü duyulan pişmanlığın dışa vurulması için tutulduğu anlaşılır. Kefâreti gerektiren fiil kişinin bizzat kendisinin işlediği bir eylem olabileceği gibi ailesinin veya aynı soydan hatta milletten birinin gayri ahlâkî bir eylemi veya kusuru da olabilir (I. Krallar, 21/ 1-10; I. Samuel, 14/17-29; Yeremya, 36/3-10). Yahudilik'teki en önemli oruç, kefâret günü (Yom Kipur) orucudur. O gün yahudiler bir yıl içerisinde işledikleri hatalardan ötürü duydukları pişmanlığı dile getirerek Tanrı'dan af dilerler. Tevrat'ın Levililer bölümünde (16/29-31; 23/27-32) yahudilerin bugünde yaptıkları dinî törenler ayrıntılı biçimde anlatılır. Hasta ve düşkün olmayan, şeriat önünde sorumlu tutulma çağına gelmiş bütün yahudilere farz olan bu oruç yahudi ay takviminin birinci ayı olan tişrinin onuncu günü tutulur. Oruç arefe günü güneş batımından yaklaşık bir saat önce başlar ve ertesi gün (10. gün) gün batımından yaklaşık 45 dakika sonraya kadar devam eder. Yirmi beş saati aşan bu süre içinde yeme, içme, cinsel ilişkide bulunma, yıkanma ve her türlü temizlik yapma, yağlanma ve ayakkabı dahil, deriden yapılmış bir şey giyme haramdır (Mişna, 8/1).

Yahudilik'te birinci sürgün (m.ö. 586) sonrası dönemde ihdas edilmiş, fakat yine Eski Ahid kökenli olan diğer farz oruçlar şunlardır: 1. Dokuz av orucu (tişah beav). Eski Ahid'in Zekarya bölümünde zikredilen dört oruçtan ilki olup yahudi ay takvimine göre av (ağustos) ayının dokuzuncu günü tutulması gerekir. Gerçekte bir matem orucu olan bu oruç kutsal metinde "beşinci ay orucu" şeklinde zikredilir (Zekarya, 7/5; 8/19). Bunun sebebi, yahudi ay takviminde aslında tişri (eylül-ekim) ayının birinci günü olan yıl başının birinci sürgün sonrasında geçici şekilde 1 Nisan olarak değiştirilmesidir. Bu oruç, Kudüs'teki kutsal Süleyman Mâbedi'nin birincisi milâttan önce 586 ve ikincisi milâttan sonra 70 yıllarında olmak üzere iki defa yıkılmasını hatırlamak amacıyla tutulur ve önem itibariyle kefâret günü orucundan sonra gelir. Yine kefâret günü orucu gibi yaklaşık yirmi beş saat süren bu oruç da yetişkin olmayan çocuklar, hasta ve düşkünler hariç herkesin ifa etmek zorunda olduğu dinî bir görev kabul edilir. Bu oruçla ilgili diğer bir âdet ise bu gün sadece Yeremya ve Eyub kitaplarından ağıtların ve mâbedin yıkılışını anlatan bölümlerin okunmasıdır. Yine bu gün yapılması gereken diğer önemli bir faaliyet mezarların ziyaret edilerek ölmüş yakınların hatırlanması ve onlar için Tanrı'dan mağfiret dilenmesidir (Moore, II, 65). 2. Dördüncü ay orucu (şivah asar be-tammuz). Yahudi ay takvimine göre 17 Temmuz'da ifa edilen bu oruç Kudüs'ün Bâbilliler'in

eline geçişi münasebetiyle tutulur (Zekarya, 8/19). Bu güne ve ilgili orucun muhtevasına daha sonra Kudüs'ün Romalılar tarafından ele geçirilmesi ve diğer felâketler de eklenmiştir. Bu gün, aynı zamanda rabbânî otoriteye dayanan üç haftalık matem ve oruç döneminin başlangıcına işaret eder. Oruç süresinin kısalığı (gün doğumu ile gün batımı arası) ve oruç sırasında dünyevî iş yapılmasına izin verilmesi bakımından yukarıdaki iki oruçtan ayrılır. 3. Onuncu ay orucu (asarah be-tevet). Kudüs'ün Bâbil Kralı Buhtunnasr tarafından kuşatılmasını hatırlamak amacıyla tutulan bir diğer kısa oruçtur (Hezekiel, 24/1 ve devamı). 4. Yedinci ay orucu (tzom gedalya). Tişri ayının üçüncü günü, birinci sürgün sırasında

Kudüs'te kalan yahudilerin lideri durumundaki Yahuda Valisi Gedalya'nın hâtırasını tâzim için tutulur. Dördüncü ve onuncu ay oruçlarında olduğu gibi sabahleyin şafağın sökmesiyle başlayıp güneşin batmasıyla sona erer ve dünyevî işlerde çalışmaya izin verilir (II. Krallar, 25/25). Herkesin yerine getirmekle yükümlü olduğu oruçlardan bir diğeri Ester orucudur (Taanith Ester). Yahudi takvimine göre 13 Adar (Mart) günü Kraliçe Ester'in kralın huzuruna çıkmadan önce tuttuğu üç günlük orucun anısına tutulur (Ester, 4/16). Vezir Hâmân'ın sinsi imha planını önceden öğrenip vaktinde haber vererek Pers yahudilerini tamamen yok olmaktan kurtaran Ester'e bir şükran ifadesidir. Yahudilik'te bu oruçların yanı sıra özel oruçlar da vardır. Kişinin kötü bir rüya görmesi, bir yakınını kaybetmesi veya böyle bir olayın yıl dönümünde ya da karşılaştığı herhangi bir sıkıntı anında nezir yahut adak olarak tuttuğu bu tür oruçlarda süre gün doğumundan gün batımına kadardır. Bunlarda da yeme içme ve cinsel ilişkide bulunma dışındaki dünyevî eylemler orucu bozmaz.

Hıristiyanlık. Yahudi oruç geleneğine uygun olarak Yeni Ahid'de Hz. Îsâ ve havârilerin oruç tuttuklarından söz edilir (Matta, 6/16; Resullerin İşleri, 13/2; 14/23). Hz. Îsâ'nın ihdas ettiği özel bir oruç günü veya biçimi olmamakla birlikte hıristiyanlar ilk dönemlerde bilhassa her çarşamba ve cuma günü oruç tutmuş, yılın belirli dönemlerinde genelde et ve süt ürünlerine karşı perhiz uygulamışlardır. Çarşamba ve cuma günü oruç tutmanın sebebi, Hz. Îsâ'nın ölümü öncesinde ve ölümü esnasında çektiği acıların hatırlanması ve bunların içselleştirilmesidir. Batı kilisesinin etkili olduğu bölgelerde V. yüzyıl sonrasında çarşamba oruçlarının yerini cumartesi orucunun almaya başladığı dikkati çeker. Ayrıca Paskalya'da ve

her mevsim başında tutulan üçer günlük oruçların da bunlara ilâve edildiği ve hıristiyan dünyasında yaygınlık kazandığı görülür. Oruç ve perhiz dönemlerine ait kurallarla bu günlerde yapılacak işler ve yenilecek besinler konusunda tarihsel süreçte önemli değişiklikler olmuş ve hıristiyan mezhepleri arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Oruçla ilgili uygulamaların belirlenmesinde yerel kültürlerin etkili olduğunda şüphe yoktur.

Günümüz hıristiyan dünyasında başlıca iki çeşit oruç vardır. 1. Şükran orucu. Her hafta pazar günü icra edilen Evharistiya töreninden (ekmek-şarap âyini) önce alkollü içki içmemek şeklinde eda edilir. Katolikler'e ve Ortodokslar'a göre şükran orucu cumartesi akşamından veya akşam yemeğinden hemen sonra başladığı halde özellikle farklı Protestan mezheplerinde Evharistiya'dan üç saat önce başlar ve hepsine göre törenin tamamlanmasıyla sona erer. 2. Kiliseye mensubiyet oruçları. Anglikan kilisesi dışındaki bütün hıristiyan mezheplerince benimsenen, fakat farklı biçimlerde uygulanan bu oruçların en önemlisi ve uzun sürelisi Hz. Îsâ'nın çölde kırk gün boyunca tuttuğu orucun hâtırasını yaşatmak üzere IV. yüzyılda başlatılan ve Paskalya'dan önceki kırk güne denk gelen oruçtur (ERE, V, 765-770). "Lent" adıyla bilinen bu oruç hıristiyanlarca genelde Paskalya'ya hazırlık olarak yorumlanır. Dua ve tövbelerle bezenmiş böyle bir oruç / perhiz sayesinde kişinin mânevî kirlerden temizlenmiş olarak Paskalya'ya erişeceğine inanılır. Paskalya, yahudi ay takvimine bağlı şekilde nisan ayının on beşinden sonraki ilk pazar olarak belirlendiğinden kırk günlük oruç / perhiz süresi de Katolikler'de şubat ayında "küllü çarşamba" denilen günde başlar. Bu isimlendirmenin sebebi, bu günde kiliselere tövbeye çağrılan hıristiyanların üzerine ölümü ve yeniden dirilişi, günahlardan affı sembolize eden kül serpilmesidir (Hıristiyan Dini, s. 137). Katolikler ve Ortodokslar kırk günlük bu Paskalya'ya hazırlık orucu / perhizi dışında her hafta çarşamba, cuma ve cumartesi günleriyle önemli yortu günlerinden önce de oruç tutarlar. Hıristiyanlara göre oruç veya perhizin gayesi günahlara kefâret ve nefsânî arzuların köreltilmesidir. Bu sebeple hasta, düşkün, çocuk, asker ve ağır işlerde çalışan işçiler dışında her hıristiyan oruç tutmakla mükelleftir. Bu kimselerden yukarıda zikredilen günlerde oruç tutamayanlar diğer zamanlarda bunları kazâ edebilir. Oruç tutan kimse günde ancak bir öğün (öğle veya akşam) yemek yiyebilir. Bunun dışında günün her anında hafif bir şeyler yemesi mümkündür. Sigara gibi keyif verici maddeler kullanılmaz. Zaruret halinde ilâç alınabilir.

Monofizit hıristiyanlardan Süryânî kilisesinde yıllık oruçlar şöyle sıralanır: 1. Büyük oruç. Diğer kiliselerce de kabul edilen kırk günlük Paskalya öncesi oruca yedi günlük "elem haftası" orucunun da eklenmesiyle tutulur. 2. Ninova orucu. Şubat ayında tutulan üç günlük oruçtur. 3. Haziran başı perhizi. Üç gündür ve havârilerin orucu olarak kabul edilir. 4. Ağustos perhizi. Meryem ana orucu olarak bilinir. 5. Aralık perhizi. 5-25 Aralık arasında Noele hazırlık amacıyla tutulur. Katolik kilisesinde oruca başlama yaşı yirmi iken Ortodoks ve Süryânî kiliselerinde on dört - on beştir.

Hint Kökenli Dinlerde Oruç. Hint yarımadasında ortaya çıkan, taraftarları çoğunlukla burada veya Uzakdoğu Asya ülkelerinde yaşayan Hindu, Budist, Jain ve Sih dinlerinde oruç günümüzdeki uygulanış biçimiyle sadece din adamları sınıfını ilgilendiren bir ibadettir. Çünkü bu dinlerde dünyevî ve dinî görevler dindarlar arasında paylaşılmıştır. Bunun arkasındaki en önemli âmil, Hinduizm'deki kast uygulaması ve bu anlayışın bölgedeki diğer dinî sistemler üzerindeki etkisidir. Her ne kadar Budizm ve Jainizm gibi bölge dinleri bilhassa ortaya çıktıkları dönemlerde kast anlayışına karşı çıkmışlarsa da zamanla kasta benzer sınıflı toplum yapısı bu dinlerin mensupları arasında da benimsenmiştir. Bu dinlerde din adamları sınıfının dışındaki Kşatriya ve Vaisya gibi üst sınıflara mensup kimseler de istedikleri takdirde oruç tutabilirler.

a) Hinduizm. Hinduizm'de din adamları sınıfını oluşturan Brahminler yıl boyunca sık sık, çok defa da uzun süreli değişik oruçlar tutmakla yükümlüdür. Yirmi beş yaşına kadar dini öğrenmekle mükellef olan Brahmin, evlenip aile hayatı basamağına adım attıktan sonra ölünceye kadar kasta ait yükümlülükleri eksiksiz yapmaya mecburdur. Aile hayatı basamağındaki bir Brahmin, oruç günleri dışındaki normal günlük hayatında biri öğleden sonra yaklaşık saat üç civarında, diğeri akşam yatmadan az önce olmak üzere günde iki öğün yemek yiyebilir (Dubois, s. 304). Bunların dışında bugünkü şekliyle Hinduizm'de başlıca iki çeşit oruç uygulamasının bulunduğu görülür. 1. Adak orucu. Brahminler'in yanı sıra diğer kastlara mensup kişiler arasında da yoğun ilgi gören bir oruçtur. Arzu edilen bir şeyin gerçekleşmesi amacıyla tutulan adak orucu aralıksız olarak en az on beş gün tutulur. 2. Yıllık periyodik oruçlar. Brahminler, ay takvimine bağlı olarak her ayın birinci ve on beşinci günleri oruç tutarlar.

Bunun yanı sıra bir kısım Brahminler ise bu iki güne ilâveten ayın on, on bir ve on ikinci günlerini de oruçlu geçirerek her ay en az beş gün oruç tutarlar. On ve on ikinci günlerde günde bir defa yemek yedikleri halde on birinci günde gün boyunca hiç yemek yemezler. Özellikle on birinci gün orucunun dul kalmış kimseler ve kendini tamamen dine adamış "sannyasin"ler için ayrı bir önemi vardır. Bu gün tıpkı yahudilerin cumartesi (sebt) veya kefâret gününde olduğu

gibi dünyevî nitelikte hiçbir iş yapılmaz, pirinç pişirilmez, akşam yemeğinde sadece kek ve meyve yenilir (a.g.e., s. 304-305). Bu aylık oruçların dışında bilhassa Tanrı Şiva'ya bağlı Brahminler'in tuttuğu, Maga (15 Şubat - 15 Mart) ayının on üçüncü günü sabahından başlayıp on dördüncü günü kuşluk vaktine kadar süren bir oruç daha vardır. Yaklaşık yirmi dört saatlik oruç süresince yeme içme ve cinsel ilişki yasaktır. Yine Sravana (15 Ağustos - 15 Eylül) ayının sekizinci günü Tanrı Vişnu'nun Krişna formunda tezahür edişinin yıl dönümü olduğundan başta Vişnu bağlıları olmak üzere bütün Brahminler bu günü perhiz yaparak geçirirler. Bunun yanı sıra o gün gece yarısında Vişnu ve aynı panteon içerisinde yer alan çeşitli ikincil tanrı ve tanrıçalara hint cevizi, bezelye, şeker ve süt gibi yiyecekler sunarlar. Ertesi gün ancak sabah duası yapıldıktan sonra normal hayata dönebilirler (a.g.e., s. 308). Hindu oruçlarını diğer dinî sistemlerin oruçlarından ayıran temel farklılıklar bazı oruç günlerinde pirinçten yapılan yiyeceklerin, kadınlara her türlü kokunun ve erkeklerin vücutlarını başta hint yağı olmak üzere herhangi bir yağla yağlamalarının yasaklanmasıdır. Özellikle "şivaratri"de uyumanın yasak oluşu da Hindu oruçlarının bir diğer özelliği olarak zikredilebilir.

b) Jainizm. Jainizm'de oruç uygulaması, bu dinin taraftarları arasındaki kast anlayışından kaynaklanan fiilî iş bölümü sebebiyle neredeyse sadece din adamlarını ilgilendiren bir ibadettir. Esasen normal hayatlarında bile sadece soğan ve sarımsak dışındaki bitkisel besinleri yiyebilen Jainist din adamları kuşlukla zeval vakti arasında olmak üzere günde sadece bir öğün yemek yiyebilirler. Hinduizm'de mânevî arınma aracı kabul edilen ve din adamlarına ısrarla öğütlenen dilencilikle yetinme uygulamasını (The Sacred Laws of Āryas (Vasistha), XIV, 46; The Laws of Manu, XXV, 64) günümüzde en sistemli ve disiplinli biçimde yaşatanlar "aşrama" adını verdikleri manastırlarda yaşayan Jainist rahip ve rahibeleridir. Bunlardan

bazıları sadece iki üç veya dört günde bir yemek yer.

c) Budizm. Budizm, genel özellikleri itibariyle zühd ve riyâzet hayatına önem veren ve mevcut var oluşu kötü kabul eden bir dinî sistemdir. Bununla birlikte aşırıya kaçan her türlü zâhitlik uygulamasına karşıdır. Çünkü Budizm'e göre her nevi aşırılık kişinin mânevî bakımdan terakkisine engeldir. İster din adamı olsun ister olmasın herkes, her şeyden önce duyu organlarının düzenli ve sağlıklı biçimde fonksiyonlarını sürdürebilmesini temin edecek ölçüde beslenmek ve katı riyâzet kurallarına bağlı bir hayat sürmekten kaçınmak zorundadır. Buda'nın zühd hayatı konusundaki olumsuz tavrına rağmen günümüz Budistler'inin manastır hayatıyla ilgili kurallar ve uygulamalarda Hindu ve Jainist dinî geleneklerinden büyük oranda etkilendikleri göze çarpar. Nitekim tıpkı Jainist din adamları gibi normal günlük hayatlarında bile gün boyunca sadece zeval vaktinden önce yemek yiyebilirler. Zeval vaktinden ertesi gün güneş doğuncaya kadar ağızlarına hiçbir katı yiyecek koyamazlar. Tibet Budizmi'ne bağlı Lamaistler her ay dört gün oruç tutar. Onların bir kısmı, akşamları sadece ekmek ve patates gibi nişastalı yiyeceklerle çay tüketmeyi de orucun bir parçası olarak görür. Daha zâhid olanlar ise ertesi gün güneş doğuncaya kadar hiçbir şey yiyip içmezler. Tibetli Budistler arasında yaygın olan bir başka oruç uygulaması "nungnas" diye bilinen oruçtur. Dört gün süren bu orucun ilk iki günü tamamen dua ve günah itirafı günleridir. İkinci gün gece yarısından dördüncü gün güneş doğuncaya kadar oruçlu kimsenin tükürüğünü bile yutmasına veya dilini oynatmasına izin verilmez. Dolayısıyla bu süre içinde dualar ve yakarışlar açıktan değil gizlice yapılır. Bütün Budist mezheplerince Buda'nın doğum günü kabul edilen Çin takvimine göre dördüncü ayın on beşinci gününden önceki son beş gün içerisinde sıkı bir vejetaryen diyet uygulanır ve her türlü hayvansal besinden uzak durulur (ERE, V, 764).

d) Sih Dini. XV. yüzyılda Kabir ve Guru Nanak'ın faaliyetleri sonrasında Kuzey Hindistan'da ortaya çıkan, Hinduizm ve İslâm dinine ait çeşitli unsurları uzlaştırmaya çalışan Sihizm'in ilk bakışta her iki dinde mevcut olan oruç uygulamasına karşı olduğu söylenebilir. Guru Arjan'a atfedilen şu ifadeler bu durumu ortaya koymaktadır: "Ben ne Hindular gibi oruç tutarım ne de müslümanlar gibi ramazan ayını ihya ederim. O'na, sadece O'na hizmet ederim, O benim yegâne sığınağımdır" (Singh, Message of Sikhism,

s. 106). Dinin öngördüğü nihaî kurtuluşun ancak Tanrı'nın adını dilden düşürmemekle ve O'nun üzerinde yoğunlaştırılmış sürekli bir zihinsel konsantrasyonla elde edileceğini savunan Sih dini bu yolda oruç, kefâret ve yoga temrinleri gibi vasıtaların hiçbir yararının olmayacağını iddia eder (Singh, The Sikh Way of Life, s. 26-27).

Zerdüştîlik. Zerdüştîlik de oruç uygulamasına karşıdır. Hatta Vendidad'ın bir ifadesinde, midesini etle dolduran kimsenin kendini iyi bir ruhla doldurmuş olacağı ve böyle kimselerin gün boyunca hiçbir şey veya sadece et yemeden duran kimselerden daha iyi oldukları vurgulanmaktadır (Vendidad [Zend-Avesta, I], IV, 46). Zerdüştler gerçek orucu yemekten içmekten kaçınmak değil fiil, düşünce ve konuşmalarda hataya düşmekten kaçınmak şeklinde tanımlar. Konfüçyüsçülük ve Taoizm gibi Çin dinlerinde de atalara tapınma seremonisi veya evlenme törenine hazırlık olarak ya da zihni belli bir konu üzerinde yoğunlaştırma arzusu gibi değişik amaçlarla oruç tutulur.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "ṣvm" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣvm" md.; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 54; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, III, 208; G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim, Cambridge 1958, II, 58-65; Hıristiyan Dini (tasdik eden Giusuppe Descuffi), İzmir 1960, s. 137; Dini Âyin Kitabı (tasdik eden Giusuppe Descuffi), İzmir 1960, s. 151-152; H. Singh, Message of Sikhism, Delhi 1968, s. 106; The Sacred Laws of Āryas (Vasistha) (trc. G. Bühler, Sacred Books of the East [ed. F. M. Müller] içinde), Delhi 1975, XIV, 46; M. Monier-Williams, Buddhism, Ann Arbor 1976, s. 79-84; W. O. Cole - P. S. Sambhi, The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices, New Delhi 1978, s. 145-146; E. S. D. Bhorceha, Zoroastrion Religion and Customs, Bombay 1979, s. 82-83; Y. Nemman - G. Sivan, Judaism A-Z: Lexicon of Terms and Concepts, Jerusalem 1980, s. 39; The Laws of Manu (trc. G. Bühler, Sacred Books of the East [ed. F. M. Müller] içinde), Delhi 1981, XXV, 64; Grihya Sutras (trc. H. Oldenberg - F.

M. Müller, a.e. içinde), XXIX, 425; R. Singh, The Sikh Way of Life, New Delhi 1982, s. 26-27; Buddhist Mahayana Texts (trc. E. B. Cowell, Sacred Books of the East [ed. F. M. Müller] içinde), Delhi 1985, XLIX, 192-193; W. S. Rahula, What the Buddha Taught, London 1987, s. 45-46; The Dhammapada (trc. F. M. Müller, Sacred Books of the East [ed. F. M. Müller] içinde), Delhi 1987, X, 21; Jaina Sutras (trc. H. Jacobi, a.e. içinde), XXII, 298-301; Pahlavi Texts (trc. E. W. West, a.e. içinde), XXIV, 348; Vendidad [Zend-Avesta, I] (trc. J. Darmesteter, a.e. içinde), Delhi 1988, IV, 46; A. J. A. Dubois, Hindu Manners, Customs and Ceremonies, New Delhi 1992, s. 304-305, 308; Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ankara 1993, s. 277; J. Milgrom - M. D. Herr, "Fasting and Fast Days", EJd., VI, 1189-1196; J. A. MacCulloch, "Fasting (Introductory and non-Christian)", ERE, V, 764-765; A. J. MacLean, "Fasting (Christian)", a.e., V, 765-770.

Ali İhsan Yitik

B) İslâm'da Oruç. İslâmiyet'te başka oruç çeşitleri de bulunmakla birlikte (aş.bk.) belirli şartlar çerçevesinde her müslüman için zorunlu bir ibadet niteliğinde olanı hicretin 2. yılı Şâban ayında (Şubat 624) farz kılınan ramazan orucudur (İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumunda görülen oruç uygulamalarının ve Müslümanlık'taki oruç ibadetinin başka dinlerle ve özellikle Yahudilik'le ilgisi hakkında ileri sürülen bazı iddialar için bk. Vajda, s. 367-385; Ateş, XXVIII/3 [1992], s. 95-118). Ramazan orucunun farz ibadetlerden olduğu kitap, sünnet ve icmâ ile sabittir. Kur'ân-ı Kerîm'de orucun farz kılındığını bildiren âyetlerin meâli şöyledir: "Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi sakınasınız diye size de sayılı günlerde oruç farz kılındı. İçinizden hasta veya yolcu olan başka günlerde sayısınca tutar. Orucu tutmakta zorlananlara (zorlukla güç yetirebilenlere veya güç yetiremeyenlere) bir yoksulun -günlük-yiyeceği kadar fidye gerekir. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bu kendisi için bir iyiliktir. Eğer bilirseniz orucu tutmanız sizin için daha hayırlıdır. -O sayılı günler-doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olarak Kur'an'ın indirildiği ramazan ayıdır. Artık içinizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa başka günlerde sayısınca tutar. Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi

istemiyor. Sayıyı tamamlamanız, sizi doğru yola iletmesine karşılık Allah'ı tâzim etmeniz için ve umulur ki şükredersiniz diye -oruçla yükümlü tutup hükümlerini açıklıyor-" (el-Bakara 2/183-185). Ayrıca ramazan orucu Hz. Peygamber'in imanın ve İslâm'ın temellerini açıklayan meşhur hadislerinde (Buhârî, "Îmân", 1, 34, 40; Ebû Davûd, "Sünnet", 16) İslâm'ın beş şartı (rükün), Vedâ hutbesinde cenneti hak etmek için gerekli temel görevler (Müsned, V, 251; Tirmizî, "Cumʿa", 80) veya dört temel ibadet (Taberânî, Müsnedü'ş-Şâmiyyîn, II, 401) arasında sayılmış, başlangıçtan itibaren İslâm ümmeti bu ibadetin farz olduğu hususunda ittifak etmiştir.

Orucun Önemi. Kur'ân-ı Kerîm'de önceki toplumlara da orucun farz kılındığına dikkat çekilmiş, orucun amaç ve hükümleri açıklanırken "ittikā" fiili kullanılmış, oruç yasaklarına uymanın Allah tarafından çizilen sınırlara riayet anlamına geldiği ifade edilmiştir (el-Bakara 2/183, 187). Bütün bunlar ve anılan fiilin Kur'an'daki kullanımları göz önüne alındığında orucun Allah'a kul olma bilincine varılabilmesi, mümine yaraşmayacak hal ve davranışlardan sakınılması ve kulluğun belirli bir disipline bağlanması açısından vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu anlaşılır. Âyette bir yandan belirli durumlarda orucun ertelenebileceği veya fidye ile telâfi edilebileceği bildirilirken öte yandan, "Eğer bilirseniz orucu tutmanız sizin için daha hayırlıdır" açıklamasıyla zarara yol açmayacağı anlaşılan hallerde orucun büyük bir fırsat olduğu ve bunu kaçırmamak için ortaya konan iradenin büyük bir değer taşıdığı belirtilmektedir. Daha sonraki âyette de Allah'ın insanlar için zorluk değil kolaylık murat ettiği, oruçla ilgili hükümlere riayetin, doğru şekilde kulluk edebilmenin yollarını göstermesine karşılık Allah'ı tâzim ve O'na olan şükran borcunu ödeme gayreti içinde olma anlamı taşıdığı ifade edilmiştir. Kâsânî nimete şükrün şer'an ve aklen gerekli olduğunu belirtip orucun Allah'a şükür vesilesi olma yönüne değinirken oruçluya yasaklanan fiillerin insanın yararlandığı nimetleri en üst düzeyde temsil ettiğine ve sayısı bilinemeyecek kadar çok olan nimetlerin kadrinin ancak yeterli bir süre, alışılmışın dışında ve nefse zor gelecek biçimde bunlardan uzak durulmasıyla bilinebileceğine dikkat çeker (Bedâʾiʿ, II, 75-76, 77). Hz. Peygamber de birçok hadisinde orucun faziletlerini açıklarken hem soyut anlatımlarla hem somut örneklerle bu ibadetin ahlâkı güzelleştirmedeki eğitici rolüne vurgu yapmış, samimi bir inançla Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak üzere ramazan ayını oruçlu geçirenin günahlarının bağışlanacağını ve oruçluların cennette yüksek

derecelere nâil olacaklarını haber vermiş (meselâ bk. Buhârî, "Ṣavm", 2, 4, 8, 9; Nesâî, "Ṣıyâm", 39), ayrıca orucun sağlık için yararlı olduğunu ifade etmiştir (Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ, VIII, 175; Heysemî, III, 179).

Orucun yararları hakkında yapılacak değerlendirmelerde öncelikle bütün ilâhî emir ve yasakların, Allah'ın iradesine mutlak biçimde ve yürekten teslim olanları diğerlerinden ayırt eden bir sınav oluşturma ve kullara kalıcı mutluluğun yollarını açan dünyevî ve uhrevî yararlar sağlama gayesinde birleştiğini dikkate almak gerekir. Yine ibadetlerin anlam ve amacı üzerinde düşünürken yüce yaratıcının hoşnutluğunu kazanmanın kul için vazgeçilmez asıl hedef olması gerektiği göz önünde tutulmalı, dinin emir ve yasaklarının insana sağladığı, akılla idrak edilebilen belirli dünyevî yararlara indirgenmemelidir. Müslüman âlimler ve düşünürler de bu temel yaklaşımları göz ardı etmeksizin ve nasların delâletlerini göz önüne alarak akıl, gözlem ve tecrübe yoluyla orucun sağladığı yararlar ve savdığı zararlar hakkında bazı tesbitler yapmaya çalışmışlardır. Bunlardan bir kısmını şöylece özetlemek mümkündür: Her şeyden önce oruç insana kendisinin varlıklar âlemindeki yeri ve beşer özelliği hakkında gerçekçi bir değerlendirme yapma imkânı verir; ona ancak Allah'ın mutlak hükümranlığına gösterdiği teslimiyetle değerli bir varlık sayılabileceği bilincini kazandırır. Diğer taraftan kişinin sahip olduğu ruhî ve bedenî donanımları insana yaraşır bir biçimde dengeli ve verimli kullanabilmesi için aklın ve ruhun bedene ait süflî arzuların güdümünden kurtarılması hayatî bir önem taşır. Zira insanın karşılaştığı maddî ve mânevî sıkıntıların çoğu mideye bağlı isteklerin ve cinsel arzuların aşırılığını önleyememekten kaynaklanır. Bu isteklerin dengede tutulabilmesi ve taşkınlık eğilimi gösterdiğinde frenlenebilmesi için bilinçaltının sürekli biçimde denetlenmesi gerekir. Bu ise ancak ciddi bir irade eğitimiyle mümkün olur. Oruç bu eğitimin sıkı bir disiplin içinde yürütülebilmesi için çok uygun bir psikolojik ortam meydana getirir; yanlış istekleri kırar, insanı sahip olduğu bedenî ve ruhî potansiyeli kendisine ve başkalarına yararlı işlerde değerlendirmeye yönlendirir. İnsanın esasen helâl olan fiilleri bile kendi iradesiyle işlemekten vazgeçebildiği bu ortamda zina, hırsızlık, yalan söyleme, gıybet etme gibi haram, kötü, kendisine ve başkalarına zarar veren eylemlerden, kısaca gerek Allah gerekse kul haklarını ihlâl eden davranışlardan geri durması öncelikle gereklidir. Nitekim Resûl-i Ekrem, hakkı verilerek tutulmaya çalışılan orucun mutlaka kişinin davranışlarına

olumlu yansımaları olacağına dikkat çekmiştir (Müsned, V, 363; Buhârî, “Ṣavm”, 2, 10). Hayatın belirli bir döneminde bir defa böyle bir sabır sınavından geçip iradeyi eğitmenin bu sonucu sağlayamayacağı açıktır. Dolayısıyla oruçta insan ömrünün en büyük zaman birimi olan yıl esas alınmış ve yılın belirli bir bölümünün oruçla geçirilmesi istenmiştir. İslâmiyet’te sene içinde oruç deneyiminin zaman zaman yenilenmesi de tavsiye edilmekle birlikte yılın en büyük birimi süresince (bir ay) oruç tutulması zorunlu kılınmış, bunun da insanlık için hidayet rehberi Kur’an’ın nüzûl ayı olan ramazan olması uygun görülmüştür. Bilinenleri pekiştirmek ve yeni tecrübe ve bilgiler edinmek için feyizli bir mektep vazifesi gören ve nefis terbiyesi için özel bir iklim oluşturan oruç sayesinde insan ruhen yücelir, yüksek ahlâkî erdemlerle bezenir, yıllık bir muhasebeyle kendisine verilen ömrü nasıl geçirdiği

hakkında dürüst bir değerlendirme yapma fırsatı bulur, bir yandan sahip olduğu nimetlerin büyüklüğünü daha iyi idrak ederken öte yandan mahrumiyet içinde olanların halini düşünüp onları anlama fırsatı bulur ve toplum içinde kendisine düşen görevlerin farkına varır. Bütün bir günü aç ve susuz geçiren kişi iftar vakti yaklaşırken fakir bile olsa sahip olduğu nimetleri daha iyi farkeder, zengin ise kullanılamayan imkânların gerçekte bir güç ve övünç kaynağı olmadığını ve neticede kendisinin de her an elindeki imkânlardan mahrum kalabilecek âciz bir varlık olduğunu daha iyi anlar. Oruç kuvvetli bir sorumluluk bilinci kazandırdığından insanın Allah’a, kendisine, ailesine, içinde yaşadığı topluma, başka insanlara, çevreye, evrendeki bütün canlı ve cansızlara karşı sorumlu bir varlık olduğunu kavramasına yardımcı olur. Böylece bireysel gibi görünen bu ibadetin sosyal yönü ve etkileri doğal bir süreç içinde ve güçlü biçimde kendini gösterir. Diğer taraftan orucun ruh ve beden sağlığı üzerinde pek çok olumlu etkiye sahip olduğu bilimsel araştırmalarla ortaya konmuştur (meselâ bk. eṭ-Ṭıbbü’l-İslâmî, sy. 2 [1982], s. 601-606; sy. 3 [1984], s. 384-390; sy. 4 [1986], s. 531-538, 698-702, 707-714).

Oruç Çeşitleri. İslâm’ın beş temelinden birini teşkil eden ve farz olan ramazan orucu dışında emir veya tavsiye edilmiş başka oruçlar da vardır. Öte yandan belirli zamanlarda ve durumlarda oruç tutulması yasaklanmış veya dinen hoş karşılanmamıştır; hükümlerini topluca göstermek üzere bazı eserlerde orucun kısımları arasında yer verilmesi bunların gerçek anlamıyla

birer oruç çeşidi sayılması anlamında değildir. Emir ve tavsiye edilen oruçlar zamanının belirli ve peşpeşe tutulmasının gerekli olup olmaması bakımından ayırıma tâbi tutulmuştur. 1. Emredilenler. Ramazan orucunun gerek edası gerekse kazâsı farz oruçlar grubuna girer. Ramazan orucunu belirli şartlar içinde bozma, yanlışlıkla veya kazâ ile adam öldürme, yemini bozma, ihramlıyken avlanma veya vaktinden önce tıraş olma, erkeğin belli bir ifade kullanarak karısından kesin ayrılık yemini (zıhâr) yapıp bundan pişmanlık duymasına bağlı kefâretlerin ifa seçenekleri arasında yer alan oruçlar da bu grupta mütalaa edilmiştir. Ramazan orucunun edası yalnız belli vakitte mümkün olduğundan “muayyen farz”, diğerleri istenilen mubah günlerde tutulabildiği için “gayr-i muayyen farz” olarak nitelendirilir. Kişinin dinen yükümlü olmadığı halde tutmayı adadığı orucun (nezir orucu) hükmü Hanefîler’in terimiyle vâcip olup hüküm sıralaması içinde farzdan bir kademe aşağıda yer alır. Çoğunluğun terminolojisinde ise farz ve vâcip kelimeleri genellikle eş anlamlı kullanılır. Nezir orucu belirli zamanlarda tutulması adanmışsa “muayyen vâcip”, böyle değilse “gayr-i muayyen vâcip” şeklinde anılır. Hanefîler’e göre vâcip (adanmış) olan itikâfta oruç tutulması vâciptir; Mâlikîler müstehap olan itikafta da orucu şart koşarlar. Başlanmış nâfile orucun bozulması halinde kazâ edilmesi de Hanefîler’e göre vaciptir; Mâlikî mezhebinde hâkim kanaat bir özüre dayalı olmaksızın bozulduğunda kazâ edilmesi gerektiği yönündedir. 2. Tavsiye edilenler. Farz ve vâcip olmayan, fakat dinen yapılması tavsiye edilen oruçların hükmü fıkıh usulü terimiyle menduptur. Fürû-i fıkıh eserlerinde kendi içinde ayırımlara da tâbi tutularak ve bir kısmı eş anlamlı olmak üzere sünnet, mesnûn, mendup, müstehap, nefl, nâfile ve tatavvu‘ gibi terimlerle anılan bu oruçları iki ana gruba ayırmak mümkündür. a) Fazileti ve sevabı hakkında hadis bulunan ve belirli zamanlarda tutulması tavsiye edilen oruçlar (meselâ bk. Müslim, “Ṣıyâm”, 126-134, 181-182, 187-192, 196-197, 204; İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 41-42; Ebû Davûd, “Ṣavm”, 60, 67). Bir günü oruçlu bir günü oruçsuz geçirmek (savm-ı Dâvûd); bazılarıyla ilgili ayrıntılarda mezheplerin farklı değerlendirmeleri bulunmakla birlikte muharrem ayının dokuz ve onuncu veya on ve on birinci günlerinde, Zilhicce ayının ilk sekiz gününde ve hacda olmayanlar için dokuzuncu (arefe) gününde, şevval ayının altı gününde, tercihen on üç, on dört ve on beşinci günleri olmak üzere her kamerî ayın üç gününde, her haftanın pazartesi ve perşembe günlerinde, haram aylar olarak bilinen zilkade, zilhicce, muharrem ve recep aylarında (Hanefîler’e göre tercihen bu ayların

perşembe, cuma ve cumartesi günlerinde) ve şâban ayında oruç tutmak bu grupta yer alır. b) Sayılanlar dışında -oruç tutmanın mekruh veya haram olmadığı günlerdekişinin kendi isteğiyle oruç tutması tavsiye edilmiş olup bunlara dar anlamıyla "nâfile oruçlar" denir. 3. Yasaklanan veya dinen hoş karşılanmayanlar. Dinen yasaklanan fiiller için cumhur tarafından haram terimi esas alınırken delilleriyle ilgili değerlendirme sebebiyle bunların bir kısmı Hanefî mezhebinde tahrîmen mekruh olarak nitelenir. Dinen hoş karşılanmayan ve yapılmaması tavsiye edilenler de cumhur tarafından mekruh diye anılırken Hanefî mezhebinde bunlar için tenzîhen mekruh terimi kullanılır (bazı Mâlikî fakihleri de tahrîmen ve tenzîhen mekruh ayırımı yaparlar). Ramazan bayramının ilk günüyle kurban bayramının dört gününde oruç tutmak (Buhârî, "Ṣavm", 67; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 50), kadınların hayız ve nifas hallerinde oruç tutmaları ve orucun hayatî tehlikeye yol açacağı durumlarda oruç tutmak dinen yasaklanmış olup cumhura göre haram, Hanefîler'e göre tahrîmen mekruhtur. Ramazan ayının başladığına hükmedilemediği halde şâban ayının otuzuncu gününde (yevm-i şek) kişinin mûtat oruçlarından birini tutmasında dört mezhebe göre sakınca bulunmamakla beraber ramazan orucu veya başka vâcip bir oruç niyetiyle oruç tutulması Hanefî mezhebine göre tahrîmen mekruhtur. Bu günde nâfile oruç tutmayı Hanefîler câiz görürken Mâlikî ve Hanbelîler mekruh, Şâfiîler haram olarak nitelendirir; Şâfiîler'e göre ramazan orucunun edası dışında farz / vâcip bir oruç tutmak ise câizdir. Bazı Şâfiî eserlerinde mûtat oruçlar dışında şâban ayının ikinci yarısında nâfile oruç tutmanın haram olduğu belirtilir (bu konudaki hadisler için bk. İbn Mâce, "Ṣıyâm", 5; Tirmizî, "Ṣavm", 38). İki veya daha fazla günü iftar etmeksizin oruçlu geçirmek (savm-ı visâl) Mâlikîler'e göre haram, diğer üç mezhebe göre mekruhtur (Hz. Peygamber'in konuya ilişkin bir açıklaması için bk. Müslim, "Ṣıyâm", 55-58). Yorgun düşme ihtimali bulunan hacıların zilhiccenin sekiz ve dokuzuncu günlerinde, özellikle Arafat'ta vakfe günü olan arefe gününde oruç tutmaları da genellikle mekruh sayılmıştır. Yine bazıları hakkında mezheplerin farklı yaklaşımları bulunmakla birlikte kişinin mûtat oruç günlerine rast gelmeksizin sadece cuma gününü, yine sadece muharremin onuncu gününü, cumartesi günü, pazar günü, Nevruz ve Mihrican günü (Mecûsîler'in ilkbahar ve sonbahar bayramı günleri) gibi başka din mensuplarının kutsal günlerini oruçlu geçirmek mekruh olarak nitelendirilmiştir. Kazâ borcu olan kimsenin nâfile oruç tutmasında Hanefîler'e göre sakınca yoktur; Mâlikî ve Şâfiîler'e göre mekruhtur;

Hanbelî mezhebinde haram ve câiz olduğu yönünde iki görüş vardır. Konuya ilişkin hadisler sebebiyle evlilik hukukunu olumsuz etkileyecek durumlarda nâfile oruç tutulması mekruh sayılmıştır (Buhârî, “Ṣavm”, 51, “Nikâḥ”, 84; Müslim, “Zekât”, 84; Tirmizî, “Zühd”, 64). Bunlardan başka bazı fakihler genel prensiplerden hareketle misafirin ev sahibinden, ücretle çalışanın iş sahibinden izin almadan

ve kararını olumsuz etkileyebileceği durumlarda hâkimin nâfile oruç tutmasının dinen hoş karşılanan bir davranış olmadığını ifade etmişlerdir.

Orucun Vücûb Sebebi ve Fıkhî Sonucu (Hükmü). “Farz veya vâciplik hükmünün varlığını, mükellef açısından başladığını gösteren işaret” anlamına gelen vücûb sebebi oruç çeşitlerine göre farklılık gösterir. Hanefîler farz ve vâcip arasında derece farkı gözetirlerse de usul terimi olarak vücûb sebebi her ikisinin kapsadığı durumlar için kullanılır. Ramazan orucunun vücûb sebebi ramazan ayının bir cüzüne erişmiş olmaktır (bazı fakihlerce bunun her bir ramazan gününün oruca başlamaya elverişli cüzü şeklinde sınırlandırılması ve sonuçları için bk. İbn Âbidîn, II, 372-373). Ancak ramazan ayının belirlenmesi hususunda hilâlinin görülmesi meselesi özel bir öneme sahip olduğundan fıkıh eserlerinde geniş biçimde incelenmiştir (bk. HİLÂL). Gündüzü veya gecesi çok uzun olan kutuplara yakın bölgelerde oruç süresinin takdiri konusunda farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur (bk. VAKİT). Ramazan orucunun kazasının vücûb sebebi de daha önce ramazan ayına erişilmiş fakat eda edilmemiş veya kazâyı gerektirecek şekilde bozulmuş olmasıdır. Kefâret oruçlarının vücûb sebepleri kefâret gerekçesine göre değişir. Meselâ “halk kefâreti”nin vücûb sebebi hacda ihramlıyken vaktinden önce tıraş olmaktır; nezir oruçlarının vücûb sebebi kişinin kendi isteğiyle borçlanmasıdır. Orucun uhrevî hükmü sevabın hak edilmesi, dünyevî hükmü -farz veya vâcip bir oruçsa-mükelleften borcun sâkıt olmasıdır.

Orucun Rükün ve Şartları. Orucun rüknü “imsak”, yani bu ibadetin vakti içinde yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmaktır. Orucun vakti tan yerinin ağarmasıyla güneşin batması arasındaki süredir (bu sürenin başlama ânı hakkındaki görüşler için bk. FECİR). Şâfiîler’e ve bazı Mâlikîler’e göre niyet de orucun rükünlerindendir. Orucun şartları denince ilk olarak bu ibadetin geçerli sayılması için aranan şartlar akla gelirse de orucun bir

kimseye farz olması ve zamanında yerine getirilmesinin (eda) gerekliliği için de bazı şartlar söz konusu olduğundan Hanefî fıkhında bunlar daha çok vücûb şartları, edasının vücûbu şartları ve sıhhat (cevaz) şartları şeklinde bir ayırım yapılarak incelenmiştir. Diğer mezheplerde ise bunların nitelendirilmesiyle ilgili bazı farklılıklar vardır. 1. Vücûb Şartları. Bir kimsenin oruç ibadetiyle yükümlü sayılabilmesi için şu şartların bulunması gerekir: a) Müslüman olmak. Bu şart, müslüman olmayanların dinin fer'î hükümlerine muhatap sayılıp sayılmamasıyla ilgili usul ihtilâfı sebebiyle diğer üç mezhepte sıhhat şartları arasında zikredilmekle birlikte bir gayri müslimin İslâm'a girmeden önceki zamana ait oruçları kazâ etmesi gerekmediği noktasında görüş ayrılığı yoktur. Genel sorumluluk ilkesinin bir uzantısı olarak yeni müslüman olan kişi orucun farz olduğunu bilmemesini mâzur kılacak şartlarda geçen oruçlarını da kazâ etmekle yükümlü sayılmaz. b) Bulûğ. Ergenlik çağına ulaşmamış kimseye oruç farz değildir; ancak temyiz çağına ulaştıktan sonra çocukların yavaş yavaş oruca alıştırılması tavsiye edilmiştir. c) Akıl. Oruçla yükümlü sayılmak için temyiz kudretine sahip olmak şarttır. Şuurun açık olması (ifâkat) Hanefî mezhebinde sıhhat şartı değil vücûb şartı olarak nitelenir; akıl hastalığı ve uzun süre baygınlık durumları daha çok orucun niyetle ilgisi dikkate alınarak incelenir (akıl hastalığının kazâ yükümlülüğüne etkisi için bk. CÜNÛN). 2. Edasının Vücûbu Şartları. Yükümlü olunan orucu zamanında yerine getirmenin gerekli olması için şu şartlar aranır: a) Sağlıklı olmak. Hastalık orucun geçerliliğini engellememekle beraber zamanında tutmayı vâcip olmaktan çıkarır. Buna karşılık âdet görme veya loğusa olma hem edanın vücûbunu hem orucun geçerliliğini engeller. b) Mukim olmak. Dinen yolcu hükmünde olan kişinin orucu zamanında yerine getirmesi gerekli değildir. Bu şartların açılımı mahiyetindeki durumlarda orucun ertelenmesi ve başlanmış orucun bozulması mubah hale gelir (aş. bk.). c) Sıhhat Şartları. Orucun geçerli olması için aranan şartlar şunlardır: 1. Niyet etmek. 2. Hayız ve nifas halinde olmamak. Orucu zamanında tutmakla yükümlü olmayan bu durumdaki kadınların oruç tutmaları geçerli sayılmamıştır.

Oruçta Niyet. "Bir işe kesin biçimde karar verme" anlamına gelen niyet bütün oruç çeşitlerinde geçerlilik şartıdır, hatta bazı mezheplerde rükün sayılmıştır. Züfer'e göre niyet etmemiş olsa da oruçla mükellef kimse ramazan gününde oruç yasaklarını ihlâl etmemişse borcunu ödemiş olur.

Niyette kalp esastır; ancak kalpteki kararlılığı perçinlemek üzere ayrıca dille söylenmesi genellikle tavsiye edilmiştir. Gerçek iradeye uygun olmaksızın dille söylenenin ise değeri yoktur. Mâlikîler dışındaki üç mezhebe göre ramazanın her günü için ayrı niyet gerekir; oruç tutulacak günden önceki güneş batımından itibaren oruca niyet edilebilir. Mâlikîler, ramazan ayı başında bütün ramazan ayı için ve peşpeşe tutulması gereken diğer oruçlar için başlangıçta bir defa niyet edilmesini yeterli görürler. Niyetin ne zamana kadar yapılabileceği hususunda ana kural bunun imsak vaktinden önce tamamlanmış olmasıdır. Zira Resûl-i Ekrem, "Fecir doğmadan (imsak vaktinden) önce niyet etmeyenin orucu yoktur" demiştir (Dârimî, "Ṣavm", 10; Tirmizî, "Ṣavm", 33; Nesâî, "Ṣıyâm", 68). Mâlikîler bu kuralı bütün oruç çeşitlerine uygular. Diğer üç mezhepte ise başka bazı hadisler de göz önüne alınarak orucun çeşidine göre şu sonuçlara ulaşılmıştır. Şâfiîler ve Hanbelîler, imsak vaktine kadar niyet etme zorunluluğunun farz / vâcip oruçlar hakkında olduğu kanaatindedir; nâfile oruçlara Şâfiîler'de istivâ vaktine (gün ortasına) kadar, Hanbelîler'de gün ortasından sonra da niyet edilebilir. Hanefîler'e göre bütün oruç çeşitlerinde imsak vakti girerken veya geceden niyet edilmesi daha iyi olmakla birlikte zamanı belirli oruçlarla (ramazan orucunun edası ve belirli günde tutulması adanmış oruç) nâfile oruçlara güneşin batmasından itibaren ertesi gün gün ortasına kadar niyet edilebilir; bu durumda imsak vaktinden niyetin yapıldığı âna kadar da oruç yasaklarının ihlâl edilmemiş olması gerekir. Diğer oruçlara ise imsak vaktine kadar niyet edilmiş olması şarttır.

Oruç yasakları imsak vaktinin girmesiyle başlar; dolayısıyla gün batımından sonra bir oruca niyet eden kimsenin bu vakte kadar oruç yasaklarına riayet etmesi gerekmez. İster sağlıklı ister hasta, ister mukim ister yolcu olsun geceden niyet eden kişinin imsak vaktinden önce oruç tutmaktan vazgeçmesi bütün oruç çeşitleri bakımından geçerlidir. Oruç tutmama kastının bulunmaması kaydıyla sahur yemeği -çoğunluğa göre- niyet yerine geçer; Şâfiîler'e göre ise sahura kalkmış olmak niyet yerine geçmez. Mukim ve sağlıklı kişinin ramazan ayında tuttuğu oruç zaten ramazan orucunun edası sayılır; fakat yolcu veya hasta olan kimse başka bir vâcip oruca niyet ederse Ebû Hanîfe'ye göre o orucu tutmuş olur.

Ramazan Orucunu Ertelemek veya Bozmak İçin Geçerli Mazeretler.
Allah'ın kimseye gücünün üzerinde bir mükellefiyet yüklemediği ve sıkıntı

hallerinde kolaylaştırma ilkesinin işletileceği birçok âyet ve hadiste vurgulandığı gibi ilgili âyetlerde (el-Bakara 2/184, 185) hastalık ve yolculuk hallerinin orucu ertelemeyi meşrû kılan gerekçeler olduğu belirtilmiştir. Başka

deliller ve genel ilkeler ışığında bunların açılımı niteliğindeki bazı durumlar da ramazan orucunun ertelenmesi veya başlanmışsa bozulması için geçerli birer mazeret sayılmıştır. Bu durumlarda kişi tutamadığı oruçları daha sonra kazâ eder. Dil özellikleri ve kıraat şekilleri dikkate alınarak Bakara sûresinin 184. âyetindeki "'alellezîne yutîkūnehû" ifadesi farklı şekillerde anlaşılmış olsa da genel kabule göre burada süreklilik taşıyan oruca güç yetirememe veya ancak büyük zorluklarla güç yetirebilme hali söz konusudur ve bu durumdaki kişilerin fidye ödemeleri gerekir. 1. Hastalık. Oruç tutması veya oruca devam etmesi halinde hastalığının ağırlaşmasından ya da uzamasından endişe eden kişi orucunu erteleyebilir ve bozabilir. Oruç tuttuğu takdirde hasta olacağı kuvvetle muhtemel bulunanlar da genellikle hasta kapsamında kabul edilmiştir; Şâfiîler ise sağlıklı kimsenin hasta hükmünde sayılması yaklaşımını benimsemez. Hanbelî mezhebinde gerek birinci gerekse ikinci gruptakilerin oruç tutması mekruh sayılmıştır. Can veya organ kaybına yol açma endişesinin varlığı halinde oruç tutulması ve oruca devam edilmesi haramdır. Bu hususlarda kişi tecrübeye veya belirtilere dayanabilir; fakat mümkünse ehil bir doktorun görüşüne başvurmalıdır. 2. Yolculuk. Dinen yolcu hükmünde olan kişinin ramazan orucunu erteleyebileceği hususunda âlimler fikir birliği içindedir. Hatta bazı fakih sahâbîlerden yolcunun oruç tutmayıp kazâ etmesi gerektiği rivayet edilmiştir; İbn Hazm da bu kanaattedir. Seferî kimsenin oruç tutabileceği görüşünde olan cumhur, orucun yolcuya zarar vermesi veya hayatî tehlike meydana getirmesi hallerinde oruç tutmamanın daha üstün olduğu hususunda birleşmekle birlikte bunun dışındaki durumlarda tutmanın mı ertelemenin mi daha faziletli olduğu tartışılmıştır. Hanbelî mezhebi yolcunun orucunu ertelemesini, diğer üç mezhep gücü yetiyorsa tutmasını daha faziletli görür. Seferî olan kimse geceden niyet edip oruca başlamış olsa da Şâfiî ve Hanbelîler'e göre daha sonra kazâ etmek üzere orucunu bozabilir. Hanefî ve Mâlikîler'e göre ise bu durumdaki kimsenin orucunu tamamlaması gerekir; bozarsa Hanefîler'e göre kazâ eder, Mâlikîler'e göre -oruca güç yetiremeyecek duruma düşmemişse-kazâ ile birlikte kefâret gerekir. Yolculuğa çıkacağı için orucunu erteleyecek kişi oruca niyet

etmemelidir. Zira oruca başladıktan sonra yolculuğa çıkan kimsenin bunu tamamlaması üç mezhebe göre gerekli, Hanbelîler'e göre efdaldir. Orucunu bozması halinde hangi fiille olursa olsun Şâfiîler dışındaki üç mezhebe göre sadece kazâ gerekir; Şâfiîler'e göre cinsel ilişkiyle bozulmuşsa kefâret, diğer hallerde sadece kazâ gerekir. Özellikle bazı Hanefî eserlerinde dinen yolcu hükmünde olmasa da savaşılacağını bilen ve düşman karşısında zayıf düşme endişesi taşıyanların orucunu bozabileceği belirtilir. 3. Gebelik ve emzirme. Orucun farziyetiyle ilgili âyetin delâleti yanında bazı hadislere binaen (İbn Mâce, "Ṣıyâm", 12; Tirmizî, "Ṣavm", 21; Nesâî, "Ṣıyâm", 51, 62) oruç tutması kendisine veya karnındaki yahut emzirdiği bebeğe zarar vereceğinden endişe eden kadının orucunu erteleyebileceğine ve başladığı orucu bozabileceğine hükmedilmiştir. Hanefîler'e göre gebe ve emzikli kadın orucunu tehir ederse sadece kazâ etmekle yükümlü olur, fidye vermesi gerekmez. Şâfiî ve Hanbelîler'de yalnız kendisi veya hem kendisi hem bebek için endişe duymuşsa hüküm böyledir; fakat yalnız bebek için endişe duymuşsa ayrıca fidye vermesi gerekir. Mâlikîler'e göre her üç durumda gebe sadece kazâ, emzikli kadın ise hem kazâ hem fidye ile yükümlüdür. 4. Yaşlılık. İleri yaşta olan kişi o esnada oruca güç yetirememekle birlikte daha sonra tutabilecek durumda ise yaşlılık bir erteleme sebebidir; tutamadığı oruçları gücü yettiğinde kazâ eder. Bunları kazâ etme ümidi bulunmayan yaşlı ve hastalar ise tutamadıkları orucun her günü için bir fidye verirler. Ancak Mâlikîler'e göre bunların fidye vermeleri gerekli olmayıp müstehaptır. 5. Hayatî tehlikeye yol açacak ölçüde açlık ve susuzluk. Oruca devam etmesinin hayatî tehlike doğuracağına dair ciddi endişe taşıyan kişi orucunu bozabilir; ölüm tehlikesinin kesinlik taşıması halinde oruca devam etmek haram sayılmıştır. 6. Tehdit edilme. Özellikle cana ve can bütünlüğüne yönelik ciddi bir tehdide mâruz kalan kimse fakihlerin çoğunluğuna göre orucunu açabilir, hatta hayatî tehlikenin kuvvetle muhtemel olması durumunda orucunu bozması gerekir. Bu yaklaşıma göre oruca devamda direnen kişi günahkâr olur; bazı âlimler ise sırf dinine bağlılığı sebebiyle direnen kişinin sevap kazanacağı kanaatindedir. 7. Hayız ve nifas. Âdet gören ve loğusa olan kadın ramazan orucunu zamanında tutmakla yükümlü olmadığı gibi oruç tutması geçerli de sayılmamıştır. Ancak bu durumlarda ramazan orucunun daha sonra kazâ edilmesi gerektiğini gösteren deliller (Buhârî, "Ṣavm", 40; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 104; Tirmizî, "Ṣavm", 68) bir yönüyle de bunların orucun ertelenmesi veya bozulmasını meşrû kılan mazeretler arasında ele

alınmasını mümkün kılmaktadır. Buna göre âdet gören veya loğusa kadının oruç tutması câiz olmadığı gibi ramazan gününde âdet görmeye başlar veya doğum yaparsa orucu bozulmuş olur.

Zor ve ağır işlerde çalışan kimselerin durumu da bu bağlamda özel öneme sahip bir meseledir. İslâm âlimleri, ramazan orucu İslâm'ın beş temel şartından olduğu için öncelikle gerek çalışan gerekse işveren bakımından bu ayda çalışma şartlarının olabildiğince buna uygun biçimde düzenlenmesine gayret edilmesini ve herkese bu ibadetin hazzını tadabilme fırsatı tanımaya çalışılmasını tavsiye etmişlerdir. Fakat fakihlerin çoğunluğu orucun sabır imtihanı ve irade eğitimi özelliğini, dolayısıyla belirli bir meşakkate katlanmanın bu ibadetin doğası gereği olduğunu dikkate alarak katlanılabilir zorluk hallerinde de kişiyi hemen bu vecîbeyi erteleme veya bozmaya yahut fidye ödeyerek telâfi etmeye yöneltebilecek sübjektif değerlendirmelere açık bir ölçü vermekten kaçınmışlar, meşakkat halini orucu ertelemek veya bozmak için müstakil bir mazeret saymamışlardır. Bununla birlikte ibadetlerdeki zorlukların sınırsız ve ölçüsüz olmadığı esasından hareketle diğer özürler ve genel ilkeler ışığında bir değerlendirme yaparak zor ve ağır işlerde çalışan kişinin oruca güç yetirememesi, tuttuğu veya devam ettiği takdirde hayatî tehlikeyle karşılaşacağının bilinmesi hallerinde orucu erteleyebileceği ve başlanmış orucu bozabileceği, fakat daha sonra bunu kazâ etmesi gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Diğer bir ifadeyle âlimlerin çoğunluğunca işin niteliği, mükellefin ruhî ve bedenî özellikleri ve malî durumu gibi çok farklı ayrıntılar taşıyan olayların genel bir hükme bağlanması yerine ilkenin somut duruma uyarlanmasını kişinin dindarlığına ve vicdanî kararına bırakan bir yaklaşım benimsenmiştir. Buna karşılık bazı âlimler, Bakara sûresinin 184. âyetindeki ifadeye dayanarak zor ve ağır işlerde çalışanların bundan zarar görmeleri durumunda tutamadıkları her gün için bir fidye vermelerinin yeterli olacağını ileri sürmüşlerdir.

Oruç Tutmama ve Orucu Bozmayla İlgili Hükümler. İslâm âlimleri, oruçla yükümlü kişinin dinen geçerli bir mazereti olmaksızın ramazan orucunu zamanında tutmaması halinde günahkâr olacağı ve zimmetinde borç olarak kalan bu orucu ilk fırsatta kazâ etmesi gerektiği hususunda

fikir birliği içindedir. Ramazan günü özürsüz olarak oruca niyet etmeyip Mâlikîler'e ve Hanefîler'den Züfer'e göre oruç yasaklarından herhangi birini, Hanbelîler'e göre cinsel ilişki yasağını ihlâl eden kimse ayrıca kefâretle de yükümlü olur. Öte yandan özürsüz olarak orucunu zamanında tutmayan kişinin öncelikle bundan dolayı samimi bir pişmanlık duyup Allah'tan bağışlanmayı dilemesi gerekir. Zira Hz. Peygamber'in özürsüz olarak orucunu zamanında tutmayan kişinin hayatının kalan kısmını oruçlu da geçirse onu telâfi edemeyeceğine dair ifadesi (Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 39; Tirmizî, "Ṣavm", 27), bu vecîbenin belirlenen vakitte yerine getirilmesinin ne kadar önemli olduğu ve nasıl olsa daha sonra kazâ edilebileceği şeklinde bir rehavete kapılmamak gerektiği yönünde bir uyarı anlamı taşıdığı gibi sırf kazânın veya kazâ ve kefâretin yeterli olmayıp ayrıca tövbe etmek gerektiğini göstermektedir. Muayyen bir vakitte tutulması adanıp zamanında tutulmamış nezir orucunun da ilk fırsatta tutulması gerekir.

Başlanmış farz veya vâcip bir orucu dinen geçerli bir mazeret olmaksızın bozmak da günah olup ramazan orucunun edasında duruma göre kazâ veya kazâ ile birlikte kefâret gerekir. Ramazan orucunun edası dışındaki farz veya vacip bir oruç mazerete binaen veya mazeretsiz bozulursa zimmetteki borç düşmediğinden başka bir zamanda tutulması yine farz veya vâciptir. Ancak Mâlikîler'e göre belirli zamanda tutulması adanmış orucun âdet görme ve hastalık gibi sebeplerle bozulması halinde kazâ edilmesi gerekmez. Genel olarak nâfile orucun da özürsüz olarak bozulmaması tavsiye edilmekle birlikte bozmanın hükmü mezheplere göre farklıdır. Özürlü veya özürsüz bozulduğunda kazâ edilmesi Hanefîler'e göre vâciptir; Şâfiî ve Hanbelîler'e göre kazâ edilmesi gerekmez, tavsiye edilir; Mâlikî mezhebinde hâkim kanaat bir özre dayalı olmaksızın bozulduğunda kazâ edilmesi gerektiği yönündedir.

Ramazan orucunu zamanında tutmama veya bozma sebebiyle bir güne karşılık bir gün şeklinde daha sonra tutulması gereken kazâ orucunun Hanefîler'e göre -mümkün olan en kısa zamanda ifa edilmesi tavsiye edilmekle birlikte-belirli bir süresi yoktur. Diğer üç mezhebe göre ise mazereti olmaksızın kazâ orucunu bir sonraki ramazan ayına kadar tutmayan kimsenin ayrıca fidye ödemesi gerekir ve Şâfiî mezhebinde kuvvetli bulunan görüşe göre fidye borcu ramazan sayısınca tekerrür eder. Bazı fakihlere göre kazâya kalan oruçların peşpeşe tutulması gerekir;

çoğunluğa göre ise bu müstehap olmakla birlikte gerekli değildir. Belirli durumlarda ramazan orucunu bozmanın cezası olmak ve Allah'tan bağışlanma dilemek üzere tutulması gereken kefâret orucunun süresi peşpeşe altmış gündür (iki kamerî ay). Araya âdet görme gibi tabii mazeretlerin girmesi halinde kalınan yerden devam edilir. Mâlikîler'e göre ilgili hadiste köle âzadı, iki ay peşpeşe oruç tutma ve altmış fakiri sabah akşam doyurma şeklinde belirtilen kefâret seçeneklerinden herhangi biri tercih edilebilir; çoğunluğa göre sıralanan seçeneklerden bir sonrakine geçilebilmesi için imkânsızlık halinin bulunması gerekir. Tutamadığı orucu kazâ edemeyecek kadar yaşlı veya hasta olan kişilerce ve oruçla ilgili başka bazı durumlarda ödenmesi gereken fidyenin miktarı belirlenirken ramazan ayının sonunda ödenen fıtır sadakası (fitre) ölçü alınmıştır. Fidye ödemesi gereken kişinin bunu ifa etmeden vefatı halinde terekesinden ödenmesi gerekir, tereke yeterli değilse mirasçılarına borç olmamakla birlikte teberru olarak ödemeleri tavsiye edilmiştir (kazâ orucu borcu olduğu halde vefat edenler için fidye ödenmesi konusunda bk. ISKAT).

Meşrû bir gerekçeye dayanarak ramazan gününde oruç tutmayan kişinin kendisini oruçlu gibi göstermesi gerekli olmamakla beraber özellikle ramazan ayına ve oruçlulara saygı bakımından açıktan yiyip içmemesi İslâmî âdâba uygun görülmüştür. Gün içinde bu durum ortadan kalkarsa, meselâ âdet gören kadın temizlenir, hasta iyileşir, seferî olanın yolculuk hali sona ererse Hanefîler'e ve Hanbelîler'e göre o günü oruç yasaklarından kaçınarak geçirmesi vâciptir, ancak buna uymaması dinî bir yükümlülük getirmez, sadece o günü kazâ etmekle mükelleftir; Şâfiîler buna uymayı sünnet veya müstehap olarak nitelemişlerdir. Orucu ister kazâ ile birlikte kefâret isterse yalnız kazâ gerektirecek şekilde bozulan kimsenin de dört mezhebe göre iftar vaktine kadar oruç yasaklarına uyması gerekir.

Orucu Bozan Durumlar. Dinî tanımına uygun oruç olgusunun varlığını koruması bu ibadet süresince oruç yasaklarından birinin meydana gelmemesine bağlıdır. Çünkü orucun temel unsuru yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmaktır (imsak). Kişi oruçlu olduğunu unutarak yiyip içtiğinde imsak unsuru ortadan kalktığı için orucun bozulduğuna hükmetmek gerekirse de Hz. Peygamber'in bu durumu istisna eden hadisi sebebiyle (Buhârî, "Ṣavm", 26; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 23) Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde oruç bozulmamış kabul edilir. Ayrıca Şâfiî ve

Hanbelîler, Resûl-i Ekrem'in bir hadisinde hata, unutma ve zorlamanın (ikrah) dinen geçerli bir mazeret sayıldığı (İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 16; İbn Hibbân, XVI, 202) ve bunların kişinin iradesi dışındaki durumlar olma özelliğinde birleştiği gerekçesiyle diğer kasıt dışı yeme içme durumlarını da bu kapsamda mütalaa etmişlerdir. Mâlikîler ise hadisin kazâ ile ilgili kısmını sahih saymadıkları veya hadisin nâfile oruçlarla ilgili olduğunu düşündükleri için ramazan orucunu tutarken unutarak yeme içme halinde de genel kurala uyularak kazâ edilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir; ramazan orucu dışındakilerde ise oruca devam edilir ve kazâ gerekmez. Ramazan orucunu eda ederken bilerek ve isteyerek orucu bozmanın kefâret gerektireceğine ilişkin hadis (Buhârî, "Ṣavm", 30, "Keffârât", 2-4; Müslim, "Ṣıyâm", 81; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 37), bir adamın bu şartlarda cinsel ilişkide bulunduğunu beyan etmesi üzerine vârit olduğu için Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler kefâret hükmünü cinsel ilişki durumuyla sınırlandırırken Hanefî ve Mâlikîler, hükmün gerekçesinin ramazan orucuna gösterilmesi gereken saygının kasten ihlâli olduğuna, dolayısıyla ramazan orucunu eda ederken bilerek yeme ve içmenin de kefâret gerektireceğine hükmetmişlerdir; Ca'ferîler'e göre de bu durumda kefâret gerekir (hadisin senedi, yorumu ve zıhâr kefâretiyle ilgisi hakkında bk. Çolak, IX/23 [2005], s. 137-156). Şâfiî yeme ve içmenin cinsel ilişkiye kıyas edilmesini eleştirirken (el-Üm, II, 85-86) Serahsî bu sonuca kıyas yoluyla değil nassın evleviyet anlamına dayanarak ulaştıklarını, cezanın kişinin eşiyle ilişkisine değil bilerek orucu açma fiiline tertip edildiğini, normalde oruçlu insanın yeme içmeye cinsel tatminden daha meyilli ve yeme içmeye sabretmesinin daha zor olduğu dikkate alındığında bu sonuca öncelikle ulaşılacağını belirtir; bu hükmü, konuya ilişkin hadisin rivayetindeki lafızların yanı sıra Hz. Ali'den nakledilen kefâretin sadece yeme, içme ve cinsel ilişki sebebiyle gerekli olduğu yönündeki sözüyle destekler (el-Mebsûṭ, III, 73-74). Tâbiînden Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî ve Katâde orucun kasten bozulması hallerinde yalnız kazâ gerektiği kanaatindedir. Evzâî dışındaki fakihlere göre kefâret gerektiren durumlarda ayrıca bozulan orucun kazâ edilmesi gerekir. Hadislerde orucu bozan durumlar arasında yeme, içme ve cinsel ilişkiden başka isteyerek kusmak, kan

alma işlemi yapmak ve yaptırmak da (hicâmet) sayılmıştır (İbn Mâce, "Ṣıyâm", 18; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 28, 33; Tirmizî, "Ṣavm", 25); ancak Hanbelîler'in dışındaki üç mezhepte başka hadislere dayanılarak hacamatın

orucu bozmayacağı sonucuna varılmıştır. Yine hadislerde yıkanmak, su ile ağzı çalkalamak, misvak kullanmak, sürme çekmek, eşini öpmek gibi fiillerin ve ihtilâm olmanın orucu bozmayacağı açıklanmıştır (Buhârî, “Ṣavm”, 24, 25, 27; Müslim, “Ṣıyâm”, 62, 76; İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 17; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 31, 34; Tirmîzî, “Ṣavm”, 24, 29, 31).

İslâm âlimleri yeme, içme ve cinsel ilişki olarak nitelenemeyen, fakat orucun mahiyet ve amacıyla bağdaşmayacağı açık olan bazı eylem ve durumların bu kapsamda mütalaa edilmesi gerektiği hususunda ortak bir anlayışa sahip olmuşlardır. Meselâ tütün gibi keyif verici maddelerin içe çekilmesi, yeme içme arzusuyla ilişkili olmamakla birlikte ağız yoluyla alınan ilâcın yutulması veya ilâcın burundan akıtılıp vücudun içine ulaştırılması, birleşme gerçekleşmese de cinsel haz sağlayacak hareketler neticesinde meni gelmesinin orucu bozacağı hususunda hemen bütün âlimler fikir birliği içindedir (İbn Hazm ve İbn Teymiyye’nin bu konudaki farklı yaklaşımları için bk. el-Muḥallâ, VI, 205; Mecmûʿatü’l-fetâvâ, XXV, 126-134). Orucun mahiyet ve amacıyla bağdaşıp bağdaşmadığı hakkında farklı değerlendirme yapılabilecek durumlarda ise fakihlerin farklı sonuçlara ulaşması tabiidir. Bazı fakihler bu konuda esas alınan kriteri orucun biçim veya öz ya da hem biçim hem öz itibariyle ihlâle uğramış olduğunun belirlenmesi şeklinde ifade etmişlerdir (Serahsî, III, 74; Kâsânî, II, 90-94, 97, 99). Mezhepler arasındaki görüş ayrılıkları daha çok bu kriterin somut durumlara uyarlanmasıyla ilgilidir. Fıkıhta orucu bozan durumlar, mükellefin oruç ibadetini geçerli biçimde yerine getirdiğinden emin olmasını sağlayacak bir titizlik içinde ele alınmış, fakat zaman zaman nâdir ve aşırı teorik ihtimaller üzerinde durulması eleştirilere yol açmıştır. İslâm âlimleri, oruçlu kimsenin yalnız oruç yasaklarından değil dinen haram kılınan fiillerden de kaçınmaya özen göstermesi gerektiği hususunda hemfikir olmakla birlikte büyük çoğunluk bunların orucu bozmayacağı kanaatindedir. İbn Hazm kasten işlenen her türlü haram fiille orucun bozulacağını söyler; Süfyân es-Sevrî ve Evzâî gibi müctehidlere göre de yalan söylemek ve gıybet etmek orucu bozar ve kazâ etmeyi gerektirir.

Kazâ ile Birlikte Kefâret Gerektiren Durumlar. A) Hanefî Mezhebi. Ramazan orucunun edasına geceden niyet edildiği halde bilerek, isteyerek ve dinen geçerli bir mazeret bulunmaksızın yenilip içilmesi mûtat bir gıda maddesini, gıda hükmündeki bir nesneyi (ilâç) veya keyif verici bir

maddeyi yeme içmenin tabii yolu olan ağızdan alıp yutmak ve boşalma olmasa da cinsel temasta bulunmak kazâ ile birlikte kefâret gerektirir. Buna göre: 1. Kazâ olarak tutulan ramazan orucunun ve farz olmayan orucun bozulmasından dolayı kefâret söz konusu değildir. 2. Diğer üç mezhebe göre orucun geçerliliği için geceden niyet etmek şart olduğu, yani bu durumda oruçsuzluk şüphesi bulunduğu için Hanefî mezhebinde geceden niyet edilmemiş olması durumunda kefârete hükmedilmemiştir. Ancak mezhep içinde oruç yasağının zeval vakti öncesinde ihlâli halinde kefâret gerekeceği görüşü de vardır. 3. Kişi oruçlu olduğunu bilmekle beraber istemeden oruç yasağını ihlâl ederse, meselâ abdest alırken yanlışlıkla boğazına su kaçarsa kefâret gerekmez. 4. Uykuda iken orucu bozan bir sonuç meydana gelirse kefâret gerekmez. 5. Dinen geçerli bir mazeret bulunması halinde kefâret gerekmez. Bu mazeretler üç grupta toplanabilir: a) Orucun ertelenmesini veya bozulmasını meşrû kılan durumlar (yk. bk.). İnsanın iradesi dışında oluşan âdet görme gibi bir durum orucu bozduktan sonra meydana gelirse kefâret hükmünü düşürür, yolculuk gibi iradî bir durumun orucu bozduktan sonra meydana gelmesi ise kefâreti engellemez. b) Vakit hakkındaki yanlışlık. Meselâ iftar vaktinin girdiğini zannederek orucunu açana kefâret gerekmez. c) Mâkul bilgi yanlışlığı. Meselâ unutarak yedikten sonra bunun orucu bozduğunu zannedip yemeye devam etmek böyledir. Buna karşılık gıybet etme gibi oruç yasaklarıyla ilgisi olmayan bir fiilin orucu bozduğunu zannederek orucunu açan kişiye kefâret gerekir. 6. Yenilip içilmesi mûtat olmayan çiğ et, çamur gibi bir nesnenin yenmesi kefâret gerektirmez, ancak alışkanlık haline getirilmişse kefâret gerekir. Vücuda ağızdan başka tabii veya tabii olmayan bir menfezden gıda veya ilâç girmesi, meselâ burundan su çekilmesi veya damardan besin içeren sıvı verilmesi durumunda kefâret gerekmez. 7. Birleşme gerçekleşmeksizin cinsel tatmin kefâret gerektirmez. Birleşme durumunda hem erkeğe hem kadına kefâret gerekir. Sünnet mahallinin girmesi kefâretin gerekliliği için yeterli görülmüş olup boşalma olması şart değildir.

B) Mâlikî Mezhebi. Bu konuda Hanefî mezhebine çok yakın olan Mâlikîler'de şu durumlar da kazâ ile birlikte kefâret gerektirir: 1. Orucun ertelenmesini veya bozulmasını meşrû kılan bir durum bulunmadığı halde oruç tutmama niyetiyle sabahlamak. 2. Ramazan orucunu eda ederken bilerek, isteyerek ve dinen geçerli bir mazeret bulunmaksızın -yenilip içilmesi mûtat bir şey olmasa ve vücuda gıda veya ilâç sağlama amacı

bulunmasa dahi-ağız yoluyla alınan herhangi bir nesnenin mideye ulaşması. 3. Birleşmeye hazırlayıcı hareketler neticesinde veya ısrarlı bakma veya düşünmeyle boşalması mûtat ise buna devam etmesinden dolayı cinsel haz duyarak meni gelmesi. Mezhepte kuvvetli bulunan görüşe göre elle tatmin de (istimnâ) bu hükümdedir. 4. İsteyerek kusup bilerek geri göndermek. İbnü'l-Mâcişûn isteyerek kusmayı başlı başına kefâret sebebi saymıştır. Mezhepte yaygın görüşe göre daha sonra orucun ertelenmesini veya bozulmasını meşrû kılan -âdet görme gibi-insanın iradesi dışında bir durum meydana gelse de oruç kasten bozulduğunda kefâret gerekir.

C) Şâfiî Mezhebi. Erkeğin ramazan orucunun edasına geceden niyet ettiği halde bilerek, isteyerek ve dinen geçerli bir mazeret bulunmaksızın cinsel temasta bulunması kazâ ile birlikte kefâret gerektirir. Sünnet mahallinin girmesi kefâretin gerekliliği için yeterli olup boşalma olması şart değildir. Bu durumda kadına kefâret gerekmez. Unutarak bir şey yedikten veya içtikten sonra orucunun bozulduğunu düşünerek, imsak vaktinin henüz girmediğini veya iftar vaktinin girdiğini zannederek ve sadece kazâ gerektiren bir fiil işledikten sonra cinsel temasta bulunmaktan dolayı kefâret gerekmez. Bu fiilden sonra ve iftar vaktinden önce hastalık ve yolculuk gibi durumların meydana gelmesi kefâreti düşürmez; cinnet geçirme ise düşürür.

D) Hanbelî Mezhebi. Ramazan orucunun edasına geceden niyet etmiş veya orucu ertelemeyi mubah kılan bir mazereti olmadığı halde oruca niyet etmemiş erkek veya kadının orucu bozmayı mubah kılacak bir gerekçe olmaksızın cinsel temasta bulunması -boşalma olmasa da-kazâ ile birlikte kefâret gerektirir. Erkeğe kefâret gerekmesi için bu fiili bilerek ve isteyerek işlemiş olması şart değildir; kadına ise unutarak yahut zor altında işlemişse yalnız kazâ gerekir. Cinsel temastan sonra hastalık, cinnet geçirme ve âdet

görme gibi bir durumun ortaya çıkması kefâret yükümlülüğünü düşürmez.

Yalnız Kazâ Gerektiren Durumlar. Fıkıh eserlerinde orucun mahiyet ve amacına aykırı olan durumlar açıklanırken genellikle değişik ihtimallerin tek tek sayılması yöntemi esas alınmış olup bunların başlıcaları şöylece sıralanabilir: A) Hanefî Mezhebi. 1. Kendi isteği dışında veya dinen geçerli bir mazeret sebebiyle orucu bozan bir sonucun meydana gelmesi. Buna göre orucu bozan durum hata ile, ikrah altında veya uykuda iken meydana gelse

de orucun kazâ edilmesi gerekir; imsak vaktinin henüz girmediğini veya iftar vaktinin girdiğini zannederek yiyip içmek de böyledir. Unutma durumunda ise özel delile binaen oruç bozulmamış kabul edildiğinden kazâ söz konusu olmaz. 2. Yenilip içilmesi mûtat olmayan veya gıda hükmünde (ilâç) sayılmayan -taş, toprak, zeytin çekirdeği, kabuklu haliyle sert kabuklu kuru yemiş, çiğ pirinç gibi-bir nesneyi ağız yoluyla alıp yutmak. Yeme içme maksadı olmaksızın kaçınılması mümkün olmayan bir nesnenin ağız yoluyla vücudun içine girmesi, meselâ havaya dağılan duman veya tozun yutulmasıyla oruç bozulmaz. 3. Ağız dışındaki tabii menfezlerden bir nesnenin vücudun içine girmesi veya ulaştırılması. Meselâ burna çekilen suyun veya akıtılan ilâcın boğaza kaçması böyledir. Kulağa ilâç akıtılması, makattan veya kadının üreme organından vücudun içine ilâç veya su girmesi bu kapsamda sayılmıştır. Kulağa su kaçması veya akıtılması, gözeneklerden vücudun içine nüfuz etse bile deriye ilâç vb. nesneler sürülmesi, tat, renk veya kokusu boğazda / tükürükte belirse dahi göze ilâç damlatılması ise orucu bozmaz. 4. Ebû Hanîfe’ye göre tabii olmayan menfezden vücudun yararına olacak bir nesnenin içeriye katılması yahut yaraya konan sıvı halindeki veya yarayla sıvılaşmış ilâcın beyne yahut sindirim sistemine ulaşması. Bu durumda Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre oruç bozulmaz (iğne ve diğer tedavi yöntemleri hakkında aş.bk.). 5. Dişler arasında kalmış olan nohut tanesi kadar veya daha fazla yiyeceği, diş etlerinden kendiliğinden veya diş çektirme sebebiyle çıkan -tadı hissedilecek veya tükürüğe galip gelecek şekilde- çok miktardaki kanı, tuzluluğu hissedilecek kadar çok olan göz yaşı veya yüz terini yutmak. 6. Kendi isteğiyle ağız dolusu kusmak. Kendiliğinden gelenin geri gitmesinin orucu bozmasında Muhammed b. Hasan bilerek göndermeyi, Ebû Yûsuf ağız dolusu olmayı ölçü almıştır. 7. Birleşme hükmünde olmayan bazı cinsel tatmin şekilleri. İstimnâ ve birleşmeye hazırlayıcı hareketler sonucunda boşalma böyledir; bu durumda kadında yaşlık belirirse onun da orucu bozulur. Bu hareketler neticesinde boşalma olmazsa, sadece bakma veya düşünmeden dolayı boşalma olursa veya uykuda boşalma meydana gelirse (ihtilâm) oruç bozulmaz.

B) Mâlikî Mezhebi. 1. Hata ile, ikrah altında, unutarak veya orucu açmayı mubah kılan bir mazeret sebebiyle oruç yasaklarından birinin (yeme içme, cinsel ilişki) ihlâl edilmesi. 2. İster bilerek ve isteyerek isterse hata ile, ikrah altında, unutarak veya orucu açmayı mubah kılan bir mazeret sebebiyle -

gıda veya ilâç özelliği bulunsun bulunmasın, yenilip içilmesi mûtat olsun olmasın-bir nesnenin ağız dışındaki duyu organı niteliğindeki açık bir menfezden mideye ulaşması, sıvı bir maddenin mideye varmasa da boğaza kaçması. Derinin gözeneklerinden veya yaradan vücudun içine bir nesnenin nüfuz etmesi, adaleden yahut damardan bir maddenin zerkedilmesiyle oruç bozulmaz. Yine kaçınılması mümkün olmayan bir nesnenin meselâ çalışma ortamındaki tozun veya uçan sineğin boğazına kaçmasıyla oruç bozulmaz. 3. Kendiliğinden gelen kusmuktan bir miktarın geri gitmesi. 4. Makattan şırınga ile ilâç akıtılması. 5. Kefâret gerektirmeyecek ölçüde bakma ve düşünme neticesinde meni gelmesi, birleşmeye hazırlayıcı hareketler veya bakma yahut düşünme neticesinde cinsel haz duyarak mezi gelmesi. İhtilâm olmakla oruç bozulmaz.

C) Şâfiî Mezhebi. 1. Bilerek ve isteyerek, yenmesi mûtat olan veya olmayan, gıda veya ilâç özelliği taşıyan veya taşımayan bir nesnenin vücudun içine tabii menfezlerden veya beyne yahut sindirim sistemine varmasını sağlayacak gayri tabii menfezlerden ulaşması. Buna göre: a) Unutarak, hata ile veya ikrah altında vücuda bir nesne girmesi orucu bozmaz; ancak hatanın değerlendirilmesinde kişinin mâzur sayılıp sayılmayacağı durumlar ayırt edilmiştir. Meselâ kişi cünüplükten temizlenmek için suya dalıp boğazına su kaçarsa, abdest alırken ağza ve burna su vermede aşırılık göstermediği halde boğazına su kaçarsa, yolun tozunu veya uçan sineği yutarsa orucu bozulmaz; buna karşılık serinlemek için başını suya sokanın veya abdest sırasında mubalağalı davrananın boğazına su kaçması orucu bozar. İmsak vaktinin henüz girmediğini veya iftar vaktinin girdiğini zannederek yiyip içmek de orucun kazâsını gerektirir. b) Orucun bozulmuş sayılması için vücuda tabii menfezlerden (ağız, burun, kulak, ön ve arka hacet mahalleri) veya beyne yahut sindirim sistemine varmasını sağlayacak tabii olmayan menfezlerden (mideye, beyne, boğaza, mesaneye açılan yerlerden) bir nesnenin girmesi gerekir; dolayısıyla adaleden veya damardan bir maddenin zerkedilmesi, cilde sürülen ilâcın gözeneklerden vücudun içine nüfuz etmesi veya tadı boğazda hissedilecek şekilde göze ilâç damlatılması sebebiyle oruç bozulmaz. Miktar önemli olmadığı için ağzından atma imkânı bulunduğu halde nohut tanesinden az bile olsa dişleri arasında kalan yiyeceği yutmak orucu bozar. c) Orucun bozulmuş sayılması için vücuda giren nesnenin yenmesi mûtat olan veya gıda yahut ilâç özelliği taşıyan bir madde olması gerekmez.

Tütün ve diğer keyif veren maddelerin dumanını içine çekmekle de oruç bozulur. 2. Geri gitmediğinden emin olunsa bile kasten kusmak. İstemeden kusmak ise orucu bozmaz. 3. Erkekten cinsel haz duymasa bile kendi isteğiyle meni gelmesi ve kadının cinsel temasta bulunması. İhtilâm olmakla ve mezhepte kuvvetli bulunan görüşe göre bakmak veya düşünmek neticesinde meni gelmesiyle oruç bozulmaz.

D) Hanbelî Mezhebi. 1. Bilerek ve isteyerek yenilip içilmesi mûtat olsun olmasın herhangi bir nesnenin ağız ve burun gibi tabii menfezlerden veya yara gibi gayri tabii menfezlerden vücudun iç kısmına yahut mideye nüfuz imkânı veren bir boşluğa girmesi. Kulak yoluyla ilâcın dimağa ulaşması, makattan şırıngayla ilâç akıtılması ve göze sürülen sürmenin tadının boğazda hissedilmesiyle oruç bozulur; erkeğin idrar yoluna ilâç akıtılması ise orucu bozmaz. Kaçınılması mümkün olmayan bir nesnenin ağız yoluyla vücudun içine girmesi, meselâ havaya dağılan tozun yutulması veya boğazına sinek kaçması orucu bozmaz. Unutarak veya ikrah altında yeme içmeyle oruç bozulmaz; imsak vaktinin henüz girmediğini veya iftar vaktinin girdiğini zannederek yiyip içmek orucun kazâsını gerektirir. 2. Az bile olsa isteyerek kusmak. 3. Kan alma işlemi yapmak veya yaptırmak. Kan çıksa dahi tedavi için ustura gibi kesici bir aletle derinin çizilmesi halinde ise oruç bozulmaz. 4. Cinsel birleşmeye hazırlayıcı hareketler veya el ile tatmin sırasında meni veya mezi gelmesi. Böyle bir hareket olmaksızın ısrarlı bakma neticesinde meni gelmesi orucu bozar, sadece mezi gelmesi bozmaz. İhtilâm olmakla oruç bozulmaz.

Tedavi ve Oruç. Öncelikle belirtmek gerekir ki fıkıhta hangi durumlarda orucun bozulmuş sayılacağı açısından hasta ile sağlıklı kişi arasında bir ayırım gözetilmemiştir; aralarındaki fark orucu bozan durumun geçerli bir mazerete dayalı sayılıp sayılmamasıyla ilgilidir. Orucun farziyeti hakkındaki âyette ve başka birçok nasta belirtildiği üzere Allah'ın kulları için zorluk değil kolaylık murat ettiğini, yine âyet ve hadislerde sağlığın korunması, hastalığın tedavi edilmesi ve hayatın tehlikeye atılmamasının istendiğini dikkate alan İslâm âlimleri, hasta kimsenin orucunu erteleyebileceği ve gerekiyorsa başladığı orucu bozabileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Fakat tıptaki gelişmeler neticesinde ortaya çıkan bazı muayene ve tedavi yöntemlerinin orucu bozup bozmayacağı ve özellikle oruç vecîbesini zamanında yerine getirmek isteyen müslümanların bu

yöntemlerden yararlanarak oruçlarına devam edip edemeyeceği konusu son zamanlarda yoğun biçimde gündeme gelmiştir. Günümüz İslâm âlimleri ve fetva kurulları bu konuyu incelerken fıkıhta genel kabul gören yaklaşıma uygun olarak orucu bozan durumları yeme, içme ve cinsel ilişki kavramlarını lafzî anlamıyla sınırlı tutmamışlar ve ortaya çıkan durumun orucun mahiyet ve amacıyla bağdaşıp bağdaşmadığını, özellikle vücuda giren maddenin besleyici veya bünyeyi güçlendirici ya da keyif verici bir nitelik taşıyıp taşımadığını değerlendirmişlerdir. Bu arada fıkıh eserlerindeki izahlarda önemli role sahip "cevf, bâtın" (vücudun içi), "dimağ" (beyin), "halk" (boğaz), "fem" (ağız), "el-mehâriku'l-asliyye" (tabii menfezler), "el-mehârik gayru'l-asliyye" (tabii olmayan menfezler) gibi kavramlara ve çağdaş muayene ve tedavi yöntemlerinin oruç açısından etkilerine tıp ve anatomi bilgileri ışığında açıklık getirmeye çalışmışlardır. Meselâ hastaya gıda ve keyif verici enjeksiyon yapılmasının, serum verilmesinin, besin içeren sıvıların makat yoluyla bağırsaklara ulaştırılmasının orucu bozacağı genellikle kabul edilmiştir. Bununla birlikte daha önceki dönemlerde olduğu gibi günümüzde de farklı değerlendirmelere açık somut durumlarda farklı sonuçlara ulaşılabilmesi tabii karşılanmalıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu 22 Eylül 2005 tarihli kararında şunların orucu bozmayacağı kanaatine varmıştır: Gıda ve keyif verici olmayan enjeksiyonlar; astım hastalarının kullandığı sprey; göz, kulak ve burun damlası; kulak zarında delik bulunmayanların kulak yıkatması; dil altı kullanma; idrar kanalını görüntüleme, idrar kanalına ilâç akıtma; su, yağ vb. gıda özelliği taşıyan başka bir maddenin vücuda girmemesi kaydıyla endoskopi, kolonoskopi yaptırma; makat veya kadının üreme organından ultrason çektirme; lokal anestezi uygulama; makattan ve kadının üreme organından fitil kullanma; suyun bağırsaklara verilmesinden sonra bekletilmeyip bağırsakların hemen temizlenmesi kaydıyla lavman yaptırma; hastaya herhangi bir sıvı maddesi verilmeden hemodiyaliz yaptırma; anjiyo, biyopsi yaptırma; kan verme; merhem sürme, vücuda ilâçlı bant yapıştırma. Kurul aynı kararında şunların orucu bozacağını belirtmiştir: Gıda ve keyif verici enjeksiyon yaptırma; hastaya serum veya kan verilmesi; gıda içerikli sıvıların bağırsaklara verilmesi veya orucu bozacak kadar su emilecek şekilde lavman yaptırma; su, yağ vb. gıda özelliği taşıyan başka bir maddenin vücuda girmesi durumunda endoskopi,

kolonoskopi yaptırma; bölgesel ve genel anestezi; kulak zarı delik olup orucu bozacak kadar su mideye ulaşacak şekilde kulak yıkatma; periton diyaliz ve damara serum verilerek yapılan hemodiyaliz. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi X. Dönem Toplantısı'nda (Cidde, 28 Haziran - 03 Temmuz 1997) bu hususların birçoğu hakkında benzer sonuçlara ulaşılmış, boğaza ulaşan maddelerin yutulmasından sakınıldığı takdirde şunların orucu bozmayacağı belirtilmiştir: Göz damlası, kulak damlası, kulağın yıkanması, burun damlası, burun spreyi, göğüs sıkışması gibi rahatsızlıkların tedavisinde kullanılan dil altı hapları, dolgu yaptırmak, diş çektirmek, gargara yapmak, ağızda lokal tedavi için kullanılan sprey.

Muayene ve tedavinin oruca etkisi konusunda şu hususlara dikkat edilmesi uygun olur: Her şeyden önce günümüz İslâm âlimleri ve fetva kurulları, kendi incelemeleri neticesinde orucu bozmayacağı kanaatine varmış olsalar da orucun sıhhati bakımından tereddüde yol açan muayene ve tedavi yöntemlerinin eğer hastanın sağlığı açısından bir sakınca taşımıyorsa olabildiğince iftar sonrasına bırakılmasını tavsiye etmektedir. Bunun mümkün olmadığı ve ehil kişilerce hakkında farklı kanaat açıklanmış durumlarda kişi herkesle birlikte oruç tutmak ve bu ibadeti zamanında yerine getirmenin hazzını yaşamak istiyorsa orucun bozulmayacağı görüşünü esas alabilir veya hastaya tanınan ruhsattan yararlanarak orucu erteleyip tedavi tamamlandıktan sonra kazâ edebilir. Niyet bütün amellerde önemli olmakla birlikte Allah'ın sırf kendisi için olduğunu ve karşılığını bizzat vereceğini belirttiği (Buhârî, "Ṣavm", 2, 9; Müslim, "Ṣıyâm", 161), yani riyânın en az karıştığı bu ibadette kulun niyeti çok özel bir yere sahiptir. Dinin kurallarına göre gerek orucu zamanında tutmayı içtenlikle arzu etmesine rağmen rahatsızlığı sebebiyle bunu erteleyen veya hastalığı devamlıysa fidye veren, gerekse uygulanan muayene veya tedavi yönteminin oruca etkisi hakkında görüş ayrılığı bulunsa da ehil âlimlerin fetvasına binaen -sağlığına zarar vermeyecekse-tedavi sırasında orucuna devam eden iyi niyetli mümin görevini yapmış sayılır ve sevabı hak eder.

Orucu Bozmayan Durumlar. Orucu bozup bozmadığı tereddüde yol açabilen bazı durumlar bir kısım fıkıh eserlerinde özel olarak ele alınmıştır. Bunların başlıcaları Hanefî mezhebi esas alınıp şöylece sıralanabilir: Ağız dolusu bile olsa kendi isteğiyle olmaksızın kusmak, balgam veya burun akıntısını yahut ağzı çalkaladıktan sonra kalan yaşlığı tükürükle yutmak,

boğazına su kaçmamak kaydıyla serinlemek için yıkanmak veya yüzmek, suyla ıslatılmış bile olsa misvak veya diş fırçası kullanmak, göze sürme çekmek, güzel koku sürünmek veya koklamak, cünüp olarak veya hayız yahut nifas kanı gece kesildiği halde gusül abdesti almadan sabahlamak, boşalma olmamak kaydıyla eşini öpmek, oruçlu olduğunu unutarak oruç yasaklarını ihlâl etmek. Oruçlu olduğunu unutarak yiyip içen kimseye oruca dayanamayacak durumda değilse bunun hatırlatılması gerekir.

Orucun Sünnetleri ve Âdâbı. Oruçlu için zorunlu olmamakla birlikte dinen tavsiye edilen başlıca hususlar şunlardır: İmsak vakti öncesinde bir miktar yiyip içmek, iftarı gecikmeden yapmak, iftar duası okumak, hurma gibi tatlı bir şeyle veya su ile iftar etmek, gusül abdesti alması gerekiyorsa imsak vaktinden önce almak, yakınlara ve ihtiyaç sahiplerine yardım ve ikramları arttırmak, namaz, Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, dua, salavat getirme gibi taat türünden meşguliyetlere ağırlık vermek, ramazanın son on gününde ibadet maksadıyla ve usulüne uygun olarak inzivâ hayatı yaşamak (i'tikâf).

Oruçluya Mekruh Olan Fiiller. Hanefî fıkhı çerçevesinde oruçlu için mekruh sayılan başlıca fiiller şunlardır: Abdest esnasında ağza ve burna su alırken mübalağalı davranmak, özürsüz olarak bir şeyin tadına bakmak (meselâ anne gerektiğinde çocuğuna vereceği ilâcın tadına bakabilir),

başka madde içermeyen sakızı çiğnemek (şekerli, boyalı vb. sakızı çiğnemek orucun bozulmasına yol açar), cinsel ilişkiye yönelten hazırlayıcı hareketlerde bulunmak, zayıf düşeceği endişesi taşıdığı halde kan aldırmak.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣvm" md.; Kāmûs-ı Türkî, s. 200; Wensinck, el-Muʿcem, "ṣvm" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣvm" md.; Müsned, V, 251, 363; Dârimî, "Ṣavm", 10; Buhârî, "Îmân", 1, 34, 40, "Ṣavm", 2, 4, 8, 9, 10, 24-27, 30, 40, 51, 67, "Nikâḥ", 84, "Keffârât", 2-4; Müslim, "Ṣıyâm", 55-58, 62, 76, 81, 126-134, 161, 181-182, 187-192, 196-197, 204, "Zekât", 84; İbn Mâce, "Ṣıyâm", 5, 12, 17-18, 41-42, "Ṭalâḳ", 16; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16,

“Ṣavm”, 23, 28, 31, 33, 34, 37, 39, 50, 60, 67, “Ṭahâret”, 104; Tirmizî, “Cumʿa”, 80, “Ṣavm”, 21, 24, 25, 27, 29, 31, 33, 38, 68, “Zühd”, 64; Nesâî, “Îmân”, 23, “Ṣıyâm”, 1, 39, 51, 62, 68; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-ʿAṣl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, II, 161-289; Şâfiî, el-Üm, II, 80-89; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 242, 248; Belâzürî, Ensâb, I, 272; Ca‘fer b. Muhammed el-Firyâbî, Kitâbü’ṣ-Ṣıyâm (nşr. Abdülvekîl en-Nedvî), Bombay 1412/1992; İbn Hibbân, Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1993, XVI, 202; Taberânî, Müsnedüş-Şâmiyyîn (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1984, II, 401; a.mlf., el-Muʿcemü’l-evsaṭ (nşr. Târık b. Avazullah - Abdülmuhsin el-Hüseynî), Kahire 1415, VIII, 175; Hattâbî, Meʿâlimü’s-Sünen (nşr. Ahmed M. Şâkir - M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), III, 207-338; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VI, 160-271; VII, 2-33; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 54-101; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 75-108; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 240-265; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, IV, 323-454; Nevevî, el-Mecmûʿ, VI, 247-446; Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu’l-İslâm fî mesâʾili’l-ḥelâl ve’l-ḥarâm (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403/1983, I, 187-211; Şehâbeddin el-Karâfî, eẕ-Ẕahîre (nşr. Saîd A‘râb), Beyrut 1994, II, 488-533; Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî, Medârikü’l-merâm fî mesâliki’ṣ-ṣıyâm (nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân), Kahire 1987; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, Muḫtelefü’ş-Şîʿa fî aḥkâmi’ş-şerîʿa, Kum 1381 hş., III, 227-438; İbn Teymiyye, Mecmûʿatü’l-fetâvâ, Riyad 1418/1997, XXV, 59-143; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-kalem), s. 77-84; İbn Kesîr, es-Sîre, II, 377; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr içinde), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 233-304; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, III, 179; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, II, 227-263; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 233-304; Burhâneddin İbn Müflih, el-Mübdiʿ Şerḥu’l-Muḳniʿ, Riyad 1423/2003, II, 405-464; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, II, 276-321; İbn Hacer el-Heytemî, İtḥâfü ehli’l-İslâm bi-ḫuṣûṣiyyâti’ṣ-ṣıyâm (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, II, 123-168; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 233-266; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu’z-Zürḳānî ʿalâ Muvaṭṭaʾi’l-İmâm Mâlik, Şârika 1413/1992, II, 124-191, 432-433; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ḥüccetullāhi’l-bâliġa, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife),

II, 54-55; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr ʿalâ Aḳrebi'l-mesâlik ilâ meẕhebi'l-İmâm Mâlik, [baskı yeri yok] 1410/1989, I, 681-724; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, Ḥâşiyetü'ṣ-Ṣâvî ʿale'ş-Şerḥi'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemal Vasfî), [baskı yeri yok] 1410/1989, I, 681-724; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 369-439; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 90-110; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, I, 541-581; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi'n-Nîl ve şifâʾi'l-ʿalîl, Beyrut 1392/1972, III, 309-438; Musa Carullah Bigi, Uzun Günlerde Oruç (s.nşr. Yusuf Uralgiray), Ankara 1975, s. 23-25, 94-129, 144-150, 177, 178, 180, 205-225; Ali el-Hatîb, eṣ-Ṣıyâm mine'l-bidâye ḥatte'l-İslâm, Kahire 1984; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, II, 565-691; Fethî ed-Dirînî, Dirâsât ve buḥûs̱ fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muʿâṣır, Dımaşk 1408/1988, II, 783-799; Yûsuf el-Kardâvî, Teysîrü'l-fıḳh fî ḍavʾi'l-Ḳurʾân ve's-sünne (Fıḳhü'ṣ-ṣıyâm), Beyrut 1414/1993; Veysel Uysal, Psiko-Sosyal Açıdan Oruç, Ankara 1994; Fetâvâ Ramażân (haz. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd), Riyad 1418/1998, I, 25-393; II, 421-773; Ahmed b. Abdürrezzâk ed-Düveyş, Fetâva'l-lecneti'd-dâʾime li'l-buḥûs̱i'l-ʿilmiyye ve'l-iftâʾ, Riyad 1424/2003, X, 83-408; Erdinç Ahatlı, "Oruç: İrade ve Sabır Eğitimi", İslam'a Giriş / Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar, Ankara 2006, s. 284-295; G. Vajda, "Jeûne Musulman et Jeûne Juif", Hebrew Union College Annual, XII-XIII, Cincinnati 1937-38, s. 367-385; eṭ-Ṭıbbü'l-İslâmî, sy. 2, Küveyt 1982, s. 601-606; sy. 3 (1984), s. 384-390; sy. 4 (1986), s. 531-538, 698-702, 707-714; Ali Osman Ateş, "İslâm Orucu'nun Menşei ile İlgili Olarak Hz. Peygamber Hakkındaki Bazı İddiaların Tetkiki", Diyanet Dergisi, XXVIII/3, Ankara 1992, s. 95-118; Ali b. Füheyd ed-Dügaymân, "Ḥükmü ṣıyâmi yevmi'ş-şek iḥtiyâṭen li-edâʾi'l-farîża", Mecelletü Câmiʿati'l-Melik Suʿûd: el-ʿUlûmü't-terbeviyye ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye, VIII/1, Riyad 1416/1996, s. 1-61; Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, X/2, Cidde 1418/1997, s. 5-466; Mahmûd b. Hüseyin el-Harîrî, "Aḥkâmü ṣavmi'l-müsâfir fî Ramażân", Mecelletü Câmiaʿti'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 41, Riyad 1424/2003, s. 197-246; Abdullah Çolak, "Oruç Kefâretinin Dayandığı Hadislerin Tahlili", EKEV Akademi Dergisi, IX/23, Ankara 2005, s. 135-156; C. C. Berg-[Ed.], "Sawm", EI² (İng.), IX, 94-95; "Ṣavm", Mv.F, XXVIII, 7-85, "Ṣavmü't-teṭavvuʿ", a.e., XXVIII, 86-100; Hasan Güleç, "Oruç", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 513-542.

İbrahim Kâfi Dönmez

ORUÇ b. ÂDİL

(اوروچ بن عادل)

(ö. 908/1503'ten sonra)

Osmanlı tarihçisi.

Hayatı hakkında bilinenler hemen sadece kendi eserinde verdiği bilgilere dayanır. Edirne'de doğduğu, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid zamanlarında yaşadığı ve Edirne'de kâtiplik yaptığı, muhtemelen divan kâtipliğinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Başka hangi görevlerde çalıştığı hakkında kesin bilgi mevcut değildir. Ancak malî durumunun iyi olduğu ve 905'te (1500) Edirne'de Sarıca Paşa mahallesinde Eskicami müezzini Hacı Mahmud tevliyetinde 4000 akçelik nakit ve yılda 1848 akçe gelir getiren gayri menkullerle bir vakıf tesis ettiği ve buraya geliri yüksek evler, odalar, dükkânlar bağışladığı bilinmektedir. Yeniden düzenlediği eseri 908 (1503) yılı olayları ile sona erdiğinden bu tarihten biraz sonra vefat ettiği söylenebilir.

Bazı araştırmacılar tarafından en eski Osmanlı tarihçilerinden olduğu belirtilen Oruç Bey'in eserinin adı Tevârîh-i Âl-i Osmân'dır. Birkaç versiyonu bulunan eserin telif tarihi bilinmemekle birlikte II. Bayezid döneminde yazıldığı kesindir. Halil İnalcık'a göre Oruç Bey kitabını bu padişaha ithaf etmiştir. Muhteva bakımından anonimlere benzeyen eser Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan başlar ve bazı nüshaları 908 (1503) yılına kadar gelir. Tevârîh-i Âl-i Osmân üzerinde geniş bir inceleme yapan Ménage'a göre Oruç Bey iki eser kaleme almıştır. Bunlardan 900 (1495) yılı civarında yaptığı telif muhtasardır ve anonimlerden birine dayanır. İkinci metin ise ağırlıklı olarak Âşıkpaşazâde'yi esas alır ve onun eserine yapılan zeyilden oluşur. 906'da (1500-1501) telifine başlanan bu metin 908'de (1502-1503) sona ermiştir. Manisa nüshası ile Paris nüshası kısmen bu ikinci versiyonu içermektedir. Yine Ménage'a göre bazı nüshalarda bulunan giriş kısmı ona ait olmayıp sonradan eklenmiştir (TED, sy. 9 [1978], s. 232-233). Ayrıca eserin II. Bayezid devrinde yazılan anonimlere

en azından bu padişah dönemi için kaynaklık ettiği üzerinde durulur (Öztürk, sy. 5 [1996], s. 125).

Başlıca kaynakları başta Yahşi Fakih'e izâfe edilen Menâkıbnâme olmak üzere tarihî takvimler, gazavatnâmeler ve anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân'ın da kaynağı olabilecek bir eserdir. Âşıkpaşazâde târihinde yer alarak günümüze ulaşan Yahşi Fakih menâkıbnâmesi Oruç Bey tarafından kullanılmış ve 825'e (1422) kadar olaylar oradan aktarılmış olmalıdır. Ankara Savaşı'nı ise muhtemelen bizzat bu savaşta bulunmuş yaşlı yeniçerilerden nakletmiştir. Kısmen II. Murad devrinden itibaren ve özellikle II. Mehmed ile II. Bayezid devirleri için gözlemlerine dayanan yazar eserini sade bir Türkçe ile kaleme almıştır. Tesbit edilebildiği kadarıyla eserden ilk söz eden ve yararlanan müellif Şehrîzâde Mehmed Said'dir (ö. 1178/1764-65). Tayyarzâde Atâ Bey de eseri kullanan Osmanlı tarihçilerindendir.

Tevârîh-i Âl-i Osmân, ilk Osmanlı standart tarihleri kabul edilen Âşıkpaşazâde ve Neşrî tarihlerini tamamlar niteliktedir.

İngiltere'de Oxford'da Bodleian Library'de, Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde, Paris Bibliothèque Nationale'de, Manisa Murâdiye İl Halk Kütüphanesi'nde, Edirne'de Ahmed Bâdî Efendi Kütüphanesi'nde, Münih Bavyera Devlet Kütüphanesi'nde ve Zagreb'deki Yugoslavya (bugünkü Hırvatistan) İlimler Akademisi Kütüphanesi'nde yazmaları bulunan eserin İngiltere'deki nüshaları Franz Babinger tarafından Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch (Quelen des Islamischen schrifttums) adıyla bir giriş ve iki ayrı metin halinde eski harflerle yayımlanmış (Hannover 1925), ayrıca esere nâşir tarafından ertesi yıl bir düzeltme cetveli ilâve edilmiştir. Oxford nüshası 872 (1468), müellif adı bulunmayan Cambridge nüshası 899 (1494) yılı olaylarıyla biter. Paris Bibliothèque Nationale'deki yazmanın ortasından otuz beş varaklık kısım R. P. Romain'in nezareti altında Sieur Rocques tarafından 1733'te Fransızca'ya çevrilmiş olup el yazması halinde aynı kütüphanede bulunmaktadır. Paris nüshası 847'de (1443) II. Murad'ın tahttan feragatine kadar gelmektedir. Nihal Atsız, Oxford nüshasını esas alarak ve onun bıraktığı yerden Cambridge nüshasından yararlanarak eseri sadeleştirip yayımlamış, sonuna da Manisa yazmasının bir fotokopisini koymuştur

(İstanbul 1973). Manisa nüshasının İngiltere nüshalarına göre daha ayrıntılı olduğu görülmektedir. Girişi İngiltere'deki yazmalara benzeyen bu nüsha muhteva olarak 899 (1494) yılına kadar gelmektedir. Richard Franz Kreutel, Tevârîh-i Âl-i Osmân'ın II. Bayezid dönemine ait 908 (1503) yılına kadar gelen kısmını altı yazmanın bir nevi edisyon kritiği şeklinde Haniwaldanus Anonimi ile birlikte Almanca'ya tercüme etmiş ve "Osmanische Geschichtsschreiber" serisinin IX. cildi olarak yayımlamıştır (Der fromme Sultan Bayezid: Die Geschichte seiner Herrschaft [1481-1512]. Nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus, Graz-Wien-Köln 1978). Atsız'a göre İstanbul kütüphanelerindeki anonim tarihlerden bazılarının Oruç Bey'e ait olması kuvvetle muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, III, 324; Osmanlı Müellifleri, III, 180; Sadettin Buluç, Untersuchungen über die Altosmanische Anonyme Chronik der Bibliotheque Nationale zu Paris, Breslau 1938, tür.yer.; Babinger (Üçok), s. 25-27; Halil İnalcık, "Osmanlı Tarihçiliğinin Doğuşu" (trc. Fahri Unan), Söğüt'ten İstanbul'a (der. Oktay Özel - Mehmet Öz), Ankara 2000, s. 94-105; Necib Âsım, "Osmanlı Târihnüvisleri ve Müverrihleri", TOEM, I/1 (1326/1910), s. 42; Ahmed Refik, "Tevârîh-i Âl-i Osmân", TTEM, XIV/91 (1926), s. 69-78; V. L. Ménage, "On the Recensions of Uruj's History of the Ottomans", BSOAS, XXX (1967), s. 314-322; a.mlf., "Another Text of Uruc's Ottoman Chronicle", Isl., XLVII (1971), s. 273-277; a.mlf., "Osmanlı Tarihçiliğinin Başlangıcı" (trc. Salih Özbaran), TED, sy. 9 (1978), s. 232-233; I. Beldiceanu-Steinherr, "Un legs du chroniquer Uruj", BSOAS, XXXIII (1970), s. 359-363; Ekrem Üçyiğit, "Oruç Beğ Tarihi Hakkında", Hayat Tarih Mecmuası, IX/7, İstanbul 1973, s. 74-76; Necdet Öztürk, "II. Bayezid Devri Kronolojisi-Oruç Bey Tarihi'ne Göre", Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, sy. 4, İstanbul 1995, s. 155; a.mlf., Oruç Bey Tarihi ile Türkçe Anonim Kronikler Arasındaki İlişkiye Dair", a.e., sy. 5 (1996), s. 117-125; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Siyasî Tarihinin Ana Kaynakları: Kronikler", Türkiye Araştırmaları Literatür

Dergisi, I/2, İstanbul 2003, s. 107-108; Faik Reşit Unat, “Oruç b. Âdil”, İA, IX, 418-419; Christine Woodhead, “Urudj”, EI^{2} (İng.), X, 908.

Abdülkadir Özcan

ORUÇ REİS

(ö. 924/1518)

Cezayir’de Osmanlı hâkimiyetini kuran ünlü Türk denizcisi.

Midillili sipahi Yâkub Ağa’nın dört oğlundan ikincisi olup Barbaros Hayreddin Paşa’nın ağabeyidir.Baba Oruç, Oruç Gazi ve kırmızı sakallı olduğu için Barbaros olarak da tanınır. Hayatı hakkındaki bilgiler Barbaros Hayreddin Paşa’nın kendisi için Murâdî’ye yazdırdığı Gazavât-ı Hayreddin Paşa adlı esere dayanır. Kimliği ve Kuzey Afrika’ya geliş tarihiyle ilgili Batı kaynaklarının verdiği bilgiler hatalıdır (Soucek, III [1971], s. 238-250). Aslen Vardar Yenicesi’ndendir (Kâtib Çelebi’ye göre Eceovalı, Tuhfetü’l-kibâr, s. 39).

Genç yaşta reisliğe özenerek bir tekne ile deniz ticaretine başladı. En küçük kardeşi İlyas ile birlikte Trablusşam’a yaptığı bir sefer esnasında Rodos şövalyeleriyle girdiği bir savaşta kendisi esir, kardeşi ise şehid oldu. Diğer kardeşi Hızır’ın (Barbaros Hayreddin Paşa) onu fidye karşılığında kurtarma teşebbüsleri sonuçsuz kaldı; zindanda ağır şartlar altında iken kürek çekmek üzere gemiye gönderildi. O sırada Teke-ili / Antalya sancak beyi olan Şehzade Korkut’un her yıl fidye ödeyerek Rodos şövalyelerinden kurtardığı 100 esiri taşıyan gemide bulunuyordu. Geminin Antalya yakınlarında karaya yanaştığı sırada bir fırsatını bulup kaçtı. Antalya’da Ali kaptanın gemisinde ikinci reis olarak göreve başladı ve ticaret amacıyla İskenderiye’ye gitti. Şöhreti ve gemicilikteki mahareti her tarafa yayılınca Sultan Kansu Gavri tarafından Memlük Devleti hizmetine alındı. Hindistan’a gönderilecek kırk kalyonluk bir donanmanın inşası için İskenderun’da hazırlatılan keresteyi almak üzere on altı gemilik küçük bir filo ile denize açıldığında bir Rodos donanmasının hücumuna uğradı ve filosu dağıldı. Ardından Antalya’ya dönüp Şehzade Korkut’un da yardımıyla on sekiz oturaklı bir kalyata inşa ettirdi. Rodos civarında korsanlık yaparak şövalyelere pek çok zarar verdi ve ganimet aldı. Ancak Rodos şövalyelerinin sıkı takibi sonunda bir limanda bastırıldığı sırada gemisine el konulması üzerine Antalya’ya dönmek zorunda kaldı

(917/1511). Bu esnada Saruhan sancak beyi olarak Manisa’da bulunan Şehzade Korkut ile yeniden temas sağladı. Onun desteğiyle biri yirmi dört, diğeri yirmi iki oturaklı iki kalyata yaptırdı; levent, mühimmat, erzak

ihtiyaçları da karşılandı; diğer eksikleri ise Foça’da tamamlandı. Bu yardımlarına karşılık teşekkür için Manisa’ya gitti ve Korkut’tan korsanlık için izin aldı, şehzadenin yakın adamı Piyâle Bey’in tavsiyesiyle de İtalya sahillerine doğru denize açıldı.

Oruç Reis, Pulya sahillerinde iki Venedik gemisini içindeki 24.000 altın, mal ve erzakla birlikte ele geçirdi. Daha sonra Eğriboz yakınlarında üç Venedik gemisiyle savaşarak 285 esir ve pek çok ganimet alıp Midilli’ye kardeşlerini ziyarete gitti. Elde ettiği ganimetleri memleketindeki akrabalarına ve yoksullara dağıttı. Tekrar Şehzade Korkut’u ziyaret etmek istediyse de I. Selim’in padişah olduğunu ve Korkut’un takibata uğradığını öğrendi. Bunun üzerine kış mevsimini geçirmek için İskenderiye’ye gitti (918/1512), Memlük Sultanı Kansu Gavri’ye sığındı ve ondan iltifat gördü. O kışı sefer hazırlıkları ile geçiren Oruç Reis beraberindeki Yahyâ Reis ile birlikte ilkbaharda denize açıldı. Kıbrıs yakınlarında beş Venedik ticaret gemisini zaptederek Cerbe adasına yöneldi ve gemileri tüccarlara satıp Mısır sultanına kıymetli hediyeler gönderdi. Cerbe’yi kendisine merkez yaptı, akın faaliyetlerini buradan yürüttü. Bu sırada kardeşi Hızır Reis de (Barbaros Hayreddin) ona katıldı. Anadolu’daki taht kargaşası yüzünden iki kardeş Tunus’a gitti. Tunus Sultanı V. Muhammed ile görüşerek ondan kendilerine bir yer göstermesini istediler ve elde edecekleri ganimetin beşte birini vermeyi teklif ettiler. V. Muhammed onları Halkulvâdî Kalesi’ne yerleştirdi (919/1513).

Oruç Reis, Hızır ve Yahyâ reisler 920 (1514) ilkbaharında denize açıldı. Önce Sardinya adası açıklarında bir korsan gemisini ve ardından buğday yüklü bir Ceneviz korsan gemisini ele geçirerek içindeki 150 kişiyi esir aldılar. Daha sonra kumaş yüklü büyük bir kalyonu zaptedip Tunus’a götürdüler. Oruç Reis, ikinci seferinde Deli Mehmed Reis ile birlikte dört gemilik bir filo ile İspanya taraflarına yelken açtı. Burada asker yüklü bir kalyonla giriştiği zorlu çatışmada yaralanmasına rağmen galip geldi. Artık Oruç Reis ve kardeşinin ünü Batı Akdeniz ülkelerinde yayılmıştı. Daha sonra Cezayir’e yakın Bicâye Kalesi civarında savaşa tutuştuğu on korsan

gemisinden dördünü Hızır Reis'in yardımıyla ele geçiren Oruç Reis bu savaşta bir top ateşiyle ağır şekilde yaralandı ve bir kolu kesildi. Ertesi yıl bahar mevsiminde iki kardeş, sekiz gemiyle İspanya'daki Endülüs müslümanlarına yardım etmek üzere yeniden harekete geçti. Bu sırada Flandra beyinin yedi gemilik ticaret konvoyundan Hint kumaşı taşıyan birini ele geçirip Tunus'a gönderdiler. Minorka adasında demirleyerek pek çok esir ve ganimet aldıkları gibi Cenova'da dört gemi ele geçirdiler. İspanya sahillerine geldiklerinde Endülüs müslümanlarına yardımcı olmaya çalıştılar.

Bir ara Midilli'ye giden Oruç Reis burada kalıp yerleşmeyi düşündüyse de daha sonra Hızır Reis'ten ayrılmamaya karar verdi. Tunus'a geldiklerinde çeşitli hediyeler sundukları Tunus sultanı ve bölge halkı onları büyük bir memnuniyetle karşıladı. Diğer taraftan Muhyiddin Reis kumandasında altı gemilik bir filoyu çeşitli hediyelerle İstanbul'a gönderdi. Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim, bizzat huzuruna kabul ettiği Muhyiddin Reis'e Oruç Reis ve kardeşine verilmek üzere iki elmas kabzalı kılıç, iki sorguç, iki hil'at ve iki firkate hediye etti. Tunus'tan on iki gemiyle denize açılan Oruç Reis ve kardeşi Bicâye Kalesi üzerine giderken yolda rastladıkları bazı gemileri ele geçirdiler ve içindeki Endülüs müslümanlarını kurtararak Deli Mehmed Reis'le Tunus'a gönderdiler. Ardından yolları üzerindeki Cicel Kalesi'ni zaptettiler ve içine elli cenkçi yerleştirdiler; limana da üç gemi bıraktılar.

Oruç Reis ve kardeşinin bütün Akdeniz'e korku salan faaliyetleri Tunus sultanını da endişelendirmeye başlamıştı. Oruç Reis, Benî Hafs hânedanı ile uğraşmak yerine İspanyol ve Cenevizliler tarafından istilâ edilen Cezayir bölgesini kendisine hedef seçti. On bir gemiyle geldiği Bicâye'nin dış kalesini karaya top ve asker çıkartarak dört gün içinde ele geçirdi. Civarda bulunan Arap aşiretlerinin yardımı ile iç kale üzerinde yapılan savaşlar ise sonuçsuz kaldı. Büyük bir İspanyol donanmasının gelmekte olduğu haberi duyulunca Oruç Reis nehirde bıraktığı, sular çekildiği için yüzdürme imkânı olmayan gemilerini yaktı ve aldığı esirlerle birlikte karadan Cicel'e gitti. Burada kaldığı süre zarfında yerli emîrlerin hâkimiyet mücadelesine karıştı. Cezayir halkı kendilerine baskı yapan İspanyollar'a karşı onlardan yardım istedi. İki kardeş, Kuzey Afrika'daki hıristiyan üstünlüğünü ortadan kaldırmak amacıyla en seçkin askerlerden oluşan bir birlikle karadan

Cezayir'e yürüdü. Denizden de on sekiz çektiri ve üç barça ile diğer yardımcı kuvvetler ve mühimmat sevkedildi. Cezayir'e vardıklarında limana hâkim bir noktada olan ve İspanyollar'ın elinde bulunan Penon adasındaki kalenin yerli halk tarafından kuşatması sürüyordu. Bu arada İspanya Kralı Ferdinand öldüğü için İspanyollar arasında karışıklık çıkmıştı. Oruç Reis, Cicel'de bulunan kardeşi Hızır Reis'e mektup göndererek yardım istedi. Kardeşlerini bulmak için Midilli'den Tunus'a gelen İshak Bey de beraberindeki birkaç gemiyle Cezayir'e ulaştı. Oruç Reis bir taraftan Penon adasındaki İspanyol kalesini topa tutarken diğer taraftan Cezayir kalesini tamir ettirdi. Bu sırada İspanyollar'la iş birliğine teşebbüs eden Cezayir hâkimi Selim Tumi'yi öldürttü. Bu gelişmeler İspanya'yı harekete geçirdi ve Don Diego kumandasında 140 parça gemiden oluşan bir donanma 15.000 kişilik kuvvetle Cezayir'e gönderildi (922/1516). İspanyol kuvvetleri karaya asker çıkararak Cezayir kalesini kuşattı ve toplarla dövmeye başladı. Ancak Oruç Reis'in kaleyi şiddetle savunması karşısında bazı Arap kabilelerinin destek vermesine rağmen 1500 ölü ve birçok esir bırakarak geri çekildiler. Ardından İspanyollar'la iş birliği yapan yerli kabileler cezalandırıldı ve Hızır Reis'in katılımıyla Cezayir yakınlarındaki Tenes fethedildi.

İki kardeş daha sonra bölgede idare ve güvenliği sağlamak üzere iş bölümü yaptı. Ülkenin daha güvenli olan doğu tarafları Hızır Reis'e, merkezi Cezayir olan batı bölgeleri Oruç Reis'e bırakıldı. Askerî kuvvetlere çeki düzen verildi. Nüfus ve arazi sayımı yapılarak asker sayısı ve gelirlerin miktarı tesbit edildi. Oruç Reis'in Cezayir'de güçlenmesi İspanyollar kadar civardaki Tunus beylerini de rahatsız ediyordu. Tilimsân hâkimi Ebû Hammû, Oruç Reis'i Afrika'dan uzaklaştırmak için İspanyollar'la iş birliği yaptı. Halkın yardım talebi üzerine Oruç Reis ağabeyi İshak ile birlikte harekete geçti, Tilimsân hâkimini yenerek şehre girdi. Tilimsân hâkimi kaçıp İspanya yönetimindeki Vehrân'a sığındı. Oruç Reis, bir taraftan Fas sultanı ile anlaşma yapmaya çalışırken diğer taraftan bölgedeki kabileleri itaat altına almaya gayret etti. Ancak Tilimsân halkı Oruç Reis'in kendi adına hareket etmesinden rahatsızlık duymaya başlamıştı. Muharrem 924'te (Ocak 1518) İspanyol ve Berberî Abdülvâdî kuvvetleri Oruç Reis'in sığındığı Kal'atü'l-kılâ'a saldırdı. Çatışmalarda kale düştü ve İshak Bey savaşta hayatını kaybetti. Ardından Tilimsân kuşatılınca Oruç Reis şehri altı ay savundu. Sonunda cephane ve yiyecek kalmadığından beraberindeki otuz

kırk arkadaşı ile birlikte kaleden çıkmaya teşebbüs ettiyse de fazla uzaklaşamadı. Tilimsân'a 100 km. mesafede Araplar'dan yardım alan kırk beş

kişilik bir İspanyol müfrezesi tarafından bir ağılda yanındaki adamlarıyla birlikte sıkıştırıldı. Çarpışma sırasında yaralanan Oruç Reis daha sonra öldürüldü (924/1518 yazı). Akdeniz'de efsanevî bir şöhret kazanan Oruç Reis, Cezayir'de Türk hâkimiyetinin temellerini atmış, Kuzey Afrika'da hıristiyan istilâsına karşı koyarak İslâm'ın bölgede tutunmasını sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Gazavat-ı Hayrettin Paşa: Barbaros'un Hayatı ve Savaşları, Ankara 1995, s. 4-59; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr fî esfâri'l-bihâr (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 39-47; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936, I, 65-81; E. Bradford, Barbaros Hayrettin (trc. Zehra Ağralı), İstanbul 1970, s. 17-91; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 148-150; A. Graulle, "La mort et le tombeau de Baba 'Aroûdj (Barberousse)", RMM, VII/24 (1913), s. 246-259; S. Soucek, "The Rise of the Barbarossas in North Africa", Ar.Ott., III (1971), s. 238-250; M. Tayyib Gökbilgin, "Oruç Reis", İA, IX, 419-425.

İdris Bostan

ORYANTALİZM

Din, dil, bilim, düşünce, sanat, tarih gibi alanlarda Doğu dünyasını inceleyen ve Doğu hakkında değer yargıları üreten Batı kaynaklı kurumsal faaliyet.

Oryantalizm (Fr. orientalisme), bir düşünce biçimi ve uzmanlık alanı olması itibariyle ilk olarak Avrupa ve Asya arasında değişken tarihsel ve kültürel ilişkiyi, ikinci olarak XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren çeşitli Doğu kültürlerinin ve geleneklerinin incelenmesinde uzmanlaşmayı ifade eden Batı'daki bilimsel disiplini, üçüncü olarak da dünyanın Doğu olarak isimlendirilen bölgesi hakkındaki ideolojik varsayımları, imgeleri ve hayalî resimleri içerir. Oryantalist (Fr. orientaliste) kelimesi tarih içerisinde farklı anlamlara sahip olmuştur. 1683'te oryantalist terimiyle Doğu veya Yunan kilisesinin bir üyesi kastedilmekteydi. 1691'de Anthony Wood, Samuel Clark'ı "bazı Doğu dillerini bilen kimse" anlamında orientalian olarak tanıtmaktaydı (Arberry, s. 8). Terim, sömürgecilik dönemi Hindistan'ında Hint eğitiminin temelinin İngilizce olması gerektiğini savunan İngiliz taraftarları karşısında Hint kültürünü önerenleri adlandırmak için kullanılmıştır. "Doğu araştırmalarında uzmanlaşmış kişi" mânasında oryantalist kelimesi İngilizce'de ilk defa 1779'da Edward Pococke üzerine kaleme alınmış bir makalede, Fransızca'da 1799'da Magasine encyclopédique'te (Endress, s. 11) görülür. 1824'te Journal asiatique'te Louis Langlés için yayımlanan ölüm ilânında oryantalist kelimesine yer verilmiştir (Lowe, s. 3). Oryantalizm "Doğu incelemesi" anlamıyla 1838'de Dictionnaire de l'Académie française'e girmiştir. Türkçe'de şarkiyat, daha sonra doğu bilimi, Arapça'da istişrâk kelimeleriyle karşılanmış, oryantalist için müsteşrik kelimesi kullanılmıştır.

Doğu toplumlarının dilleri, kültürleri, tarihleri ve coğrafyaları hakkında bilgi sahibi akademisyenleri adlandırmak için kullanılan oryantalist kelimesi aynı zamanda Doğu dünyasının resmini yapan Batılı ressamları da ifade eder. Oryantalizmi masum bir akademik merak ürünü olarak değerlendiren bu tanımların dışında söz konusu disiplini hıristiyan misyonerliği (Paret, s. 5; Rodinson, s. 46; M. Hamdi Zakzûk, s. 8) ve

sömürgecilikle iş birliği içerisinde (Edward Said) değerlendiren görüşler de bulunmaktadır. Oryantalizmin en kapsamlı tarifi Edward Said'e aittir: "Antropolog, sosyolog, tarihçi yahut dilbilimci olsun özel yahut genel bir açıdan Şark'ı öğreten, yazıya döken yahut araştıran kimse şarkiyatçıdır ve yaptığı şey şarkiyattır. (…) Oryantalizmin daha geniş bir mânası vardır: Oryantalizm Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayırıma dayalı bir düşünüş biçimidir. (…) Şimdi oryantalizmin üçüncü anlamına geliyorum: XVIII. yüzyıl sonlarını kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası kabul edersek oryantalizm Şark ile uğraşan toplu müessesedir; yani Şark hakkında hükümlerde bulunur, Şark hakkındaki kanaatleri onayından geçirir, Şark'ı tasvir eder, tedrîs eder, iskân eder, yönetir; kısacası Doğu'ya hâkim olmak, onu yeniden kurmak ve onun âmiri olmak için Batı'nın bulduğu bir yoldur" (Oryantalizm, s. 15-16).

Oryantalizmin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması XIX. yüzyılda gerçekleşmişse de Batı'nın Doğu'ya olan ilgisinin tarihi ve Doğu hakkındaki muhayyilesinin oluşum süreci Doğu ile Batı'nın varlığı kadar eskidir. Dolayısıyla Batı'nın Doğu'ya ilişkin topyekün muhayyilesini belirleyen özellikler Doğu ile Batı arasındaki ayırımda yatar. Asya ile Avrupa veya Doğu ile Batı arasındaki sınırın nerede başlayıp nerede bittiğinin cevabı açık değildir. Bu sınırlar tarih boyunca çok değişkenlik göstermiştir. Yunan mitolojisindeki Europa efsanesi de bu iki dünya arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını ve değişkenliğini vurgular. Herodotos, bu kıtaların isimlendirmesinin kaynağını anlayamadığından Avrupa'nın sınırlarına ilişkin belirsizliklerden bahseder ve bu ayırımları kimin yaptığını, bu adları kimin verdiğini bir türlü öğrenemediğini söyler (Herodot Tarihi, s. 215).

Asya, Asur dilinde "Doğu ülkesi" demektir (Sezer, s. 11). Asya ve Avrupa kelimeleri Bâbil şehrinin iki kısmını ifade eden "asu" (doğu) ve "ereb" (batı) sözlerinden türetilmiş (Selen, VII/27 [1943], s. 543), sonraları Ege denizinin iki tarafını birbirinden ayırmak için kullanılmış, Büyük İskender bu sınırı Hindistan'a kadar uzatmıştır. Roma İmparatorluğu zamanında Roma şehri meskûn dünyanın merkezi sayılmış, doğu tarafı için "oriens", batı tarafı için "occiden" tabiri kullanılmıştır. Bu devirde Batı'ya kıyasla Doğu "medenî ülke" idi (Barthold, s. 3). VII. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu'nun büyük kısmının müslümanların eline geçmesiyle birlikte

kavramın muhtevası da genişledi. Haçlı seferleri esnasında Doğu'dan maksat İslâm dünyasıydı. Osmanlı'nın yükselişiyle birlikte Doğu ve İslâm denince akla Osmanlılar geliyordu.

İslâm fetihleri hakkında hıristiyan ileri gelenlerinin ilk tepkilerinin ne olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte VII. yüzyılda yazılan bazı eserlerdeki tepkiler fazla olumsuz değildir. Fakat Haçlı seferleriyle birlikte Batı Hıristiyanlığı Batılı zihinlerde İslâm ve müslümanlar hakkındaki temel imgeleri oluşturmaya başladı. Haçlı seferlerinin beslediği geniş kamuoyu düşman hakkında doyurucu bir imaj istiyordu. Geniş yığının başka bir ihtiyacı da şu idi: Teklif edilen imaj ona bir taraftan İslâmiyet'in ne kadar kötü olduğunu kaba saba tabirlerle anlatacak, bir yandan da hârikulâdeye karşı beslediği hayranlığı karşılayacaktı (Rodinson, s. 21). Batı Hıristiyanlığının İslâm'ı karalama kampanyasının temel doğrultusunu oluşturan imgeler, İslâm'ın ortaya çıkışıyla birlikte Doğu Hıristiyanlığının önde gelenlerince yazılan reddiyelerden önemli ölçüde yararlanılarak geliştirildi. Bu eserlerin en önemlisi Yuhannâ ed-Dımaşkī'nin (ö. 750) yazdığı reddiyedir.

Avrupa'da müslümanlarla ilk defa karşılaşan ve müslümanların egemenliği altında onlarla birlikte yüzlerce yıl yaşamış, bu sayede müslümanların inanç temellerini ve idarî sistemlerini yakından gözlemiş bulunan İspanyollar ve Sicilyalılar'ın üretimleri de bu çabada başvurulan kaynaklardandı. Diğer önemli bir kaynak olan Chanson de Roland güçlü ve zengin, fakat aynı zamanda karalayıcı bir İslâm

dünyası imajı sunuyordu. Ayrıca XII. yüzyılın ilk yarısında Latin yazarları da yığınların bu ihtiyacını karşılamak üzere kolları sıvamışlardı. Dikkatler Hz. Muhammed'e çevrildi. Söylentilerin doğru veya yanlış olması önemli değildi. "Yazarları zafer kazanmış muhayyilenin cehaletinde boğulmuştu" (Southern, The Making of the Middle Ages, s. 35). Bu yazarlara göre Muhammed bir sihirbazdı; sahtekâr, ikiyüzlü ve yalancı bir peygamberdi. Afrika'da ve Doğu'da sihir yoluyla kiliseyi yıkmıştı. Başarısı cinsel hürriyet ilân etmesinden kaynaklanıyordu. Müslümanlar putperestlikle suçlanmaktaydı. Trubadurlar'a göre Araplar Muhammed'e tapınmaktaydı. Heykelleri kıymetli taşlardan yapılmıştı. İslâm'ı seks, şehvet düşkünlüğü ve hayvanî içgüdülerin taşkın vahşilikleriyle dolu, saldırgan ve yıkıcı bir din

olarak sunuyorlardı.

İslâm'ı daha entelektüel bir çerçevede inceleme gayreti Cluny Manastırı'ndan Muhterem Peter'in (ö. 1156) çabalarıyla gelişti. Muhterem Peter İspanya'da bir tercüme heyeti oluşturdu. Kettonlu Robert 1143'te Kur'an tercümesini tamamladı. Pek çok hatasının bulunmasına rağmen 1698'de İtalyan Ludovico Marracius'nin yaptığı çeviriye kadar Avrupa dillerindeki diğer tercümelere kaynaklık eden bu eserle birlikte Batı dünyası ilk defa ciddi İslâm araştırmaları için bir araca sahip oluyordu. Heyet birçok Arapça metni tercüme etti. Muhterem Peter'in seçtiği Arapça metinlerin çevirilerinden meydana gelen, "Cluny Corpus" adı verilen antolojiler oluşturuldu. Bu koleksiyon Kur'an tercümesi, müslüman gözüyle kaleme alınmış kısa bir dünya tarihi, yaratılış, atalar, Hz. Muhammed'in hayatı ve doğumu esnasındaki olağan üstü hadiseler hakkında bir menkıbeler derlemesi, bazı İslâmî kavramların şerhi ve Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin savunması olarak tanınan hıristiyan-müslüman tartışmalarının ilk kitabından oluşmaktaydı (a.g.e., s. 40).

XIII. yüzyılda Ortaçağ Batısı, Haçlı seferine hiç gerek olmadığını düşünenlerle daha fazla sayıda ve daha güçlü Haçlı seferleri düzenleme gereğine inananlar şeklinde iki kampa bölünmüştü. Her türlü mücadelede amaç İslâm'ın inanç ilkelerini çürütmekti. Bu sebeple İslâm'ı daha derinden tanımak, bunun için de dil bilmek gerekliydi. Roger Bacon, Raymond Lull ve başka kilise mensuplarının 1250'lerden beri sınırlı fakat ısrarlı bir biçimde talep ettikleri dil okulları 1312'de Viyana Konsili'nde karara bağlandı. Paris, Oxford, Bologna, Avignon, Roman Curia ve Salamanca'da (Şelemenka) Arapça, Grekçe, İbrânîce ve Süryânîce kürsülerinin kurulması kararlaştırıldı. Fakat bu kararın hayata geçirilmesi için uzunca bir süre beklenmesi gerekecekti.

1291'de Akkâ'nın müslümanlar tarafından fethedilmesi, Nestûrî hıristiyanların güçlerini yitirmeleri ve Moğollar'ın İslâm'ı seçmeleri dolayısıyla Avrupa dışındaki müttefiklerin varlığına duyulan inançsızlık, derin sebepleri olan iç ihtilâflar, dış düşmana ve özellikle İslâm'a nisbî bir kayıtsızlık duygusu yeni dönemin işaretleridir. Avrupa içine kapanmış bulunuyor, iç ideolojik çatışmalar ağır basıyordu. İslâm ile kilise arasında belli bir paralellik kurulmaktaydı. Bu tartışmalarda İslâm, Avrupalılar'ın

kendi iç çatışmalarında kullandıkları bir araç durumundaydı. Kilisenin ıslahı için İslâm'ın eleştirisiyle ilgilenen John Wycliffe (ö. 1384) bu açıdan dikkate değer bir örnektir.

Siyasal ve ekonomik ilişkilerin gelişmesi, Doğu'yu gezen seyyahların ve misyonerlerin sayısındaki artış, Avrupa'da Hıristiyanlığın ideolojik birliğinin ve hâkimiyetinin sarsılışı, XVI. yüzyılda müslüman Doğu hakkında daha objektif bilgilerin derlenmesine imkân tanıdı. Artık müslümanların değerleri, fikirleri, örf ve âdetleri mutlak birer yanlış olarak damgalanmıyordu. Osmanlı Devleti'nin siyasî, idarî ve askerî düzeni hakkında değerlendirmeler yapılıyordu. Bu dönemde Doğu dünyasının tamamıyla nesnel bir tarzda ele alındığından elbette söz edilemez; fakat davranış ve açıklamalarda önceki yüzyıllardan bir farklılaşmanın başladığı da âşikârdı. Thévenot, Tavernier, Belon du Mans, Chardin ve daha pek çok seyyahın anılarında da görüleceği üzere XVI. yüzyılın sonunda birbirine zıt sosyal ve tarihî bütünlükler olarak Doğu-Batı sembolleştirmesi henüz açık bir şekilde belirmemiş, ancak şartlar böylesi bir durum için olgunlaşmıştır. Artık zararlı kökenlerine rağmen bir din olarak İslâm'a ilişkin olumsuz yaklaşımlar şiddetini yitirmişti, hatta bazı noktalarda müslümanlara saygı dahi duyuluyordu; sosyal, siyasî, askerî, kültürel ve idarî başarılar incelenerek onlardan dersler çıkarılmaya çalışılıyordu. İpek ve değerli taşlar için İran'a seyahat eden tâcirleri ve diplomatları İslâm dünyasının din, kültür ve âdetlerini Avrupa'ya tanıtan maceraperestler ve araştırmacılar izledi. XVII. yüzyılda Doğu hakkında yayımlanan seyahat notlarının sayısının 200'den fazla olduğu belirtilmektedir (Hentsch, Hayali Doğu, s. 117). Seyyahların anlattıkları, Batılılar'ın muhayyilesinde Doğu'nun tutkulu bir merak haline gelmesinde ve Batılılar'ı Doğu'ya yöneltmede teşvik edici bir rol oynamıştır. Seyyahlar gezilerinden çeşitli gözlemler ve gezdikleri bölgelere ait metinlerle dönüyorlardı. Sonraki yüzyıllarda bunların yerini gemiler dolusu heykeller, kabartmalar, dikilitaşlar almıştır.

Türkiye ve İslâm dünyasının diğer bölgeleri hakkındaki seyahat notları, siyasî yazılar ve pratik el kitapları Avrupalılar için ön yargısız bir bilgiden çok kendilerinin bilincine varma, özeleştiri yapma gibi bir ihtiyaca da karşılık veriyordu. Öte yandan müslüman halkların dillerinin ve edebiyatlarının nisbeten tarafsız ve bilimsel bir biçimde araştırılması büyük ölçüde Semitik filoloji ve ilâhiyatı bağlamında Kur'an ve Arapça ile sınırlı

kaldı. Reformasyon dikkatleri İncil'in ve onun Doğulu versiyonlarının metinlerine yöneltti. İbrânîce Esk-i Ahid'in Semitik kökeninin açıklanması amacıyla aynı kökenden gelen Arapça'ya değer verilmekteydi. Bu şartlar altında ilk Arapça kürsüsü Paris'te Collège de France'ta Guillaume Postel adına kurulmuştu (1539). Fransa'nın ilk İstanbul elçisi Jean de la Forest ile birlikte İstanbul'a gelen Postel Rumca, Türkçe, Arapça, Kıptîce ve Ermenice öğrendi. Burada aynı zamanda kralın kitaplığı için yazmalar topladı. Başlıca projesi, Yakındoğu'yu hıristiyan yapmak için kutsal kitabın Arapça ve Süryânîce tercümelerini hazırlamaktı. Konu Kur'an ve Hz. Muhammed olduğunda Postel sistemli bir karalama anlayışından kurtulamıyordu; fakat düşmanını tanıyabilmek için onu kendi dilinde okumak ve kendi ülkesinde tanımak gerektiğine inanıyordu. 1538'de yayımladığı Linuarum duodecim characteribus differentium alphabetum adlı çok dilli kitabının Arapça'ya ayrılmış ikinci bölümünde Arap dilinin zenginliğinin altını çizmekteydi. 1538-1539'da ilk Grammatica Arabica'yı yayımladı ve Doğu hurufatı için ahşap levhalar oydurdu. 1549'da Doğu'ya ikinci bir seyahat yaptı. Avrupa'ya aralarında Ahd-i Cedîd'in ilk nüshalarının da bulunduğu pek çok Arapça ve Süryânîce el yazması ile döndü. Postel'in getirdiği el yazmaları Heidelberg'deki eyalet kütüphanesine ulaştırıldı. Kütüphanelerdeki yazma koleksiyonları sayesinde âlimler ciddi bilgiler elde etme imkânı buldular. 1586-1610 arasında Kardinal Fernando di Medici'nin kurduğu matbaada Arapça eserler basılmıştı. Ardından bu uzmanlar grubunun gramer kitapları, sözlükler ve temel metinlerden oluşan çalışma araçları hazırlanmaya

başlandı. Hollanda, tüccar-sömürgeci bir ulusun kozmopolit atmosferi ve önemli âlimlerin enerjileri neticesinde Doğu çalışmalarında öncü bir konuma geldi. 1613'te Leiden Üniversitesi'nde kurulan Arapça kürsüsünün ilk sahibi Thomas Erpenius, Ebü'l-Fidâ'nın Taḳvîmü'l-büldân'ını ve Mîrhând'ın Ravżatü'ṣ-ṣafâ adlı tarih kitabını inceledi. Grammatica Arabica başlıklı çalışması (Leidae 1613) bir Avrupalı tarafından hazırlanmış, klasik Arapça'ya ait ilk metodik eser kabul edilmektedir (Paret, s. 7).

Erpenius, ilk dönem İslâm tarihi için önemli bir kaynak olan Taberî'nin tarihinin Osmanlı Türkçesi nüshasına sahipti. İslâm tarihinin başlangıcından Haçlılar'a kadar olan dönemi kapsayan, ilk devir İslâm kaynaklarına başvurularak yazılmış Ebü'l-Mekârim el-Mekîn'in dünya tarihini Batılı

araştırmacılar için kullanıma hazır hale getirdi. Erpenius'un halefi Jacobus Golius'un Lexicon Arabico-Latinum adlı sözlüğü (1653) yaklaşık 200 yıl boyunca Arabiyat araştırmalarında standart kaynak olarak kullanıldı. Golius'un talebesi, İstanbul'da elçilik görevinde de bulunmuş olan Levinus Warnerus, Leiden'deki kütüphaneye 1000 civarında el yazması hediye etmişti. Böylece Leiden Avrupa'daki Arabiyat araştırmalarının merkezi haline geldi (Endress, s. 9).

Aydınlanma çağı Avrupa'da Doğu'nun dinî olmayan kaygılarla araştırılması yolunu açtı. Asya'ya duyulan genel ilgi akademik araştırmaları teşvik etmekteydi. Barthelemy de M. d'Herbelot'un Encyclopeadia of Islam'ın öncüsü olarak değerlendirilen Bibliothèque orientale'inin ilk baskısı yazarının ölümünden sonra Antoine Galland tarafından yapılmıştı (Paris 1697). Müslüman ülkelerin kültürü, tarihi, yazarları ve edebî eserleri konusundaki ilk ansiklopedi ve oryantalist araştırmalar tarihinde bir kilometre taşı olarak kabul edilen eserin önsözünde Galland, Doğu araştırmalarının bazı eksikliklerine rağmen müslümanlarla dinleri hakkında tartışabilmek için bu çalışmalarla ortaya konacak bilgilere ihtiyaç olduğunu vurgulamaktaydı. Birkaç yıl sonra Galland, 1001 Gece Masalları'nın Fransızca tercümesini yayımladı (Paris 1704-1717). Netice itibariyle Aydınlanma çağında Doğu'ya bakış Ortaçağ'lar kadar düşmanca değildi, fakat çok kardeşçe olduğu da söylenemezdi. İslâm artık peşinen yargılanmamaktaydı; ancak dinlerin tarihsel kökenlerini ve antropolojik temellerini sorgulayan eleştirel yaklaşımlardan da kendini kurtaramayacaktı. Ayrıca İslâm, Henri de Boulainvilliers ve Voltaire'de karşılaşılacağı şekliyle Batılı entelektüellerin Hıristiyanlığa doğrudan yöneltemedikleri eleştirileri onun üzerinden dile getirdikleri bir araç olarak kullanılmaktaydı.

Hukukçu ve Arabiyatçı George Sale'in Peder Marraci'nin çevirisine bağlı kalarak yaptığı Kur'ân-ı Kerîm'in İngilizce tercümesi (1734) İslâm'ın yeni bir tarzda araştırılmasına imkân hazırlamaktaydı. Eserin giriş bölümünde Hz. Muhammed'in doğrudan doğruya Tanrı tarafından gönderilmediğini, ancak onun insanî yetenek ve ilgilerinin Tanrı tarafından gerçek dine uygun bir hayat sürmeyen hıristiyan kilisesini uyarmak amacıyla kullanıldığını iddia ediyordu. Ona göre Hz. Muhammed'in gerçek dini düzeltmek için gönderilmiş olduğuna ilişkin inancı, coşkusu, etkileyici anlatımı,

yargılarındaki isabet, nezaket ve kibarlığı gibi dikkate değer niteliklerinin tek açıklaması buydu. Aynı kuşaktan Simon Ockley de benzer düşüncelere sahipti. Ockley'in tarih araştırmaları Gibbon başta olmak üzere pek çok kişiyi derinden etkilemişti. 1706'da ilk kitabı olan Introduction ad Linguas Orientales'i yayımladı. Ockley için de Hz. Muhammed vahiy almış bir peygamber değildi; ancak o, daha eski zamanların bilgi ve bilgeliğini korumakla kalmayıp ahlâkî bir reform da yapmış olan, dikkate değer başarılara sahip bir kişiydi (Hişam Cuayyıt, s. 27). Pococke ve Ockley gibi şahsiyetlerin çalışmalarıyla birlikte İslâm peygamberi bir deccâl olarak değerlendirilmekten kurtuluyordu. Artık Hz. Muhammed tarihte önemli rol oynamış bir kişiydi. İslâm, şeytanî bir şey olarak değil sebepleri ve doğası rasyonel bir biçimde tartışılabilecek tarihî bir olgu olarak algılanmaya başlanmıştı. Hilâfetin nasıl oluştuğunu ve nasıl sürdürüldüğünü, devletlerin ve toplumların nasıl teşekkül ettiğini ve beraberliğin nasıl korunduğunu anlamaya çalışacak Yeniçağ düşünürleri için oryantalistlerin bu çalışmaları önemli bir kaynak şeklinde ortaya çıkmaya başlamıştı.

XVIII. yüzyılda "Doğu despotizmi" kavramı etrafında gerçekleştirilen tartışmalar İslâm'a yönelik fanatizmi geride bırakmıştı. İslâm genel Doğu kavramının ardında neredeyse tamamen silikleşti. Böylece XVI. yüzyılda Machiavelli ve Jean Bodin ile başlayan dinî hoşgörüsüzlükten siyasî eleştiriye geçiş süreci de tamamlanmış oluyordu. XVIII. yüzyılda Doğu despotizmi fikrinin yayılmasında en büyük katkıyı yapan Montesquieu Doğu'ya hiç gitmemişti. 1721'de yayımlanan İran Mektupları'nda aslında Fransız toplumuna ilişkin eleştirel gözlemlerini dile getirmekteydi. XVIII. yüzyılın Doğu ile ilgili yaygın görüşünü sistemli olarak çürüten ve daha da önemlisi Doğu despotizmi kavramının saçmalığını ortaya koyan kişilerden biri, Asya'ya seyahatleri esnasında Avesta'yı (1771) ve Upanişadlar'ı çeviren Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron'dur. Anquetil-Duperron, Doğu'daki hukuk anlayışını ele alan çalışmasında Osmanlı ülkesinde, İran ve Hindistan'da varlığına kesin gözüyle bakılan despotizm kavramının Batı'da tanıtıldığı şekilde olmadığını, bu ülkelerde tebaa kadar hükümdarın da uyması gereken kuralların bulunduğunu ve bu üç devlette de bireylerin serbestçe kullanabildikleri taşınır ya da taşınmaz mülklere sahip olduklarını göstermiş, Doğu despotizmi kavramının Avrupalılar'ın Uzakdoğu'daki sömürgeci faaliyetlerini meşrû göstermeye dönük kullanımına vurgu yapmıştır.

Avrupa’nın, dünya üzerinde egemenliğini kesinleştirmesine paralel biçimde yeniden şekillendiği XIX. yüzyılda yeni kurumların, antropoloji, sosyoloji gibi yeni bilim dallarının ortaya çıkması yanında oryantalizm de akademik bir disiplin olarak kurumsallaştı ve modern Batılı sosyal bilimlerden destek alarak gelişti. Önceki yüzyıllarda Avrupa’da yaygın olan İslâm ve Doğu hakkındaki imaj yeni geliştirilen söylemler, yöntemler ve bilimler ışığında daha akademik bir çerçevede üretilmeye ve sunulmaya başlandı. Bu dönemin oryantalist çalışmalarında görülen bir diğer husus da Batı’nın üstünlüğünü vurgulayıcı Doğu imajının Doğulular’a da kabul ettirilebilmiş olmasıdır. Dönemin oryantalist edebiyatında sıkça karşılaşılan ikilem hayranlık duyulanla nefret edilen arasındadır. Bu söyleme göre Doğu’nun geniş halk kesimleri misafirperverdir, insanî hassasiyetleri yüksektir, âlicenaptır, hatta bu konularda Batılılar’dan da hıristiyanlardan da üstündür. Fakat aynı zamanda onlar cahildir, idarecilerinin kendileri üzerindeki hükümranlıklarını sorgulamamaktadır. Halkın cehaleti idarecilerin menfaatlerine uygundur; hatta bu cehaletin asıl sebebi idarecilerin kendileri ve onların anlayışlarına, zihniyetlerine temel teşkil eden Kur’an ve Hz. Peygamber gibi kaynaklardır. Bu noktada Batılılar Doğulu halkları aydınlatmak, onları despotların elinden kurtarmak şeklinde kendi kendilerine yükledikleri bir misyonla ortaya çıkar. Bu söylemin pratikteki anlamı Batılılar’ın yerli despotun

yerini alma isteğidir. Comte de Volney’in ve Gérard de Nerval’in Fransız idarecilerine önerdiği şey de sonuçta buydu.

1798’de Napolyon’un Mısır’ı işgal denemesi başarısızlığına rağmen Batı’nın İslâm dünyası, özelde de Osmanlı Devleti ile ilişkilerinde bir dönüm noktasıdır. Bu olay oryantalist çalışmalarla sömürgecilik faaliyetlerinin birlikteliğini simgeler. Sefere çıkarken yanına çok sayıda oryantalist alan Napolyon Mısır’da Institut d’Egypte’i kurdu. Kimyacılar, tarihçiler, biyologlar, arkeologlar, tıpçılar ve eski eser toplayıcılarını bünyesinde barındıran enstitünün araştırmaları ünlü Description de l’Egypte’i (Paris 1809-1828) ortaya çıkarmıştı.

Fransız İhtilâli, Volney’e göre öncelikle Fransa’ya dünya genelinde yepyeni bir rol yüklemiştir. Bu rol hızla bütün bir Avrupa için de geçerli olacaktır.

Bu düşünceler ışığında Mısır'ın işgali resmî tarihçiler tarafından, "Fransız orduları Mısır'ı işgal etmediler, kurtardılar" şeklinde anlatılacaktır. Volney, uygarlığının üstünlüğü içine işlemiş ve bu üstünlüğün başka halklara karşı yüklediği sorumluluktan emin bir Avrupalı olarak düşmüş Doğu'nun zor da olsa ayağa kaldırılabileceğine ve Batı'nın bilimi sayesinde o eski büyüklüğüne yaraşır yeni bir refaha ulaştırılabileceğine inanmaktaydı.

1700'de XIV. Louis ve 1754'te Maria Theresa tercüman yetiştirmek için mektepler açmışlardı. 1784'te Sir William Jones, Kalküta'da The Asiatic Society of Bengal adlı ilk akademik oryantalistler derneğini kurdu. Cemiyet, Hindoloji araştırmaları yanında Hindistan'ın İslâmî kültürünü de araştıracaktı. 1800'de Fort William College açıldı. 1854'e kadar Doğu Hindistan Şirketi'nin idaresinde kalacak olan bu kolejin himayesinde yerli yazarlar tarafından İran ve Arap klasiklerinden birçoğu Batılı dillere çevrildi ve yayımlandı. Ayrıca pratik amaçlarla el kitapları, gramerler ve metinler neşredildi.

Bu dönemde Doğu, romantiklerin Avrupa'da gelişen kapitalizmin ve Fransız İhtilâli'nin sonuçları üzerine inşa edilen yeni toplumun bunaltıcı atmosferinden kaçıp sığınabilecekleri bir yer olarak görünür. Doğu'ya dönük bu romantik-egzotik ilgiye Avrupa deneyiminin başka uygarlıklarla kıyaslanarak daha iyi temellendirilebileceği düşüncesi de eklenecektir. Mukayeseli araştırma disiplinleri XIX. yüzyıl yönteminin belirleyici özelliklerinden biri olacaktı. Bazı düşünürlerde ise bu mukayeseli araştırmaları duygudaşlığa dayalı bir özdeşleşme yoluyla aşma eğilimi mevcuttu. Bu bağlamda Johann Gottfried von Herder, insanlık tarihi üzerine olan çalışmalarında günümüzde Avrupa-merkezcilik olarak bilinen şeyi reddetmekteydi. Doğu edebiyatına ilgi duyan, tarihî sentez denemelerinde müslümanların katkılarını öne çıkaran, Araplar'ı Avrupa'nın hocaları olarak değerlendiren Herder, Avrupalılar tarafından yazıldığı şekliyle insanlık tarihinin sonuçta bir Avrupa tarihi olmaktan ibaret kalması istenmiyorsa Batı dışı kültürlerin Avrupalı ölçütlerle yargılanmaması gerektiğini savunuyordu.

Klasisizme tepki, Fransız İhtilâli'nin ve Alman milliyetçiliğinin sonucu olarak Almanya'da doğan düşünce akımları içinde dikkate değer bir ağırlığa sahip olmuştur. Friedrich Schlegel, "En üstün romantizmi Doğu'da

aramalıyız” düşüncesiyle ilgisini Hindistan’a yöneltmişti. Temel eseri Uber die Sprache und Weistheit der Indier (1808) iki farklı bölümden oluşmaktaydı: Lengüistik ve doktrin. Schlegel’in eseri Anquetil-Duperron, Henry Thomas Colebrooke, Lanjuinas ve Victor Cousin’in eserleriyle birlikte Hindistan’ın metafizik geleneğinin Yunan geleneğiyle eşdeğerde tartışılmasını sağlayan dönüm noktalarından biridir. Doğu’ya bu yöneliş şarkiyat incelemelerinin yeniden itibar kazanmasına yardım etmiştir. Raymond Schwab’ın adlandırmasıyla bir “Doğu rönesansı” niteliği kazanan bu yoğun ilgi romantizme de yeni ve zengin bir malzeme sağlayacaktır.

Herder’den Schopenhauer’a kadar uzanan ve Novalis’i, Friedrich Schlegel’i, Humboldt’u, Görres’i, Ritter ve daha başkalarını da içine alan bu düşünce çizgisi Hindistan’a ve Çin’e kadar gitmiş ve geri dönüşler yaşamış bir çizgi olarak görünür. Schlegel’in tanıttığı Hindistan çöküşü vurgulanan Batı’nın eleştirisinde başvurulan bir kaynak oldu. Ancak Hindistan’la ilgili bilgiler derinleştikçe düş kırıklığı yaşayan romantikler, yahudi-hıristiyan dünyasından kopmaktansa her zaman için Hindistan’dan kopmayı tercih ettiler. Çağdaş Hindistan’ı kendi dünyasıyla birleştiremeyen Almanlar onları Yunan’la başlayan gerçek dünyanın öncesine ait bir düş olarak kabul ettiler. Böylece Doğu insanlığın geçmişine ait bir çağ olarak Batı tarihine eklemlendi.

Avrupa’da Doğu’nun dilleri ve medeniyetleri hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlerin gözleri, 1795’te Paris’te Louis Langlés’in çabalarıyla Konvansiyon idaresi tarafından kurulan ve dönemin önemli bir merkezi haline gelen Ecole des Langues Orientales Vivantes’a çevrilmişti. Hareketin asıl büyük öncüsü modern İslâm ve Arabiyat araştırmalarının kurucusu kabul edilen Sylvestre de Sacy idi. Benedict manastırında eğitim gören, Arapça, Süryânîce, Keldânîce ve İbrânîce öğrenen Sacy, aslen bir hukukçu olmasına rağmen Ecole des Langues Orientales Vivantes’a ilk Arapça öğretmeni olarak tayin edildi (1796). İbn Haldûn’un Muḳaddime’sinin bazı kısımlarını ilk defa Fransızca’ya çevirip yayımlayan, Fransa’nın Doğu dilleri tercümanlarını ve uzmanlarını yetiştirme görevini ifa etmeye çalışan, 1830’da Cezayir’i işgal eden Fransız idaresinin Cezayirliler’e hitaben kaleme aldığı bildiriyi Arapça’ya tercüme eden, Doğu’ya dair her türlü sorunda ilgili bakanlıkların muhakkak danıştıkları bir kişi olan Sacy çağının oryantalizminin öncüsü olmuştur. Ona göre alıntılar dışında basımı hak

etmeyen Doğulu eserler Batılı okuyucu ya da araştırmacının kullanımına elverişli “seçkiler” haline getirilmeli ve bir takdim yazısıyla yayımlanmalıydı. XIX. yüzyılın düşünce atmosferi Doğu araştırmaları ile ilâhiyatın ilişkilerini kesmişti. Tercüman yetiştirmek gibi siyasî kaygı ve ihtiyaçlar yüzünden Paris ve Viyana’da teolojik bağlardan kurtulmuş bir eğitim teşekkül etmişti. Çok sofu bir kişi olan Sacy’nin idaresindeki Ecole des Langues Orientales Vivantes laik bir oryantalist kurum örneği sunuyordu.

XIX. yüzyıl peş peşe oryantalist derneklerinin kurulduğu ve dergilerin çıkarıldığı bir dönemdir. Paris’te oluşturulan, ilk başkanlığını Sacy’nin yaptığı Société Asiatique 1822’de Journal asiatique’i yayımladı. 1823’te Londra’da kurulan Royal Asiatic Society, 1834’te Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland’ı çıkardı. 1832’de Hindistan’da William Jones ve arkadaşlarının Asiatic Researches’i yerini periyodik olarak çıkmaya başlayan Journal of the Oriental Society’ye bıraktı. 1842’de oluşturulan American Oriental Society de bir dergi yayımladı. 1845’te Morgenländischen Gesellschaft kuruldu ve Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft’ı çıkardı (1847). 1804’ten sonra Rusya’nın Harkov ve bilhassa Kazan’ın müslüman bölgelerinde Doğu İslâm dilleri üniversite müfredatında yer aldı. Bu derneklerde ve üniversite kürsülerinde toplanan uzmanlar grubunun temel görevleri Arapça ve İslâm kültürünün öteki dillerini öğrenmek, öğretmek, bu dillerde yazılı eserleri anlamak için araçlar sağlamaktı. Sacy ve William Wright’inkiler gibi gramer kitapları,

Edward Villiam Lane’in Arapça-İngilizce ve James William Redhouse’un Türkçe-İngilizce sözlüklerine benzer sözlükler ürettiler. Büyük Avrupa kütüphanelerindeki el yazmalarını katalogladılar ve İslâm kültürüne ait ilâhiyat, hukuk, tarih ve edebiyat eserlerinden önemli gördüklerinin tıpkıbasımlarını yaptılar.

Yayımların bazısı farklı ülkelerden oryantalistlerin kolektif üretimiydi. M. J. de Goeje, Leiden’de Hollandalı, Alman ve İtalyan Arabiyatçılar’la birlikte Taberî’nin tarihini, Edvard Sachau, İbn Sa‘d’ın eṭ-Ṭabaḳāt’ını (Berlin 1887) yayımladı. İbn Haldûn’un Muḳaddime’si, E. Quatremère’in yaptığı neşir esas alınarak Mac-Guckin de Slane tarafından Fransızca’ya tercüme edildi. Firdevsî’nin Şâhnâme’sini Sacy’nin bir diğer talebesi Jules Mohl

Fransızca'ya çevirerek yayımladı. Câhiliye dönemi Arap şiiri H. Friedrich Rückert tarafından Almanca'ya, C. James Lyall tarafından İngilizce'ye tercüme edilmişti.

Halifeler dönemini konu alan ilk genel çalışmalar Gustav Weil tarafından gerçekleştirildi: Geschicte der Chalifen (1850-1851) ve Geschichte des Abbasiden-chalifates in Agypten (1860-1862). Aynı yazarın Mohammed der Prophet adlı çalışması (1843), Avusturyalı Aloys Sprenger'in çalışmasının (İngilizce'si 1851; Almanca'sı 1861-1865) yayımlanması ile değerini kaybetti. Sprenger ilk defa İslâm geleneğine ait malzemeleri kullanmıştı. Ancak çalışması dinî ve tarihî tesbitlerinde zayıflıklar taşımaktaydı. Hz. Peygamber'i histeri krizleri geçiren biri olarak değerlendiriyordu. İskoçyalı William Muir, Hz. Muhammed'in biyografisini yazdı (The Life of Mahomet, I-IV, 1858-1861). Ayrıca Muir, Weil'e dayanarak bir de Annals of the Early Caliphate isimli kitabı yayımladı (London 1883). Ferdinand Wüstenfeld, İbn Hişâm'ın siyerini, Mekke hakkında Arapça kronikler, tabakat kitapları ve coğrafya ansiklopedileri, İsveçli Carl Johan Tornberg, İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîẖ'ini, Michele Amari anavatanı Sicilya'daki Arapça tarih kaynaklarını yayımladı. Paris'te Adrien Barbier de Meynard, Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'ini Fransızca çevirisiyle birlikte neşretti (I-IX, Paris 1861-1877).

XIX. yüzyılın oryantalistleri kaynakların eleştirel tahlilini de yapmaya başladılar. Kitâb-ı Mukaddes'in tenkidine ve kadîm İsrail tarihine ilişkin tezleriyle şöhret bulmuş Julius Wellhausen, Pentateuch hakkındaki eleştirel incelemesinde kullandığı yöntemleri ilk dönem Arap tarihçilerinin çalışmalarına uyguladı. Ulaştığı sonuçları Skizzen und Vorarbeiten (1884-1899), Die religiöspolitischen Oppositionsparteien im alten Islam (1901) ve Das Arabische Reich und sein Sturz'da (1902) kullandı.

Stanley Lane-Poole Doğu, Hint ve Kuzey Afrika sikkelerini içeren on ciltlik bir katalog hazırladı (1875-1890). Katalogun özelliği sikkelerin halifelerin, Hindistan'daki ve Kuzey Afrika'daki müslüman hânedanların kronolojik sırası gözetilerek düzenlenmesidir. Arap epigrafisinin kurucusu kabul edilen Cenevreli Max van Berchem de Anadolu, Suriye, Kudüs ve Kahire'de elde edilmiş Arapça yazıtların çoğunu baş eseri Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum'da topladı. Bu yüzyılda oryantalist

incelemelerde hâlâ filoloji ağır basmaktaydı. Sağlanan malzeme gittikçe çoğalıyordu. İnceleme yöntemleri gittikçe daha ciddi ve daha sıkı, uluslararası âlimler arasındaki münasebetler hem daha sık hem daha teşkilâtlı bir hal almıştı. İlki 1873'te Paris'te toplanan Şarkiyatçılar Kongresi'nin amacı bu örgütlenme ihtiyacını karşılamaktı. Yavaş yavaş sosyoloji gibi modern bilimler oryantalist çalışmalarda kullanılmaya başlandı. Oryantalistler, sosyologların tezlerinden yararlanmakla birlikte antropolojinin oryantalist çalışmalardaki kullanımı daha yaygın ve etkiliydi. İslâm toplumlarının antropolojisine ilişkin dikkate değer eserler yayımlandı. Bu çerçevede Edmont Doutte ve Edward Westermarck'ın çalışmalarından bahsedilebilir.

İslâm milletlerinin çağdaş gelişmelerinin tedkiki oryantalistlerce küçümsenmiş ve bu iş iktisatçılara, gazetecilere, diplomatlara, askerlere ve amatörlere bırakılmıştır. Çağdaş tarih bilimi ve XIX. yüzyılda ortaya atılan insanlığın zaman içerisinde ortak çabaları sonucu gelişen ve her yönüyle kendine özgü özellikler taşıyan bir varlık olarak kültür anlayışı bağlamında İslâm tarihini sistematik bir biçimde ele alan ilk uzman Alfred von Kremer olmuştur. Viyana Şark Akademisi'nde görev yapan Kremer otuz yıl boyunca İskenderiye, Kahire, Beyrut ve civarında Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na danışman olarak hizmet etti. 1875-1877 yılları arasında iki cilt olarak yayımladığı Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen'in eserleri arasında özel bir yeri vardır. Düşüncelerinin temelini Hegel ve Herder gibi Alman filozoflarının fikirleri oluşturmaktaydı. Hakkında bir de makale yazdığı İbn Haldûn'dan etkilenen ilk Batılı tarihçinin Kremer olduğu söylenebilir.

XIX. yüzyılın ortalarından sonra Avrupa'nın Doğu hakkındaki görüşünü belirleyen olay emperyalizmdir. Avrupa'nın iktisadî, askerî, siyasî, kültürel üstünlüğü gittikçe ezici bir mahiyet almıştı. Doğu ise çöküşünü sürdürmekteydi. XIX. yüzyılın hâkim anlayışına göre her biri belli bir bölgede gelişen ve kendine göre bir öze sahip olan çeşitli medeniyetler vardır. Bilginler, bu özü incelemek için modern dönemleri araştırmaktan vazgeçerek klasik dönemler üzerinde uzmanlaşmaya başlarlar. Çünkü bunlara göre o uygarlıkların en saf özünü klasik dönemlerinde bulmak mümkündür. Bu yöneliş, XIX. yüzyılın en çok uğraştığı iki beşerî bilim olan dinler tarihi ve karşılaştırmalı filolojide bulunur. Dinler tarihi her

medeniyetin özünün o medeniyetin diniyle açıklanabileceği iddiasını taşımaktaydı. Doğu ve Batı arasındaki mevcut zenginlik, gelişmişlik ve güç farkı dinden hareketle açıklanmaya çalışılmaktaydı. Renan'ın meşhur "İslâm ve Bilim" adlı konferansı etrafında gerçekleşen tartışmalar da bu yaklaşıma ilişkin bir fikir verir. Karşılaştırmalı filolojinin kurucusu, Sacy'nin talebesi olan Alman oryantalisti Franz Bopp'tur. Bopp, Berlin Üniversitesi'nde filoloji ve Sanskritçe hocalığı yaptı. Doğu Hint Şirketi'nin memuru olarak Hindistan'da bulunan ve 1786'da Sanskritçe ile bazı Avrupa dilleri ve Eski Farsça arasında hem yapısal hem kelimeler açısından benzerlikler olduğuna işaret eden William Jones'un düşüncelerini benimsedi.

İslâmiyat çalışmalarının bağımsız bir disiplin haline gelişi uzun bir zaman gerektirdi. Birçok üniversitede bu araştırmalar yalnız İbrânîce ve Kitâb-ı Mukaddes incelemelerinin bir yan kolu durumundaydı. Avrupa dışındaki dünyaya ilişkin bilgilerin artması, tabiatla ilgili entelektüel merakın yaygınlık kazanması, filologların ve kutsal kitaplar üzerinde çalışan uzmanların incelemeleri bağımsız bir İslâmiyat araştırmaları geleneğinin doğmasına ve gelişmesine yol açtı.

Farklı yerlere dağılmış az sayıdaki uzmanın koruyup aktardığı zayıf bir gelenekte kişisel ilişkiler özel bir önemi haizdi. Bu gelenek yazılı olduğu kadar sözlü olarak da aktarılmıştır. Leiden ve Paris'teki uzmanların bulgu ve fikirleri büyük bir gayretle kuşaktan kuşağa aktarılıyor ve bir tür uzmanlar silsilesi oluşturuluyordu. Daha sonraları İslâmiyat araştırmalarında öncü bir rol üstlenecek olan Almanca konuşan ülkelerin oryantalistleri büyük ölçüde

Paris ve Leiden'in etkisinde bir eğitim görmüşlerdi ve din, tarih, dil konusundaki yeni gelişmeleri de bu merkezler üzerinden izlemekteydiler. Almanya'daki İslâmiyat araştırmalarında yalnızca verdikleri eserler değil aynı zamanda yetiştirdikleri öğrenciler sebebiyle de dikkate değer iki isim, Sacy'nin talebesi ve Leipzig'de yıllarca ders vermiş bulunan Heinrich L. Fleischer ile Theodor Nöldeke idi.

İngiliz üniversitelerinde ise bu alanda bir durgunluk vardı. Hindistan'da doğmuş, üniversite eğitimi sırasında Halle'da Rödiger'in ve Leiden'de

Dozy'nin öğrencisi olmuş William Wright'ın 1879'da Cambridge Üniversitesi Arapça Kürsüsü'ne tayininden sonra burada bir canlanma gerçekleşti. Wright'ın Opuscula Arabica ve Grammar of the Arabic Language adlı çalışmalarının özellikle ikincisi hem İngiltere'de hem Kıta Avrupası'nda Arapça ile ilgili en iyi kitap sayıldı. Ayrıca Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages adlı eseri (1890) Avrupa üniversitelerinde o ana kadar görülmeyen bir tarz geliştirdi (Mansoor, s. 43). Onu W. Robertson Smith, Reynold A. Nicholson ve Edward Granville Browne gibi araştırmacılar takip etti.

Oxford'da Pococke'tan sonra profesörler çizgisi sönük kalmıştı. Bu kürsüye 1889'da David Samuel Margoliouth'un tayinine kadar önemli bir sivrilme olmadı. Margoliouth Arapça, Grekçe, İbrânîce, Latince, Sanskritçe, Süryânîce ve Türkçe biliyordu. Mohammed and the Rise of Islam (London 1905), Mohammedanism (London 1911) ve The Early Development of Mohammedanism (1914) gibi eserleri Avrupa'da İslâm uzmanı olarak tanınmasını sağladı. Margoliouth, alanlarının temel eserleri olarak kabul gören bu kitaplarında ilk dönem müslüman tarihçilerin kaynaklarından yararlanmasına rağmen Batı literatüründe yaygın biçimde kullanılan imgeleri kullanmayı sürdürmüştü. Oxford ancak onun halefi Hamilton A. R. Gibb ile ana dalgaya katılabildi. E. William Lane Binbir Gece Masalları'nı İngilizce'ye çevirecek, The Manners and Customs of the Modern Egyptians isimli eserinde de (London 1836) hâlâ diri olan ve zaman geçtikçe değişen bir müslüman şehir toplumu ve medeniyetini tasvir edecektir.

XIX. yüzyılda edebiyat alanında popülist bir Doğu imgesi oluşturuldu. Yazarı hayatta iken on sekiz baskı yapan Elliot Warburton'a ait The Crescent and the Cross or Romance and Realities of Eastern Travel (1844) bu çerçevede zikredilebilir. Elliot'un eseriyle beraber bir zamanlar âlimlerin ve seyyahların imtiyazındaki bilgiler hemen her eve girdi. Warburton'un eserinde Doğu hiç bitmeyen bir eğlence ve ilginçlik kaynağı olarak aktarılır. "Beyaz adam"ın Doğu'daki egemen konumu ve saygınlığı anlatılır. Bu imgeler Batı'da bir yandan bütün Batılı zihinlere üstün oldukları duygusu kazınırken öte yandan sömürgecilik siyasetleri doğrultusunda hizmet görmeleri için Batı'nın üstünlüğünü ve yüceliğini kabullenmiş Doğu'ya yönlendirilir.

Yüzyılın dönüm noktasında iki önemli oryantalistin çalışmaları, müslüman toplumlara yönelik oryantalist bakış açısının gözden geçirilmesi gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. Bunlardan I. Goldziher, İslâmiyat araştırmalarının Avrupa bilim çevrelerinde dinî ve kültürel bir sistem olarak kabul edilmesinde son derece önemli bir rol oynamıştır. Özellikle hadis alanındaki çalışması Muhammedanische Studien (I-II, Halle 1889-1890), sonraki dönemde yapılmış İslâm hukuku ve ilâhiyatı alanındaki bütün çalışmaları derinden etkiledi. İkinci önemli isim Hollanda sömürge idaresine uzun yıllar danışmanlık yapmış olan, kılık değiştirerek Abdülgaffâr ismiyle Mekke'de ikamet edip müslüman toplumunu gözlemleyen C. Snouck-Hurgronje'dur. Hollanda sömürgelerinin nasıl daha iyi idare edilebileceğine ilişkin siyasetler geliştiren Hurgronje, İslâm'ın yaşayan ve değişen bir gerçeklik olduğu sonucuna varmıştı. Ona göre zaman ve mekân değiştikçe müslümanların İslâm anlayışları da değiştiğinden Hollanda, sömürgelerindeki siyasetlerini bu gerçek ışığında yeniden düzenlemeliydi.

II. Dünya Savaşı sonrasında oryantalist çalışmalar, çağın bilimsel ve teknolojik araçlarıyla daha da zenginleşerek modern beşerî bilimlerden önemli ölçüde yararlandı. Sayıları gittikçe artan oryantalist uzmanlar Doğu dünyasının çeşitli yönlerini sosyal bilim perspektifiyle ele almaya başladılar. Uzun zaman ilgilenilmeyen ekonomik ve sosyal tarih, sayıları gittikçe artan ve kendilerini artık ilgilendikleri ülkeyi ya da bölgeyi tanımlayan Türkolog, Mısırolog, Sinolog ya da Arabiyatçı, İslâmiyatçı gibi isimlerle tanıtan uzmanlar tarafından işleniyordu. Sosyolojik eğilimli ilk İslâmoloji kongresi 11-14 Eylül 1961 tarihleri arasında Brüksel'de toplandı. İslâm dünyasının Ortaçağ ve çağdaş iktisat tarihine ayrılmış ilk toplantısı ise 1967'de Londra'da gerçekleştirildi. Bu dönemin oryantalist çalışmalarındaki bir diğer yenilik müslüman uzmanlarla geniş bir iş birliği ağının kurulmuş olmasıdır. Ancak bunlar uzun zaman sadece Batılı uzmanların haber kaynağı olmuştur. Yerli araştırmacılara bu noktada bilgi üretme hakkının tanınması, bir yönüyle Batı dışı toplumların bağımsızlıklarını kazanmaları ve kendileri adına konuşma konusundaki ısrarlarının bir sonucudur. Fakat belki bundan daha da önemli olan sebep, sömürgeci Avrupa devletlerinin kendi istedikleri tarzda bilgi üretim mekanizmasını yerli topluluklara da kabul ettirmiş olmalarıdır.

XX. yüzyılın düş kırıklıkları ve belirsizlikleri, kavrayışlı Batılı aydınlarda sömürgeleştirilmiş halklarla barışma ihtiyacı uyandırdı. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında barış içinde bir arada yaşama, evrensel anlaşma, hoşgörü türünden kavramlar etrafında gerçekleşen tartışmalara şahit olunur. Ancak bunlar ilk defa bu çağda dile getirilen kavramlar değildir; Erasmus'ta, Postel'de, Bodin'de de bunların benzerleri bulunabilir. Meselâ Postel, İslâm'ı ve Osmanlılar'ı geniş bir yeni-hıristiyan uzlaşma içinde zararsız hale getirmeyi teklif etmişti. XX. yüzyılda Louis Massignon'un ve Jacque Berque'in çalışmaları bu yaklaşımın geliştirilmiş şeklidir. Louis Massignon kültürler arası diyalog konusunun önde gelen temsilcilerinden biriydi. "Arap dostu" olarak tanınan ve temel eserlerini iki savaş arası dönemde yayımlayan Massignon, Fransa'nın Filistin ve Suriye yüksek komiser yardımcısı olarak inançlarını, yeteneklerini ve bilgilerini Fransız sömürge politikasının hizmetine sundu. Bu yönüyle o, şahsında oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki ilişkinin somutlaştığı ilgi çekici bir örnektir. Fransa'yı "Doğu'nun tartışılmaz öğretmeni" olarak gören Massignon, bu çabada güç kullanmanın yetersiz kaldığı noktalarda Fransız hükümeti tarafından "tutmak istemediği sözlerin güvencesi" olarak kullanılan bir figür oldu. Massignon, Doğu ile Batı arasında belli benzerliklerin altını çizerek iki dünya arasında bir yakınlaşma, diyalog ve uzlaşma gerçekleştirmek istemişti. Bu çabasında temel vurgu din alanına olmuştur. Berque ise onun bu çabasını dünyevî alanda gerçekleştirme işine soyundu. Doğu ile Massignon'un istediği gibi kutsal değil laik bir iletişim kurulmasını arzu ediyordu. Berque oryantalizmin modern tarihini I. Dünya Savaşı ile başlatır ve ürettiği gerilimlerle kendi kendini yıprattığını düşünür. Tek başına harekete geçmesi ve ilerlemesi gereken Arap ve müslüman halkların kendilerini tanımlama ve bilginin

araçlarını oluşturma noktasında yetersiz olduklarını iddia eden Berque bu hususta kendini dostlarına yardım etmeye adar. Berque, Les arabes d'hier à demain isimli kitabında (1960) Araplar'a ve müslüman halklara dönük her eleştirinin onların gelişimine katkıda bulunacağını ileri sürer.

Anglo-Sakson dünyasının meseleye yaklaşımı daha farklıydı. 1947'de Arberry'nin tavsiyeleriyle İngiliz oryantalizmindeki gelişmeleri ele alıp tartışmak üzere Scarborough Komisyonu kuruldu. Rapor Avrupa-merkezciliğe yöneltilmiş gizli eleştirileri formüle eder ve Amerika Birleşik

Devletleri, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği, Hollanda, Almanya, Fransa, İtalya gibi ülkelerle yapılan karşılaştırma neticesinde İngiliz oryantalizmindeki geri kalışın altını çizer. Rapora göre bu durum İngiltere'nin süper güç olma durumuyla çelişmekte ve emperyal sorumlulukları için yetersiz kalmaktadır (Enver Abdülmelik, s. 24). Netice olarak bu bölgelerdeki modern çalışmaları örgütlemek, buralarda kariyer yapmak isteyen bilim adamlarına, fizikçilere, mühendislere ve ekonomistlere yardım etmek temel problem olarak belirlenir. 1951'de aynı konuyu yeniden tartışmak üzere oluşturulan Hayter Komisyonu meseleyi politik bir bağlamda ortaya koymuştur. Buna göre dünyanın çekim merkezi Avrupa'dan kaymıştır. Zaman dilbilimcilerin değil tarihçilerin, hukukçuların, ekonomistlerin ve sosyal bilimler alanında faaliyet gösteren diğer uzmanların zamanıdır. Başlıca amaç, Doğulu ulusları kendileri hakkında yapılmış araştırmalar ve materyallerle donatmak, Doğu dillerine ilgiyi dolaylı yollardan teşvik etmek ve klasik çalışmalarla karşılaştırıldığında küçük bir orana sahip olan modern çalışmaların kullanım alanını genişletmek şeklinde belirlenir. Komisyon, Amerika Birleşik Devletleri tarafından gerçekleştirilen çalışma ve düzenlemeleri de ele alır ve sarfedilen çabalardan, kurulan yeni organizasyonlardan ve modern çalışmalardaki vurgulardan oldukça etkilenmiş görünür.

Amerika Birleşik Devletleri'nde oryantalist çalışmalara ilgi II. Dünya Savaşı öncesinde Avrupa'daki çalışmaların oldukça gerisinde kalmıştı. Yine de bu dönemde Sâmî dilleriyle ilgilenmek, İncil incelemeleri veya eski medeniyetlerin üzerindeki gizemin kaldırılması yanında Arapça ya da diğer Doğu dillerini konuşan bölgelerde medenileştirme ve hıristiyanlaştırma misyonuyla hareket eden genç dindarların eğitimi için önemli görülüyordu. Amerika Birleşik Devletleri'nde oryantalizm ilk örgütsel formunu American Oriental Society ile kazandı (1842). Cemiyetin 1849'daki yapısı da alanın durumunu yansıtır. Buna göre üyeler güçlü ticarî ve dinî bağlara sahip genç akademisyenlerdi. Toplam altmış beş üyenin New England ve New York'tan olan on altısı papazdı ve neredeyse bütün üyeleri Asya'da, Afrika'da ve Polenezya'da ikamet eden misyonerlerdi. Cemiyet hedefleri olarak dört madde açıklamıştı: 1. Asya, Afrika ve Polenezya dillerinin öğrenimini ve araştırılmasını teşvik; 2. Alana ilişkin hâtıraların, tercümelerin ve sözlüklerin yayımlanması; 3. Ülkedeki Doğu araştırmalarına ilginin arttırılması, 4. Bir kütüphane oluşturulması.

Cemiyetin ilk dergisi misyonerlerle oryantalistler arasındaki ilginin ortaklığını vurgulamaktaydı.

Yüzyılın ikinci yarısında birçok kolej ve üniversite Sâmî dilleri eğitimini de programlarına ekledi. 1875'te Vanderbilt ve Hebrew Union College, 1876'da Johns Hopkins, 1880'lerde Pennsylvania, Boston ve Columbia üniversiteleri, 1890'larda Chicago, New York ve Michigan üniversiteleri bu sürece dahil oldu. Fakat bu bölümlerde eğitim seviyesi düşük olup programları, Ortadoğu'ya gidecek misyonerleri hazırlamaya dönük eğitimin bir parçası olma işlevi görüyordu.

İki savaş arası dönemde müfredat programlarında bir reform gerçekleştirildi. II. Dünya Savaşı sonrası koşullarda Amerika'nın Ortadoğu'ya yönelik ekonomik ve siyasal ilgileri daha net bir biçimde şekillenince bu dönemde vakıfların ve hükümetin desteğiyle beşerî bilimlerden sosyal bilimlere, Eskiçağ araştırmalarından modern araştırmalara varıncaya kadar her alanda çalışmalar arttırıldı. Oryantalizm artık dar bölgesel temelli olarak ve interdisipliner bir mantık çerçevesinde teşkilâtlanıyordu. Savaş sonrasında vakıf burslarının ve Ulusal Savunma Eğitim Anlaşması (1958) tarafından desteklenen hükümet fonlarının da yağmasıyla Ortadoğu incelemeleri yeni bir teşkilât yapısına ve amaçlara sahip hale gelmişti.

1962 yılında Ortadoğu konusunda uzmanlaşmış siyaset bilimci Manfred Halpern, savaş sonundan itibaren Ortadoğu çalışmalarında tatmin edici bir seviyeye ulaşıldığını ifade eder. Verdiği bilgilere göre sekiz Ortadoğu merkezi kurulmuştu. Amerikan kolejlerinde 400 akademisyen Ortadoğu öğretiyordu. Sosyal Bilim Araştırma Konseyi, araştırma ve öğretim kabiliyetlerini ilerletmek için Yakındoğu ve Ortadoğu Müşterek Komitesi'ni kurdu. 1947'de modern Ortadoğu konusuna yoğunlaşan The Middle East Journal yayımlandı. Rusya ve Doğu Avrupa, Doğu Asya ya da Latin Amerika incelemelerine kıyasla Ortadoğu araştırmaları daha yavaş gelişmesine rağmen 1950'de on iki olan Ortadoğu üzerine derslerin verildiği kolej sayısı 1962'de 200'e ulaşmıştı (Johnson - Tucker, sy. 38 [1975], s. 4-5).

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki oryantalist çalışmaların bir diğer özelliği

başlangıcından itibaren bölge araştırmalarıyla özdeşleşmiş olmasıdır (Binder, Wallerstein, Gibb). Son elli yıl içinde bölge araştırmaları büyük ölçüde Amerika Birleşik Devletleri'nin küresel düzendeki konumuyla belirlendi. 1946'da Columbia Üniversitesi'nde uluslararası kamu yönetimiyle ilgili bir eğitim programının kurulmasıyla başlayan Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Ortadoğu bölge araştırmaları Princeton, Michigan, Indiana ve Pennsylvania üniversitelerinde açılan dil bölümleriyle sürdürüldü. Modern Ortadoğu konusunda uzmanlaşmış ilk interdisipliner program 1947'de Princeton'da oluşturuldu. 1960'ta yeni kurulmuş olan Sosyal Bilim Araştırma Konseyi'nin Yakındoğu ve Ortadoğu Müşterek Komitesi ve Amerikan Eğitim Dernekleri Konseyi Ortadoğu konusunda çalışan uzmanları bir araya getirecek Ortadoğu Araştırmaları Derneği adlı bir dernek oluşturdu.

Ortadoğu çalışmalarının yeni yüzünün en çarpıcı özelliği, Amerikan entelektüellerinin çeşitli ulusal güvenlik kurumları hesabına yapmış oldukları çalışmalarla aslında devletin hizmetinde görev yapıyor olmalarıdır. Entelektüellerin devletle olan bu yeni ilişkisi Amerika Birleşik Devletleri'ndeki üniversite kampüslerinde yaygınlaştı. Harvard Uluslararası İşler Merkezi, Princeton Uluslararası Araştırmalar Merkezi, Chicago Amerikan Dış Politikasını ve Ordu Siyasetini Araştırma Merkezi ve Berkeley Uluslararası Araştırmalar Enstitüsü bunların en meşhurlarıdır. Bu kurumlar, Amerika Birleşik Devletleri'nin ülke dışındaki çıkarlarının devamı için duyulan bilgi ihtiyacının karşılanmasında anahtar rol oynamaya devam etmektedir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde oryantalist çalışmaların kurumlaşması ve teşkilâtlanmasında kullanılan yöntemlerden biri de Avrupalı oryantalistlerden yararlanmaktı. Pek çok Avrupalı, oryantalist geleneğin Amerika Birleşik Devletleri'ne taşınmasında köprü işlevi gördü. Öğrenci yetiştirerek, araştırma kurumları oluşturarak Amerika Birleşik Devletleri'nde

oryantalizmin kurumlaşmasında önemli işler başardılar. Bunlardan Hamilton A. R. Gibb, Edinburg Üniversitesi'nde Sâmî dilleri (İbrânîce, Ârâmîce ve Arapça) eğitimi aldıktan sonra doktorasını Londra Üniversitesi'nde yaptı ve aynı üniversitede Thomas Arnold'un yanında

Arapça okutmanı olarak görev aldı, onun ölümü üzerine Arapça kürsüsünün başına getirildi (1930). Gibb 1955-1964 yılları arasında Harvard Üniversitesi'nde çalıştı. Üniversitenin Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nin müdürlüğünü ölümüne kadar sürdürdü. Günümüz Müslümanlığını anlayabilmek için klasik İslâm'ı iyi bilmek gerektiğini düşünen Gibb, İslâm'ın ilk yayılış dönemindeki başarılarını daha çok Arap kabilelerinin elde etmeyi bekledikleri maddî ve dünyevî çıkarlara bağlar. İslâm'da orijinalite bulunmadığını, hıristiyan ve yahudi gelenekleri bilinmeden Kur'an'ın kavranamayacağını savunur.

Oryantalist çalışmaların bu ülkede şekillenmesinde görev alan Avrupalı oryantalistlerden biri de Gustave E. von Grunebaum'dur. Grunebaum'un değerlendirmelerinde İslâm'ın modern dünyaya uyum sağlayamadığı ve değişimi reddettiği şeklindeki yargı aslî bir önem taşımaktadır. Grunebaum için Kur'an'daki fikirler Peygamber'in kendi fikirleridir. Kültürel ödünç alma, özellikle de İslâm uygarlığının Yunan felsefesini alması meselesi G. von Grunebaum'un eserlerinde dikkatli bir biçimde incelenmiştir. Grunebaum'a göre İslâm seçmeci bir tutum içinde yabancı tesirlere açık olmuş, dinî temellere tehdit teşkil edebilecek herhangi bir şeyin yaşamasına izin verilmemiştir. Avrupa'dan oryantalist ithal etme Bernard Lewis ile devam eder. 1916'da Londra'da doğan ve 1974'ten beri Amerika Birleşik Devletleri'nde Princeton Üniversitesi'nde Yakındoğu Araştırmaları Bölümü'nde ve aynı üniversitenin Princeton İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde görev yapan, yaşayan oryantalistlerin en meşhuru sayılan Lewis de İslâm'a yaklaşımlarında oryantalist geleneği sürdürür. Hatta artık hayli eleştirilen klasik geleneğin Doğu'ya ve İslâm'a bakışı Lewis'e çalışmalarında ışık tutmuştur.

Sosyalist ülkelerde başlıca sorun, eski oryantalist geleneği gözden geçirerek Marksist metodolojiye ve Doğu'nun yeni politik oluşumuna uygun bir biçime kavuşturmaktı. 1955'te Bandung'da düzenlenen Afro-Asya halklarının dayanışma konferansı tarih, sosyal bilimler ve edebiyat alanında iki kıtanın kültürel alandaki yeniden oluşumunu hızlandırdı. Ardından Sovyetler Birliği XX. Komünist Partisi Kongresi Sovyet oryantalizmine yeni bir çehre kazandırdı. 1957'de Taşkent'te düzenlenen I. Sovyet Oryantalistleri Kongresi başlıca üç konuyu ele almıştı: Emperyalist sistemin çöküşü, XX. Komünist Partisi Kongresi'nden sonra Sovyet oryantalizmine

düşen görevler, Bandung Konferansı'nın evrensel önemi.

Savaş sonrasının ortamında Sovyetler Birliği'ndeki oryantalist çalışmaların yöntemleri ve vardığı sonuçlar Sovyetler Birliği'nin dış politikadaki tercihlerine bağımlılık arzeder. Kapitalist Batı'da oryantalizm ile siyaset arasındaki ilişkinin inceliğine ve gizliliğine karşılık sosyalist Batı'da bu ilişkinin oldukça kaba ifadelerle yansıtıldığı görülür. Sovyetler Birliği'nde oryantalizmin bilimsel değeri, emperyalist güçlere karşı ulusal bağımsızlık savaşı veren ülkelere destek olmasına bağlıydı. Fakat sonuçta Sovyet oryantalizmi de tarihin öznesi olarak görmek istediklerini ifade ettikleri Asya, Afrika ve Latin Amerika'nın bağımsızlık mücadelesi veren halklarını kendi ideolojilerini dayattıkları birer nesne haline getirmekteydi.

XIX. yüzyılın sonundan itibaren oryantalistler arasında dillendirilmeye başlanan çalışma alanlarının yöntemlerine ve bakış açılarına yönelik itirazlar iki savaş arası dönemde, özellikle de 1945 sonrasında arttı ve Batı dışı dünya entelektüellerinin katılmasıyla oryantalizmin temellerini sorgulayan bir niteliğe büründü. 1945 sonrasında oryantalizme yöneltilmiş eleştirilerde bazı ortak özelliklerle karşılaşılmaktadır. İlk olarak eleştiriler temelde XIX. yüzyıl oryantalizmini hedef almıştır. XIX. yüzyıl oryantalizmi ideolojik oluşu ve Avrupa merkezci özü dolayısıyla eleştiri konusu yapılmaktadır. Nihayet bu yönelim, 1973'te Paris'te düzenlenen XXIX. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde oryantalist kelimesinin kullanımdan kaldırılması ve kongrenin adının Kuzey Afrika ve Asya Konulu Uluslararası Beşerî Bilimler Kongresi olarak değiştirilmesi sonucunu doğurdu. Bu eleştirilerin rahatlıkla dillendirilmesinde ve kabul görmesinde, Amerika Birleşik Devletleri'nin 1945 sonrasında yeni süper güç olarak ortaya çıkması da belirleyici olmuştur. Zira Amerika Birleşik Devletleri eleştirilen yaklaşımlara ve ilişkilere tarihsel olarak bulaşmamış görünüyordu. Bu durum, yeni dönemde Batı dışı toplumlar nezdinde sempati beslenen bir ülke olarak görülmesi anlamında Amerika Birleşik Devletleri'ne bir avantaj sağlamıştı.

Amerika Birleşik Devletleri, siyasal ortamdaki değişikliklerin doğal bir sonucu olarak oryantalist çalışmalar alanında Avrupa siyasetinin ve oryantalizminin sıkıntılarından, yetersizliklerinden, sınırlılıklarından uzak çalışmalar yapmayı tercih etmiş, üniversitelerdeki oryantalist araştırmalara

ilişkin programları dil öğretiminden akademik personelin seçimine, akademik ve malî kurumlaşmaya kadar pek çok alanda yeni baştan ele almış ve düzenlemiştir. Bu iş için yeni araştırma kurumları oluşturmuş, var olan kurumların daha verimli halde çalışması için finansal desteğini arttırmıştır. Fakat Amerikan oryantalizmi de XIX. yüzyıl Avrupa oryantalizmindeki Doğu ile ilgili hâkim yaklaşım biçimlerinden kendini kurtaramamıştır.

Oryantalist çalışmalara yöneltilen eleştirilerde ikinci ortak nokta bu çalışmalardaki İslâm, müslüman toplumlar, Doğu ve Doğulular hakkındaki bilgilerin saptırılmış, eksik ve yanlış oluşu, oryantalistlerin yetişme şartlarının yetersizliği ve kullandıkları yöntemlerin kusurlu oluşudur. Eleştiri sahipleri, ayrıca oryantalistleri toplumların ve kültürlerin birbirlerine daha fazla yakınlaşma ihtiyacı duydukları bu çağın gereklerine uyum göstermeye davet ederler (bk. Tibawi, bibl.). Fakat bu eleştiri ve tesbit her alanda mükemmel bir çalışma disiplini ve yöntemi geliştirdiğine inanılan Batı akademisinin Doğulu toplumları incelerken neden bu kadar yanlış sonuçlara vardığını yeterince açıklamamaktadır. Üstelik bu yanlışlıklar, oryantalizmin en önde gelen temsilcilerinin ve kurucu isimlerinin çalışmalarında ortaya çıkıyor ve bilinçli bir şekilde kuşaktan kuşağa aktarılıyorsa o zaman bu yanlışlıkları bir yetersizliğin sonucu sayıp iyi niyetle çalışıldığında düzeltilebileceğini düşünmek imkânsızlaşmaktadır. Ayrıca mesele bir nevi bilgi yarışı haline getirildiğinde oryantalistler, eleştirildikleri hususlarda kendilerinin haklı olduklarını savunacak delilleri de rahatlıkla geliştirebilmektedir. Bu bağlamda Bernard Lewis'in, "The Question of Orientalism" başlıklı yazısında Filistinli bir Arap olup üniversite öncesi eğitimini Mısır'da alan Edward Said'i Arapça bilmemekle suçlaması çok çarpıcı bir örnektir.

İslâm dünyasındaki ilk eleştiriler oryantalizmi bir bütün olarak ele alıp kullandığı yöntem, bakış açısı, araçları, arkasındaki kurumları ve ilişkiler ağını sistemli bir şekilde değerlendirmekten çok bazı İslâmî kavramlarla ilgili maksatlı yanlışlara cevap niteliği taşımaktaydı (bu çalışmaların bir kısmı için bk. Bulut, s. 112, 161). Oryantalizmin en ciddi eleştirmeni olan Edward Said, büyük yankı uyandıran Orientalism (1978) adlı eserinde Foucault'nun bilgi-iktidar formülasyonunu kullanarak iktidarla bilginin

(sömürgeci Batı ile oryantalist bilginin) birbiriyle nasıl kaçınılmaz bir ilişki içerisinde olduğunu, dolayısıyla oryantalist çalışmalarla sömürgeci ülkelerin emperyalist çıkarları arasındaki bağlantıyı gösterir. Lamartine ile Olivia Manning, Chateaubriand ile Lord Byron, Albert Camus, Voltaire, Gertrude Bell, El Cid ve Chanson de Roland'ın anonim bestecilerinin, Gibb gibi Arabiyatçılar'ın, Cromer ve Balfour gibi sömürge yöneticilerinin, Lane gibi edebiyatçıların, Massignon gibi oryantalistlerin, Kissinger gibi çağımızın önde gelen politikacılarının aynı oryantalist arşive ait olduklarını, bir örnek söylemsel oluşumu meydana getirdiklerini düşünmesi ve oryantalizmi bir söylem olarak nitelemesi Orientalism'in bu alana getirdiği yeniliklerdir.

Oryantalizmin oluşumunda Kitâb-ı Mukaddes incelemelerinin, Batılılar'ın düşman olarak tanımladıkları müslümanların güçlerinin nereden kaynaklandığını anlamak amacıyla İslâm'ın temel kaynaklarını tercüme faaliyetlerinin, her iki konuyla da yakından ilişkili olarak gelişen filoloji çalışmalarının, yeni rakip (müslümanlar) karşısında kendi birliklerini korumak için müslümanlar hakkında oluşturulan karalama kampanyalarının ve negatif imajların, Hıristiyanlığı yaymaya yönelik misyonerlik faaliyetlerinin ve Avrupa'nın sömürgeci arzularının kuşkusuz çok önemli etkileri bulunmaktadır. Bütün bu uğraşlara ve uzun tarihsel geçmişine rağmen oryantalizm akademik bir disiplin olarak ancak XIX. yüzyılda kurumlaşabilmiştir.

XIX. yüzyıl Batı dünyasının endüstri devrimini gerçekleştirdiği, siyasal ve ekonomik kurumlarını her yönüyle oturttuğu, sömürgeci yayılımını ve egemenliğini dünyanın geri kalan toplumları üzerinde kesinleştirdiği bir dönemdir. Batı, bu dönemde elde ettiği askerî ve ekonomik gücü kültürel bir güce dönüştürmeyi de başarabilen konumuna uygun olarak gerek kendi tarihini gerekse bütün dünyanın tarihini yeniden kurguladı. Çıkarlarına uygun olarak ve yapay biçimde coğrafyayı yeniden şekillendirip dünya haritasını yeniden çizdi. Bütün bu kurgularını da elinde bulundurduğu askerî, siyasî ve iktisadî güç aracılığıyla dünyanın diğer toplumlarına kabul ettirdi.

Dünyayı sömürgeleştirme projesinde başarıya ulaşan Avrupa'nın eş zamanlı olarak egemenliği altında bulundurduğu toplumların dillerini, kültürlerini,

geleneklerini, toplumsal yapılarını, inançlarını daha akademik bir düzlemde ve daha sistemli biçimde inceleyecek bir disiplin olarak akademik oryantalizmi teşekkül ettirmeyi ve sürekliliğini sağlamayı ancak bu yüzyılda gerçekleştirebilmesi şaşırtıcı değildir. Sömürgeciliğin oryantalist çalışmalardaki belirleyiciliğini ya da oryantalist çalışmaların Avrupalı ulusların sömürgecilik faaliyetlerinde ifa ettiği hizmetleri görmek için yalnızca Napolyon'un Mısır'ı işgal girişimi ve İngiliz sömürgeciliği döneminde Hindistan'da William Jones'un ve Bengal Asya Cemiyeti'nin faaliyetleri gibi iki örneği hatırlamak yeterlidir.

Bugün birçok yönüyle meşruiyeti tartışılan bir disiplin haline gelen oryantalizmde araç, yöntem ve söylem düzeyinde yaşanan değişikliklere, 1973 yazında Paris'te toplanan XXIX. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde oryantalist teriminin kullanılmaması hakkında alınan karara ya da dünyanın dört bir yanından yükselen oryantalizm eleştirilerine bakarak oryantalizmin sona erdiğini düşünmek yanıltıcı olacaktır. Tam aksine oryantalist çalışmalar hâlâ sıkı bir ilişki ağı içerisinde güçlü ve sistemli bir şekilde sürdürülmektedir. 11 Eylül olayları sonrasında özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde dillendirilen oryantalist çalışmalar yapan kurumların yetersizliğine ilişkin resmî eleştiriler aynı zamanda bu çalışmaların Batı dünyası için taşıdığı hayatî önemi göstermekte, oryantalizmin genel yaklaşımları, araştırma araçları ve yöntemleri gibi konularda kendisini yenilemesi gerektiğine yönelik bir uyarı ve teşvik özelliği taşımaktadır.

Günümüzde çeşitli oryantalist dernekler ve kongreler çağın ruhuna uygun biçimde isimlerini değiştirmiş de olsalar faaliyetlerini aynı hızla, fakat daha fazla uzmanlaşmış olarak sürdürmekte ve bu alandaki çalışmalarıyla tanınan pek çok enstitü Avrupa ve Amerikan üniversitelerinde varlığını korumaktadır. Emperyalizmin hâlâ bütün dünyada olduğu gibi Doğu'nun çeşitli bölgelerinde, özellikle de Ortadoğu'da menfaatlerinin devamı için çalışması, bu münasebetle bölgenin devlet ve toplumları hakkında yapılacak araştırmaları ve araştırmacıları desteklemesi, oryantalizm açısından şartlara ve zamanın ihtiyaçlarına uyum sağlayan yenileyici ve diriltici bir işlev görmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Herodotos, Herodot Tarihi: Çağının Dünyasını Anlatan İlk Büyük Tarih Kitabı (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1983, s. 215; A. J. Arberry, British Orientalists, London 1943; M. Mansoor, The Story of Irish Orientalism, Dublin 1944; H. A. R. Gibb, Area Studies Reconsidered, London 1963; R. Paret, The Study of Arabic and Islam at German Universities, Wiesbaden 1968, s. 5, 7; Mustafa Sibai, Müsteşrikler ve Hedefleri (trc. Kemal Çobanbeyli), İstanbul 1971; M. C. - F. Volney, Travels Through Egypt and Syria, London 1972, II; L. Binder, "Area Studies: A Critical Reassessment", The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences (ed. L. Binder), New York 1976, s. 1-28; Baykan Sezer, Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları, İstanbul 1979, s. 11; L. Thornton, The Orientalists: Painter-Travellers, 1828-1908, Paris 1983; M. Rodinson, Batıyı Büyüleyen İslâm (trc. Cemil Meriç), İstanbul 1983, s. 21, 46; R. Schwab, The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880 (trc. G. Patterson - Black - V. Reinking), New York 1984; W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi (îzah, düzeltme ve ilâvelerle trc. Fuat Köprülü), Ankara 1984, s. 3; G. Endress, An Introduction to Islam (trc. C. Hillenbrand), Edinburgh 1988, s. 9, 11; R. W. Southern, The Making of the Middle Ages, London 1988, s. 35, 40; a.mlf., Orta Çağ Avrupasında İslâm Algısı (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001; Edward Said, Oryantalizm (trc. Selahaddin Ayaz), İstanbul 1989; G. E. Pruett, "'İslâm' ve Oryantalizm", Oryantalistler ve İslâmiyatçılar: Oryantalist İdeolojinin Eleştirisi (der. Asaf Hüseyin v.dğr., trc. Bedirhan Muhib), İstanbul 1989, s. 61-112; Ziyau'l-Hasan Faruki, "Sir Hamilton Alexender Roskeen Gibb", a.e., s. 113-130; B. S. Turner, "Gustave von Grunebaum ve İslâm'ın Mimesisi", a.e., s. 131-141; T. Hentsch, "Akdeniz'de Doğu-Batı İlişkileri: Gerçeklik ve Mitos, Kabullenme ve İnkar Olarak Sınır", 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji (haz. İsmail Coşkun), İstanbul 1991, s. 49-64; a.mlf., Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı (trc. Aysel Bora), İstanbul 1996; M. Hamdi Zakzûk, Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı (trc. Abdülaziz Hatip), İzmir 1993; L. Lowe, Critical Terrains: French and British Orientalisms, Ithaca 1994; J. M. MacKenzie, Orientalism: History,

Theory and the Arts, Manchester 1995; Hişam Cuayyıt, Avrupa ve İslâm (trc. Kemal Kahraman), İstanbul 1995, s. 27; Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt, Leicester 1996; I. Wallerstein, “Soğuk Savaş Döneminde Alan Araştırmalarının Öngörülmeyen Sonuçları”, Soğuk Savaş ve Üniversite: Savaş Sonrası Yılların Entelektüel Tarihi (trc. Musa Ceylan), İstanbul 1997, s. 209-243; Orientalism: Delacroix to Klee (ed. R. Benjamin v.dğr.), Sydney-London 1997; Enver Abdülmelik, “Krizdeki Oryantalizm” (trc. Melike Kır), Krizdeki Oryantalizm: Eleştiriler, İstanbul 1998, s. 7-47; A. L. Tibawi, “İngilizce Konuşan Oryantalistler: İslâm’a ve Arap Milliyetçiliğine Yaklaşımlarına Dair Bir Eleştiri” (trc. Ahmet Aydoğan), a.e., s. 49-107; a.mlf., “İngilizce Konuşan Oryantalistler: İslâm’a ve Araplara Yaklaşımlarına Dair İkinci Eleştiri” (trc. Ahmed Rânâ), a.e., s. 109-186; Yücel Bulut, Oryantalizmin Kısa Tarihi, İstanbul 2004; H. Sadi Selen,

“Tarihte Şark ve Garp Mefhumları”, TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 543-547; P. Johnson - J. Tucker, “Middle East Studies Network in the United States”, MERIP Reports, sy. 38 (1975), s. 4-5; B. Lewis, “The Question of Orientalism”, New York Review of Books, XXIX/11, New York 1982, s. 49-56; L. Hajjar - S. Niva, “(Re)Made in the USA: Middle East Studies in the Global Era”, MERIP Reports, sy. 205 (1997), s. 4; Jacob M. Landau, “Gibb, Sir Hamilton Alexander Roskeen”, DİA, XIV, 66-67; Ali Murat Yel, “Grunebaum, Gustave Edmund von”, a.e., XIV, 166-167.

Yücel Bulut

OSETLER

Kuzey Kafkasya'da yaşayan bir kavim.

Asetinler de denen Osetler, Kuzey Kafkasya'nın orta bölümünde sıradağların kuzey ve güney yamaçlarında yerleşmiştir. Bulundukları bölge Osetya diye anılmakta olup üçte ikisi dağlıktır. Buranın en yüksek dağı olan Kazbek (5057 m.) Güney Osetya'da bulunmaktadır. Osetya'nın önemli geçitleri Daryal, Digor ve Alagir; başlıca akarsuları Terek, Uruh, Ardon ve Kambileyevka'dır. Yeraltı kaynakları zengin olup coğrafî şartları tarıma ve hayvancılığa elverişlidir. Sovyetler Birliği döneminde 1989 sayımlarına göre Osetler'in toplam nüfusu 597.802'dir. Bunların 335.000'i yüzölçümü 8000 km² olan Kuzey Osetya'da, 164.000'i Gürcistan ile yüzölçümü 3900 km² olan Güney Osetya'da yaşamaktadır (Güney Osetya'da 65.000 kişi). Osetler, Ortodoks hıristiyan (İron ve Tuallag) ve Sünnî müslüman (Digor) olmak üzere ikiye ayrılır. Sünnî müslümanların oranı % 30 kadardır. İronlar daha ziyade Kuzey Osetya'nın doğu kesiminde, Tuallaglar Gürcistan'da, Digorlar büyük ölçüde Kuzey Osetya'nın kuzeybatı bölümündeki vadilerde, Vladikafkas şehrinde, kısmen de Doğu Kabartay'da yerleşmiştir. Eski dönemlerde Hutsan adlı bir tanrıya inanan Osetler arasında Hıristiyanlık VI. yüzyılda Gürcüler vasıtasıyla yayılmış, daha geniş ölçüde ise Rus hâkimiyetinde kabul görmüştür. Ancak halk arasında eski dinleriyle ilgili gelenekler günümüze kadar gelmiştir. Osetler 932'de İslâmiyet'e girmeye başlamışlarsa da XVI ve XVII. yüzyıllarda Kabartay'a komşu olan müslümanların etkisiyle büyük ölçüde İslâmiyet'i benimsedikleri anlaşılmaktadır. Özellikle Mürid savaşları sırasında halk bu yeni dine daha fazla rağbet göstermiştir. Osetler arasında birbirinden farklı İron ve Digor lehçeleri konuşulmakta olup XIX. yüzyılın sonlarında Digorlar Arap, İronlar Kiril, Tuallaglar Gürcü alfabesini kullanıyorlardı. 1923'te bütün Osetler Latin alfabesine geçmiş, 1939'da ise İron dili üzerine kurulu, Kiril alfabesinin kullanıldığı tek bir edebî dil hâkim olmuştur.

Osetler etnik bakımdan Hint-Avrupa ırkına mensuptur. Kavmin asıl adı Os veya As olup Gürcü dilindeki yer adı ekinin ilâvesiyle Oset halini almıştır. Ataları İskit ve Sarmatlar'ın soyundan gelen Alanlar'dır. Bundan dolayı

Osetler’in kontrolündeki Daryal Geçidi’ne müslümanlar Dâr-ı Alan adını vermiştir. I. yüzyılda Don nehriyle Azak arasındaki ovalarda göçebe olarak yaşayan bu kavmin III. yüzyılda Gürcistan’a ve İran’a akınlar yaptığına dair kayıtlar bulunmaktadır. Hunlar’ın akınları sırasında Alanlar, Kafkas dağlarına doğru çekilmiştir. 454’te şefleri Bagatar’ın Gürcü Kralı Vakhtang Gurgaslan ile yaptığı savaşı kaybetmesi üzerine onların idaresi altına girmişlerdir. 735-736 yıllarında Emevî kumandanlarından Mervân b. Muhammed’in (II. Mervân) Kafkasya seferinde Osetler’le de savaştığı, bir aralık Daryal Geçidi’ni ele geçirdiği bilinmektedir. Daha sonraki dönemlerde Gürcü ve Oset tarihleri iç içe gelişmiştir. Nitekim Gürcü Kraliçesi Tamara ile evlenen David Soslan adlı Oset 40.000 adamıyla Gürcistan’ın genişlemesine katkıda bulunmuştur.

Moğol istilâsına uğrayan, uzun yıllar Çerkezler’e vergi vermek zorunda kalan Osetler’in tarihinde önemli bir dönüm noktasını Küçük Kaynarca Antlaşması ile Rus hâkimiyetine girmeleri oluşturur. Böylece Osetler bu dönemde Vladikafkas çevresine yayılma imkânı elde ettiler, Ruslar da Tiflis’le bağlantı sağlayan Daryal Geçidi’nin iki tarafını tutan Osetya’ya sahip olmakla Güney Kafkasya’ya doğru ilerleme imkânına kavuştular. Osmanlı casuslarının raporlarına göre ulaşıma pek elverişli olmayan geçit 1783’lerde yapılan tamir ve inşa çalışmalarıyla asker sevkedilebilecek hale getirildi. Ruslar, 1784’te Terek ırmağının doğduğu yerde Vladikafkas’ı kurdular ve bölgeyi ilhak etmek yolunda önemli bir adım attılar. Osetler’in bulunduğu bölge, Gürcistan ile Rusya arasında stratejik / askerî bir yol üzerinde olduğundan Ruslar burayı kontrol altında tutmayı gerekli görmekteydi. Ruslar’ın kontrol çabaları ve halktan vergi istemeleri Osetler’in direnişiyle karşılaştı. İsyan Osetya’nın Tagaur bölgesinde ortaya çıktı, liderliğini de Dudariko Ahmedov üstlendi. Ancak Ahmedov 1802 Temmuzunda, Ruslar karşısında yenilgiye uğradı ve onlarla anlaşmak zorunda kaldı. 1804’te isyan yeniden başladı. Bu defa onlara Gürcüler de katılmıştı. Ruslar isyancıları kuşatıp askerî harekât düzenlediler. Osetler’in köyleri yakıldı, halk dağlara çekildi. Osetler üzerinde kesin hâkimiyet 1806’da kurulabildi. 1811’deki yeni bir hareketlenme de yine Ruslar tarafından sert bir şekilde bastırıldı. Daha sonraki yıllarda Rus istilâ hareketlerine Osetler de katıldı. Nitekim İmam Şâmil’in Daryal Geçidi’ni ele geçirmeye yönelik saldırıları Osetler’in yardımlarıyla etkisiz hale getirildi. Şâmil’in teslim olmasından ve Mürid savaşlarının sona ermesinin

ardından Kafkasya'dan Osmanlı Devleti'ne yapılan büyük göçte bazı Osetler de yer aldı. Bunların en meşhuru olan ve 1865'te iltica eden Mûsâ Paşa (Kundukhov), Osetler'in Tagor (Tagaur) kabilesinden olup 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşında Kafkasya cephesinde görev yapmıştı.

Şubat 1917 ihtilâlinden sonra meydana gelen karışıklıklar esnasında Osetler millî bir kongre topladılar (Nisan 1917) ve Bolşevik İhtilâli'nde bölgede kurulan hıristiyan-müslüman ittifakını desteklediler. Aralık 1917'de Kazaklar'la müslümanlar arasında çıkan savaş yüzünden ittifak çökünce bölge tam anlamıyla bir kargaşaya sürüklendi. 20 Nisan 1922'de Gürcü Sovyet hükümeti Osetler'in bağlılıklarını sağlamak için Güney Osetya Özerk Bölgesi'ni kurdu. Kızılordu'nun iç savaşı sona erdirmesinin ardından Kuzey Osetya önce özerk eyalet (7 Haziran 1924), daha sonra özerk cumhuriyet (5 Aralık 1936) oldu.

1942'de Almanlar'ın Kafkasya harekâtı sırasında Osetya'nın kuzey bölümü işgale uğradı. Almanlar, Vladikafkas'a bir hayli yaklaştılarsa da şehre giremeden çekildiler. Bu çekiliş sırasında yaklaşık 25.000 Oset, işgal esnasında bir rol oynamamalarına rağmen hükümet tarafından ihanetle suçlanabilecekleri korkusuyla Almanlar'la birlikte anavatanlarını terketti. 1944'te müslüman Digorlar, Kuzey Kafkasya'nın diğer müslüman halklarıyla birlikte Orta Asya'ya sürüldü. Bunlara ancak 1950'lerin sonunda vatanlarına dönme izni verildi.

Bugün Osetler siyasî bakımdan Rusya ile Gürcistan arasında bölünmüş durumdadır. Rusya'ya bağlı olan Kuzey Osetya özerk cumhuriyet statüsüne sahiptir. 12 Kasım 1994'te ilân edilen anayasa ile ülkenin adı Alanya olarak değiştirildi. Merkezi Vladikafkas (Orconikidze, Dzadjiko, Terekkale) olup diğer önemli şehirleri Mozdok, Beslan, Alagir ve Ardon'dur. Gürcistan'a bağlı özerk bölge statüsündeki Güney Osetya'nın merkezi Tskhinvali'dir.

Burası 20 Eylül 1990 tarihinde bağımsızlığını ilân ettiyse de bağımsızlık isteği Gürcistan Sovyet hükümeti tarafından reddedildi.

1991'de Gürcistan, Sovyetler'in dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanıp tarihî milliyetçilik ihtilâflarını bilinçli şekilde tekrar ortaya çıkardı. Gürcistan'ın çeşitli şehirlerinde yaşayan Osetler bu durumdan etkilenerek

baskı görmeleri üzerine Kuzey Osetya'ya sığındılar. 100.000'i bulan bu göç dalgası Kuzey Osetya'da ekonomik ve yerleşim sıkıntılarını da beraberinde getirdi. 1992'de Gürcistan hükümetiyle Kuzey Osetya Cumhuriyeti arasında yapılan anlaşma gereği mülteciler sorununu çözmeye yönelik kararlar alındıysa da pratikte bir ilerleme sağlanamadı. 1994'te Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilâtı buradaki problemleri çözmek için devreye girdi. Geri dönüşü sağlamak üzere ekonomik ve sosyal tedbirler uygulamaya konuldu. Buna rağmen 2004 yılında Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komitesi'ne göre geri dönen aile sayısı sadece 513'tü (1734 kişi).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 339; BA, İrade-Meclis-i Mahsus, nr. 1264; W. E. D. Allen - P. Muratoff, Kafkas Harekâtı: 1828-1921 Türk-Kafkas Sınırındaki Harplerin Tarihi, Ankara 1966, s. 12, 17, 18; A. Benningsen - C. Lemercier-Quelquejay, Step'te Ezan Sesleri (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1981 s. 155; Mary L. Henze, XIX. Yüzyıl Seyyahlarına Göre Orta Kafkasya'da Din (trc. Ahmet E. Uysal), Ankara 1984, s. 3; P. von zur Mühlen, Gamalıhaç ile Kızılyıldız Arasında (trc. Eşref Bengi Özbilen), Ankara 1984, s. 191, 220; Aytek Kundukh, Kafkasya Müridizmi: Gazavat Tarihi (haz. Tarık Cemal Kutlu), İstanbul 1987, s. 66-72; R. Caratini, Dictionnaire des nationalités et des minorités de l'ex-U.R.S.S., Paris 1992, s. 158-159; J. Minahan, Nations Without States: A Historical Dictionary of Contemporary National Movements, Westport 1996, s. 431-433; A. Grigoriantz, Kafkasya Halkları (trc. Doğan Yurdakul), İstanbul 1999, tür.yer.; M. Wagner, Kafkas Rus Savaşı'nda Çerkesler-Çeçenler-Kazaklar ve Gürcüler (trc. Sedat Özden), İstanbul 1999, s. 171-177; Mustafa Aydın, Üç Büyük Gücün Çatışma Alanı: Kafkaslar, İstanbul 2005, s. 23, 82, 84, 87, 111; Ramazan Karça, "Şimalî Kafkasya'da Tehcir ve Katliam", Dergi, II/5, München 1956, s. 38, 41, 45; B. Baytugan, "Kuzey Kafkasya", a.e., XVI/61 (1970), s. 4, 10, 12, 16; Gustav A. Ritter, "Yeryüzünün Halkları", Kuzey Kafkasya, VII/42, İstanbul 1977, s. 9-14; Behçet Alankuş, "Osetinler-İronlar", a.e., X/59 (1980), s. 30-33; Hasan Kanbolat, "Kuzey Kafkasya'da Yer Adlarında Dönüşüm Süreci",

Kafkas Araştırmaları, III, İstanbul 1997, s. 182, 187; J. Birch, “Ossetiyu-Land of Uncertain Frontiers and Manipulative Elites”, CAS, XVIII/4 (1999), s. 501-534; A. Zeki Velidi Togan, “Allân”, İA, I, 376-378; Nancy E. Leeper, “Ossetians”, EI^2 (İng.), VIII, 179-180; Fridrik Thordarson, “Digor”, EIr., VII, 402-404.

Abdullah Saydam

OSMAN

(عثملن)

Ebû Abdillâh (Ebû Amr) Zü’n-nûreyn Osmân b. Affân b. Ebi’l-Âs b. Ümeyye el-Kureşî el-Ümevî (ö. 35/656)

İlk müslümanlardan, Hulefâ-yi Râşidîn’in üçüncüsü.

Fil Vak‘ası’ndan altı yıl sonra Tâif’te doğdu. Kureyş’in en zengin tüccarlarından olan babası Affân Câhiliye devrinde öldü. Annesi Ervâ bint Küreyz, Resûlullah’ın halası Ümmü Hakîm Beyzâ bint Abdülmuttalib’in kızıdır. Mensup olduğu Emevî (Ümeyye) kabilesinin soyu Abdümenâf b. Kusay’da Hz. Peygamber’in nesebiyle birleşir. Resûl-i Ekrem’den altı yaş küçüktür. Gençliğinde babasının yanında ticaretle uğraşan Osman, İslâm öncesinde Mekke’nin önemli tüccarları arasına girdi. İslâmî davetin ilk safhasında Hz. Ebû Bekir’in delâletiyle Resûlullah’ın yanına giderek müslüman oldu ve ilk on müslüman arasında yer aldı. Eşraftan olması dolayısıyla İslâm’ı kabul edişi Kureyş içinde yankı yaptı. Amcası Hakem b. Ebü’l-Âs onu bağlayıp dininden dönene kadar bağlarını çözmeyeceğini söyleyince şiddetle karşı koydu. Kararlılığını görüp bağlarını çözmek zorunda kalan amcasından sonra annesi de çok uğraştı, ancak onu dininden döndüremedi. Osman kısa bir süre sonra Hz. Peygamber’in kızı Rukıyye ile evlendi. İslâmiyet’in 5. yılında (615) hanımıyla birlikte ilk kafilede Habeşistan’a hicret etti. Habeşistan’da doğan ve hicretin 4. yılında (625) vefat eden oğlu Abdullah dolayısıyla kendisine Ebû Abdullah künyesi verildi. Bir yıl sonra Habeşistan’dan Mekke’ye döndü ve ardından Medine’ye hicret etti.

Hz. Peygamber tarafından Mekke döneminde Abdurrahman b. Avf ile kardeş yapılan Osman, Medine’de evinde misafir kaldığı ensardan Evs b. Sâbit ile kardeş ilân edildi. Resûl-i Ekrem, Medine’de muhacirlere ev yapmaları için yer tahsis ettiğinde ona Mescidi Nebevî’nin kendisinin girip çıktığı kapısının karşısına düşen arsayı verdi. Bedir Savaşı’na giderken Osman’ı hasta olan kızının başında Medine’de bıraktı. Zafer müjdesinin

Medine’ye ulaştığı gün Rukıyye öldü. Hz. Peygamber, Bedir’e katılanlardan sayarak ganimetten hisse verdiği Hz. Osman’ı daha sonra diğer kızı Ümmü Külsûm ile evlendirdi. 9 (630) yılında onun da vefatı üzerine evlenecek başka kızı olsaydı onu da vereceğini söyledi.

Zâtürrikā‘ ve Zûemer gazvelerine çıkıldığında Medine’de Resûl-i Ekrem’e vekâlet eden Hz. Osman, Hudeybiye Antlaşması öncesinde onun elçisi olarak Mekke’ye gitti. Kureyş liderlerinin istediği takdirde Kâbe’yi ziyaret edebileceğini söylemeleri üzerine Hz. Peygamber’e izin verilmediği sürece kendisinin de ziyaret etmeyeceğini bildirdi. Kâbe ziyaretine müsaade edilmesini sağlamak için görüşmelerini ısrarlı bir şekilde sürdürdü. Dönüşünün gecikmesi üzerine kendisini bekleyen müslümanlar arasında öldürüldüğü şâyiası yayılınca Resûl-i Ekrem ashabından müşriklere karşı savaşa girmek şartıyla biat aldı. Biat sırasında, “Osman Allah ve resulünün emrini yerine getirmek için gitmiştir” deyip sağ elini sol elinin üzerine koyarak onun adına biat ettiğini gösterdi. Hz. Osman, Tebük Seferi hazırlıkları sırasında ordunun teçhizi için başlatılan yardım kampanyasında en büyük yardımı yaptı. Bu sırada Hz. Peygamber’in, “Bugünden sonra yapacakları Osman’a zarar vermez” dediği rivayet edilmiştir (Tirmizî, “Menâḳıb”, 19; Ahmed b. Hanbel, I, 516). Resûl-i Ekrem’in vahiy kâtiplerinden olan Osman, Ebû Bekir zamanında onun kâtipliğini ve müşavirliğini yaptı. Onun Hz. Ömer’i halef tayin etmesi hususunda olumlu görüş belirtti. Hz. Ömer’in de danışmanları arasında yer aldı. Onun Suriye yolculuğuna çıkmasına ve Mısır fethine izin vermesine muhalefet ederken fethedilen arazilerin fâtihler arasında taksim edilmeyip fey olarak sahiplerinin elinde bırakılması görüşünü destekledi.

Hz. Ömer, Mescidi Nebevî’de ağır bir şekilde yaralanınca aşere-i mübeşşereden hayatta olan amcasının oğlu ve eniştesi Saîd b. Zeyd hariç altı kişiyi (Osman, Ali, Abdurrahman b. Avf, Sa‘d b. Ebû Vakkās, Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm) üç gün içinde aralarından birini halife seçmek üzere görevlendirmişti. Hz. Ömer’in vefatından önce başlayan, ancak onun ikinci bir emriyle ölümünden sonraya ertelenen toplantı Talha b. Ubeydullah’ın Medine dışında bulunması sebebiyle beş kişiyle başladı. Müzakerelerin ilk safhasında Abdurrahman b. Avf, aralarından birinin halifelik hakkından feragat edip en çok istenen şahsı halife seçmek üzere hakemlik yapmasını önerdi. Diğer üyelerin kabul etmediği bu göreve

kendisi talip oldu ve onların onaylamasıyla çalışmalarına başladı. Şûra üyelerinin her biriyle uzun görüşmeler yaptı. Ayrıca Medine'de bulunan muhacir ve ensarın ileri gelenleri, hac dönüşü oraya uğrayan valiler, kumandanlar

ve şehir dışından gelen kabile reisleriyle görüştü. Üç gün süren bu görüşmelerin ardından dördüncü gün sabah namazından sonra kararını açıklamak üzere halkı Mescidi Nebevî'de topladı. Önce Hz. Ali'yi, ardından Hz. Osman'ı çağırıp ikisinden de Allah'ın kitabına ve resulünün sünnetine uyma, ayrıca ilk iki halifenin siyasetini takip etme hususunda teminat istedi. Hz. Ali'nin "gücümün ve bilgimin yettiği kadar" şeklindeki cevabına karşılık Hz. Osman'ın tereddütsüz cevabı üzerine Hz. Osman'ı halife ilân ettiğini açıklayıp ona biat etti. Daha sonra Hz. Ali ve mescidde bulunanlar da biat etti.

Hz. Osman'ın halifeliği döneminde (644-656) İslâm orduları İran içlerine doğru ilerleyişini sürdürdü. Horasan'a etkili ve sürekli akınlar onun zamanında başladı ve bölgenin büyük kısmı fethedildi. Esterâbâd, Hemedan ve Kirman alınarak İran fethi önemli ölçüde tamamlandı. İran'a yapılan seferler Bahreyn üzerinden deniz yoluyla da sürdürüldü. İran'ın güneydoğusunda Belûcistan'ın sahil bölgesine kadar ulaşıldı. Merv şehrine kaçmak zorunda kalan Sâsânîler'in son hükümdarı III. Yezdicerd'in öldürüldüğü 31 (651) yılında bütün İran İslâm hâkimiyetine girmiş bulunuyordu. Bu yılın ortalarından sonra Ahnef b. Kays, Kirman üzerinden Horasan'a girerek Tohâristan'a kadar uzanan toprakları ele geçirdi. Onu gönderen Basra Valisi Abdullah b. Âmir de Nîşâbur'u aldı. Bugünkü Afganistan sınırları içinde kalan Belh, Herat, Bûşenc ve Tûs gibi şehirler kısa süre içinde zaptedildi. Makdisî'ye göre bölge halkı da hızlı bir şekilde İslâm'a girdi (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 293). Diğer tarafta İrmîniye, Gürcistan, Dağıstan ve Azerbaycan'ın fethi tamamlandı; Arrân bölgesi ve Tiflis fethedildi. Hz. Osman, Erdebil merkez olmak üzere Azerbaycan'ın çeşitli şehirlerine birlikler yerleştirdi.

Öte yandan Kuzey Afrika fetihlerine devam edildi. 24 (645) yılında Vali Amr b. Âs'ın Medine'de bulunduğu bir sırada Bizanslılar'ın işgal ettiği İskenderiye onun tarafından geri alındı (25/646). Amr'ın yerine Mısır'a vali tayin edilen Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh, Trablusgarp'tan İfrîkıye'ye

(Tunus ve civarı) kadar ilerledi ve bölgenin önemli merkezlerinden Sübeytıla civarında yapılan savaşta büyük bir zafer kazandı. Daha sonra fetihlerini Nil vadisi doğrultusunda güneye kaydıran Abdullah, Nûbe üzerine yürüdü ve bugün Sudan topraklarında bulunan Dongola'ya kadar ilerledi. Makarra (Makuria) Krallığı ile bir antlaşma imzalayıp bu devleti egemenliği altına aldı (Ramazan 31 / Nisan-Mayıs 652).

Suriye ve Mısır valilerinin sahil şehirlerindeki Bizans'tan kalma tersanelerden yararlanarak oluşturdukları deniz gücü sayesinde önemli deniz zaferleri kazanıldı. Kıbrıs'ın fethi hususunda Hz. Ömer'i ikna edemeyen Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân, Hz. Osman'dan aldığı izinle 28 (648-49) yılında Kıbrıs'a bir sefer düzenleyerek adayı barış yoluyla vergiye bağladı. Ertesi yıl Suriye sahillerine yakın Ervâd (Cyzikus) adası alındı. 32'de (652-53) Sicilya ve Rodos üzerine seferler düzenlendi. Aynı yıl içinde İskenderiye'ye saldıran Bizans donanması geri püskürtüldü. 33 (653-54) yılında Kıbrıs idarecilerinin vergiyi ödememeleri sebebiyle 500 gemilik donanmayla ikinci Kıbrıs seferi gerçekleştirildi ve savaş yoluyla fethedilen adaya 12.000 asker yerleştirildi. Yine bu yıllarda Hulefâ-yi Râşidîn döneminin en büyük deniz savaşı yapıldı. 200 gemilik İslâm donanması, İskenderiye açıklarında (bazı rivayetlere göre Antalya'nın Finike ilçesi açıklarında) II. Konstans kumandasındaki 500 parçalık Bizans donanmasına karşı "Zâtü's-savârî" adıyla bilinen büyük bir zafer kazanarak Bizans'ın Doğu Akdeniz'deki hâkimiyetine son verdi (31/652 veya 34/655).

Fetihler neticesinde gerçekleşen zenginleşmeyle birlikte toplumda lüks ve refahın arttığı Hz. Osman'ın halifelik dönemi, başarılı geçen sükûnet devri (644-649) ve halifenin öldürülmesiyle sonuçlanan İslâm tarihinin ilk büyük fitnesinin yaşandığı karışıklık dönemi (650-656) olarak iki safhaya ayrılır. İlk altı yıl içinde yönetimden bazı şikâyetler görülse de bunlar probleme dönüşmemiştir. Hz. Osman'ın bu yıllarda halk tarafından sertliğiyle bilinen Hz. Ömer'den daha çok sevildiği söylenmektedir. Fakat ikinci dönemin başlarından itibaren yönetimden ciddi şikâyetler başladı ve önceki olumsuzluklar da bunlara eklendi. Etkileri günümüze kadar gelen kanlı fitne hareketi bu şikâyetlerle başlayıp Hz. Osman'ın öldürülmesi ve ardından Cemel ve Sıffîn savaşlarıyla devam etmiştir. Kaynaklar, Hz. Osman'ı hedef alan ve iç savaşlar dönemini başlatan isyanı çok ayrıntılı biçimde, ancak birbiriyle çelişen ve neredeyse içinden çıkılmaz bir yığın rivayetle

aktarmıştır. Müslümanların fırkalara bölünmesinin temelini teşkil eden bu ilk fitne aynı zamanda İslâm tarihinin en ihtilâflı meselesi olma özelliğini taşımaktadır. Bu konudaki rivayetlerin büyük kısmı ilk İslâm tarihçilerinden Ebû Mihnef, Vâkıdî ve Seyf b. Ömer'e ulaşır. Şîî olan Ebû Mihnef'in haberlerinde Osman açıkça suçlanmış, Talha isyancılar arasında gösterilmiş, Ali ise bazı icraatları dolayısıyla Osman'ı eleştirmekle birlikte ona yardım etmeye çalışan ve onu savunan bir durumda gösterilmiştir. Vâkıdî'nin rivayetlerinde de Hz. Osman'a çok ağır hakaretler yöneltilmiş ve ashabın büyükleri Osman'a karşı yürütülen hareketle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Belâzürî onun rivayetlerinin şiddetini daha da arttırmıştır. Bu iki rivayet zincirine karşılık Seyf b. Ömer'e dayanan rivayetlerin ortak özelliği fitne olayında Hz. Osman'ın ve diğer sahâbîlerin suçsuz kabul edilmesidir. Fitneyi körükleyen gizli el müslümanları bölmeye çalışan İbn Sebe'dir. Seyf'in rivayetleri aynı zamanda olaya şahit olan ve güvenilir râviler yoluyla aktarılan en eski üç rivayetle büyük ölçüde uyum göstermektedir (Yûsuf el-Iş, s. 34-35, 65).

Hz. Osman'ın öldürülmesiyle sonuçlanan olayların seyri şöylece özetlenebilir: Halifeliğinin ilk yıllarından itibaren Hz. Osman'ın veya valilerinin bazı uygulamaları çeşitli grupların şikâyetlerine sebep olmuş, bu şikâyetler halifeliğinin ikinci yarısında daha da artmış ve bilhassa halifeliğinin son yıllarında, âni zenginleşmenin ardından yaşanan ekonomik krizden en fazla etkilenen garnizon şehirleri Kûfe, Basra ve Fustat'ta (Mısır) uygun bir ortam bulmuştur. Hz. Osman'ın ve valilerinin bazı icraatlarını propaganda amacıyla kullanan muhaliflerin tenkitlerinin başında Hz. Osman'ın önemli devlet görevlerine akrabalarını tayin etmesi geliyordu. Hz. Osman, muhtemelen idarede birlik ve beraberliği daha kolay sağlama arzusuyla (Seyyid Süleyman Nedvî, s. 57; İA, IX, 429) önemli valiliklere ve devlet kâtipliği görevine yakın

akrabalarını tayin etmişti. Muâviye b. Ebû Süfyân'ı Suriye genel valisi yapmış, Humus, Kınnesrîn ve Filistin vilâyetlerini de ona bağlayarak yetkilerini genişletmişti. Kûfe valiliğine önce anne bir kardeşi Velîd b. Ukbe b. Ebû Muayt'ı, ardından yine akrabalarından Saîd b. Âs'ı getirmişti. Mısır valiliğine Amr b. Âs'ın yerine sütkardeşi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i, Basra valiliğine Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin yerine dayısının oğlu Abdullah b. Âmir'i tayin etmişti. Amcasının oğlu Mervân b. Hakem'i de

devlet kâtipliğine getirmişti. Bu tayinler neticesinde devletin bütün idarî kademeleri bazılarının liyakati tartışılan Ümeyyeoğulları'nın eline geçmiş oluyordu. Hz. Ali ve diğer ileri gelen sahâbîlerin de eleştirdiği bu uygulama, halifenin valilere karşı beklenen sertlikte davranmaması ve onlara önemli mal bağışlarında bulunması sebebiyle şikâyetleri daha da yoğunlaştırdı. Kureyş içinde Emevî-Hâşimî rekabetini gündeme getirirken Kureyş dışındaki kabile liderleri tarafından Kureyş'in tahakkümü olarak görüldü ve kabilecilik hareketini körüklemek için kullanıldı.

Hz. Osman yönetimine karşı ilk ciddi muhalefet Bekr, Rebîa, Ezd, Kinde, Temîm, Kudâa gibi fetihlerde büyük yararlılık gösteren güçlü kabile mensuplarının bir arada yaşadığı Kûfe'de ortaya çıktı. Valilerin bazı söz ve uygulamaları kabile liderlerinin iddiasını güçlendirdi. Vali Velîd b. Ukbe, 30 (650-51) yılında bir cinayetin fâillerine kısas uygulaması yüzünden katillerin yakınlarının düşmanlığına hedef oldu. Valiyi içki içmekle itham eden bu şahıslar tuttukları şahitlerle iddialarını halifenin huzurunda ispat ettiler ve ona had vurulup görevden alınmasını sağladılar. Yeni vali Saîd b. Âs da bir mecliste, "Sevâd-ı Irak Kureyş'in bahçesidir" sözüyle Hz. Osman'ın temsil ettiği Kureyş hâkimiyetini hedef alan kabilecilik hareketini körükledi. Meclistekilerden Eşter en-Nehaî, "Allah'ın bize kılıçlarımızla ihsan etmiş olduğu bu araziler nasıl Kureyş'in çiftliği oluyor?" diyerek bir tartışma başlattı. Tartışmalar devam etti ve olaylar büyüyünce elebaşıları halkı isyana teşvik yüzünden Hz. Osman'ın emriyle ıslah için Dımaşk'a Muâviye'nin yanına gönderildi (33/653-54). Kabilecilik fitnesini sürdürmeye devam eden ve daha sonra Humus'a sürgün edilen bu kişiler halifeden izin alıp tekrar Kûfe'ye döndüler. Ancak halife aleyhindeki faaliyetlerini daha da hızlandırdılar. Bu hareket Irak'ın ikinci büyük merkezi Basra'da da yankı bulmuştu. Fitneden en az etkilenen merkezlerden olan Suriye'de ise ilk müslümanlardan Ebû Zer, Muâviye'nin bazı harcamalarını ve müslümanların ihtiyaç fazlası mallarını Allah yolunda sarfetmeyip biriktirmelerini şiddetle eleştirmesiyle zenginler aleyhine bir hareketin başlamasına yol açmıştı. Ebû Zer, Muâviye'nin şikâyeti üzerine Hz. Osman tarafından Medine'ye çağrıldı. Hilâfetin dünyevî bir iktidar haline gelmesinden endişe eden Ebû Zer tenkitlerini devam ettirince kendi isteğiyle Rebeze'ye gönderildi (Buhârî, "Zekât", 4; İbn Sa'd, IV, 227), onun zorla gönderildiği de söylenmektedir.

Fitnenin diğer önemli merkezi Mısır'da da Hz. Osman ve Vali Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'e karşı şiddetli bir muhalefet başlatılmıştı. Muhalefetin liderliğini, babasının vefatı üzerine Hz. Osman'ın himayesinde büyüyen ve istediği valilik görevine tayin edilmeyince Mısır'a giderek oraya yerleşen Muhammed b. Ebû Huzeyfe ile Hz. Ali'nin himayesinde büyüyen Muhammed b. Ebû Bekir yapıyordu. Valilikten azledildikten sonra Filistin'e çekilen Amr b. Âs'ın da Mısır'daki muhalefeti gizlice desteklediği rivayetleri vardır. Hz. Osman zamanında Hicaz'da ortaya çıkan Abdullah b. Sebe'nin Basra, Kûfe ve Suriye'de bir süre kaldıktan sonra Mısır'a gelmesiyle muhalefetin birinci merkezi Fustat oldu. Bu dönemden itibaren Abdullah b. Sebe tarafından organize edildiği anlaşılan Kûfe, Basra ve Mısır'daki muhalif gruplar, onun direktifiyle birbirlerine gönderdikleri mektuplarda Hz. Osman'ı ve valilerini ağır bir şekilde eleştiriyorlar, onların din kurallarını çiğneyip zulme başvurduklarını ileri sürerek halkı yönetime karşı isyana çağırıyorlardı. Halkın huzurunda okunan bu mektuplar Medine'ye de gönderiliyordu. Öte yandan Abdullah b. Sebe'nin, Hz. Ali'nin Resûl-i Ekrem'in vasîsi olduğu iddiasını ortaya atarak halifeliğin onun hakkı olduğunu, bu hakkı gasbeden Hz. Osman'ın yerine onun geçirilmesi gerektiğini ileri sürdüğü rivayet edilmektedir.

Muhaliflerin halkı tahrik için kullandıkları diğer şikâyet konuları şunlardı: Hz. Osman'ın önemli devlet görevlerine tayin ettiği yakınlarına devlet hazinesinden büyük miktarlarda bağışta bulunması, Kureyş ileri gelenlerinin Medine'den ayrılıp fethedilen bölgelerdeki şehirlere yerleşmelerine ve geride bıraktıkları arazilerin göç ettikleri yerlerdekilerle değiştirilmesine izin vermesi, oralarda çok miktarda mülk edinmelerine göz yumması, bazı sahâbîlere fethedilen şehirlerde iktâlar vermesi, Kur'ân-ı Kerîm'i istinsah ettirdikten sonra diğer Kur'an nüshalarını yaktırması, Kureyş adına kabilecilik yapan bazı valilere ses çıkarmaması, Hz. Peygamber tarafından Tâif'e sürülen amcası Hakem b. Ebü'l-Âs'ın Medine'ye dönmesine izin vermesi, kendisini eleştiren Ebû Zer el-Gıfârî, Abdullah b. Mes'ûd ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbîleri çeşitli şekillerde cezalandırması, Medine civarındaki bazı arazileri beytülmâl develeri için koruluk haline getirmesi, hac için Mekke'de bulunduğu sırada farz namazları mukimler gibi kılması, Mescidi Nebevî inşaatında önceden kullanılmayan bazı malzemeleri kullandırması, Resûl-i Ekrem'den intikal eden hilâfet mührünü Bi'rierîs'e düşürmesi. Ayrıca halife, ganimetlerin

önemli bir kısmını yakınlarına tahsis etmek ve diğer akrabalarından bazılarına haksız yere mal ve toprak vermekle de itham ediliyordu.

Dedikodular artınca Hz. Osman müfettişler göndererek vilâyetlerdeki durumu öğrenmek istedi. Mısır'da muhalifler tarafından yanıltıldığı bildirilen Ammâr b. Yâsir hariç müfettişler olumlu haberlerle döndüler. Söylentilerin devam etmesi üzerine 33 (654) yılı hac dönüşünde valilerini Medine'ye çağırarak onlarla bir toplantı yaptı. Söylenenlerin bir tertip olduğunu, dolayısıyla endişe edilecek bir durum bulunmadığını söyleyen valilerinin çözüm tekliflerini aldıktan sonra (muhaliflerin cihadla meşgul edilmesi, elebaşılarının öldürülmesi, işin valilere bırakılması, mal karşılığında gönüllerinin alınması) fitnenin elebaşılarının askere alınmasını, Kûfe'deki bazı şahısların tahsisatlarının kesilmesini emretti. Ayrıca olaylara Allah'ın emirleri çerçevesinde çözüm arayacağını belirtti; valilerine de insanları fitneden uzak tutmaya çalışmalarını ve itidalli davranmalarını tavsiye etti. Fitne hareketinin tehlikeli bir hal aldığını gören Muâviye b. Ebû Süfyân'ın

bu sırada Hz. Osman'ı fitne ateşi sönünceye kadar Suriye'ye götürmek istediği, Osman'ın bunu reddetmesi üzerine kendisini korumak için Suriye'den asker göndermeyi teklif ettiği, ancak halifenin Medineliler'i rahatsız etmemek için bunu da kabul etmediği bildirilmektedir.

İlk önemli baş kaldırı valilerin yerlerine dönüşleri esnasında Kûfe'de oldu. Sürgünden dönenlerden Eşter en-Nehaî ve arkadaşları, Cerea denilen yerde toplanıp Kûfe'ye dönmekte olan Vali Saîd b. Âs'ın yolunu keserek şehre girmesini engellediler. Hz. Osman'dan onu görevden alıp yerine Basra'nın eski valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi tayin etmesini istediler. Hz. Osman olayları yatıştırmak için bu teklifi kabul etti. Ancak Kûfe'nin merkezî yönetimin kontrolünden çıkmasına yol açan bu durum diğer merkezlerdeki muhaliflere de cesaret verdi. Müşterek hareket ettikleri bilinen ve Seyf b. Ömer rivayetine göre İbn Sebe tarafından yönlendirilen Mısır, Kûfe ve Basra'daki gruplar, Hz. Osman'ı ve valilerini açıktan eleştirmeye başladılar. Bazı hatalarını abartmanın yanı sıra onlara haksız isnatlarda bulunmaktan çekinmediler. Ayrıca Hz. Ali, Zübeyr, Talha ve Hz. Âişe başta olmak üzere ashabın büyüklerinin ağzından mektuplar yazarak onları da bu işin içinde göstermeye çalıştılar. Bütün şehirlere gönderilen ve halkı cihad için

Medine’ye çağıran bu mektuplar büyük yankı uyandırdı. Mektuplar Medine’de de etkisini gösterdi ve Hz. Osman’a yönelik kişisel kırgınlıklar Medine’deki muhaliflerin sayısını arttırdı.

35 yılının Receb ayında (Ocak 656) Mısır’dan bir heyet validen şikâyet için Medine’ye geldi. Hz. Osman onları bizzat veya Hz. Ali’nin de içinde bulunduğu kalabalık bir heyetle birlikte dinledi. Kendisine yöneltilen ithamlara cevap verdi, bu arada bazı icraatlarının hata olduğunu kabul etti. Ganimet mallarının taksimiyle ilgili isteklerini uygun görüp geri dönmelerini sağladı. Şevval ayında (nisan) Mısır, Kûfe ve Basra’dan sayıları 600-1000 arasında gösterilen üç grup, hacı kafileleri arasında bölgeye geldi. Mekke yerine Medine’ye yönelen bu gruplar şehir dışında üç ayrı mevkide konakladı. Gönderdikleri iki temsilciyle Medine’de kendilerine karşı koyabilecek bir askerî birliğin bulunup bulunmadığını öğrenmek istediler. Bunlar Hz. Ali, Talha, Zübeyr ve Resûl-i Ekrem’in hanımlarıyla görüşerek valiler hakkındaki şikâyetlerini aktardılar ve onlardan kendilerini halifenin huzuruna çıkarmalarını istediler. Teklifleri reddedilince geri döndüler. Ardından Mısırlılar’ın Hz. Ali’ye, Basralılar’ın Talha’ya, Kûfeliler’in Zübeyr’e heyetler yollayıp halifelik teklifinde bulundukları, ancak üçünün de bu teklifi şiddetle reddettiği bildirilmektedir. Bu sırada gelişmelerden endişe eden Hz. Ali oğlu Hasan’ı göndererek halifeyi haberdar etti. Aynı günlerde ashabın diğer büyükleri de oğullarını halifeyi korumak üzere yolladılar.

Hz. Osman’ı halifelikten indirmekte kararlı olan âsiler, onu savunmak için toplanan Medineliler’in dağılmasını sağlamak ve âni bir baskınla şehirde kontrolü ele geçirmek için bir plan yaptılar ve bulundukları mevkileri terkederek memleketlerine doğru yola çıktılar. Bazı rivayetlerde ise onların halife ile görüşerek Mısır valiliğine Muhammed b. Ebû Bekir’i tayin ettirdikten sonra Medine’den ayrıldıkları belirtilmektedir. Fakat üç grup halinde farklı istikametlere gittikleri halde şevval ayının son günlerinde (Nisan sonları) ansızın geri döndüler ve tekbirlerle Medine’ye girip Hz. Osman’ın evini kuşattılar. Dönüş sebebi olarak da Hz. Osman tarafından eski Mısır valisine yazılan ve liderlerinin ölümle cezalandırılmasını emreden bir mektubu ele geçirdiklerini söylediler. Hz. Osman’ın böyle bir mektup yazmadığını belirtmesine rağmen evinin etrafında mevzilendiler ve tarafsız kalan Medineliler’e dokunmayacaklarını ilân ettiler. Sözü edilen ve

geriye dönüşlerini haklı göstermek için uydurdukları anlaşılan bu mektubun halifenin bilgisi dışında kâtibi Mervân tarafından yazıldığı rivayetleri de vardır. Hz. Osman bu durum karşısında gizlice haber göndererek valilerinden yardım istedi.

Halifenin öldürülebileceğini hiç düşünmeyen Medineliler'in çoğu muhasaranın ilk günlerinden itibaren evlerine kapanıp mecbur kalmadıkça dışarı çıkmadı. Şehirde sayıları oldukça artmış olan köleler ve işsiz güçsüz bedevîler de isyancılara katılmıştı. Âsiler, yirmi günle iki ay arasında bir süre devam ettiği söylenen muhasaranın son on gününe kadar Hz. Osman'ın mescide çıkıp imamlık yapmasına göz yumdular. Bu günlerde Hz. Osman kendisine yöneltilen bütün ithamlara cevap verdi ve birçok meselede onları ikna etmeyi başardı. Bu konuşmalarından birinde Hz. Ali'nin tavsiyesine uyup âsilerin şikâyet ettiği bazı uygulamalarının hata olduğunu kabul etti, bundan sonra Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünnetine uygun hareket edeceğine söz vererek sükûneti sağladı. Ancak buna karşı çıkan Mervân'ın onun izniyle yaptığı konuşma ortalığı yeniden karıştırdı. İsyancılar kuşatmanın son on gününde Hz. Osman'ın evinden çıkmasına izin vermediler. Ona halifeliği bırakmasını, aksi takdirde öldürüleceğini söylediler. Bu tarihten itibaren evine su gönderilmesini yasakladılar. Mervân'ın konuşmasına çok öfkelenip bir kenara çekilen Hz. Ali ve Ümmü Habîbe'nin su ulaştırma teşebbüslerini de sert bir şekilde engellediler. Âsilerin yalnız kendisini öldürmek istediklerini anlayan ve halifeliği bırakmayı da reddeden Hz. Osman o sırada evinde olup kendisini savunmak isteyenleri tehlikeye atmak istememiş, onlardan silâh kullanmamaları için kesin söz almıştı. İçeride 700 kişinin bulunduğu, izin verilmesi durumunda isyancılara üstünlük sağlayabilecekleri ihtimalinden bahsedilmektedir (İbn Sa'd, III, 71). Hz. Peygamber'in hadisi dolayısıyla bir musibetten sonra şehid edileceğini bilen Hz. Osman (Buhârî, "Feżaʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 5-7, "Edeb", 119; Tirmizî, "Menâḳıb", 19), rüyasında Resûl-i Ekrem'in yarın birlikte iftar edeceklerini söylemesinin de etkisiyle (Ahmed b. Hanbel, I, 497) âsilere boyun eğmeyi reddedip ölümü beklemeyi tercih etti.

Âsiler, hac mevsiminin sona ermesi dolayısıyla Mekke'den çok sayıda insanın Medine'ye geleceğini düşünerek ve eyaletlerden gönderilen askerî birliklerin yaklaştığının duyulması üzerine acele ettiler. Muhasaranın son gününde genç sahâbîlerin savunduğu evin kapısını yaktılar. Akşam

saatlerinde bitişikteki evden içeriye giren birkaç Mısırlı, Kur’an okumakta olan Hz. Osman’ı öldürdü (18 Zilhicce 35 / 17 Haziran 656). Meşhur rivayetlere göre Hz. Osman o sırada seksen iki yaşındaydı. Bu arada ona kalkan olmak isteyen hanımı Nâile bint Ferâfisa’nın parmakları da kesilmişti. Ardından evini ve beytülmâli yağmalayan âsiler Hz. Osman’ın defnedilmesini de engellediler. Bu sebeple halifenin cenazesi, hanımı Nâile’nin gayretleriyle ancak akşam-yatsı arasında çok az kişi tarafından gizlice kaldırılabildi. Hatta cenazenin üç gün sonra defnedilebildiği de rivayet edilmiştir. Cenazeye Hz. Osman’ın iki hanımının yanında üç-on yedi arasında erkeğin katıldığı ve onun Cennetü’l-bakī‘ bitişiğindeki Haşşükevkeb denilen yere defnedildiği bildirilmektedir. Bu yer Muâviye zamanında mezarlığa dahil edilmiştir. Öte yandan Suriye’den gönderilen yardım birliklerinin Vâdilkurâ’ya, Kûfe ve Basra’dan gönderilenlerin de Rebeze’ye geldiklerinde ölüm haberini duyup geriye döndükleri belirtilmektedir.

Hz. Osman’la valileri aleyhindeki şikâyet konuları bunların ancak isyanın zâhirî

sebepleri olduğu izlenimi vermektedir. Bu sebeple bazı tarihçiler isyanı daha ziyade siyasal, ekonomik ve sosyal değişikliklere bağlamıştır. Fetihlerin duraklamasıyla birlikte ganimet geliri azalınca garnizon şehirlerinde yaşayan muharip sınıfın geçimi düzenli vergi gelirlerine bağlı hale gelmiş ve asker maaşlarının ödenmesinde sıkıntı başlamıştı. Birdenbire zenginleşmenin kaçınılmaz sonucu olan iktisadî buhran, yönetimi tasarruf yapmaya ve askerlerin maaşlarını azaltmaya mecbur etmişti (İA, IX, 429). Bu sırada fetih ordularında çoğunluğu, şehitlik veya gazilik yerine sadece ganimet için cephelere koşan askerler teşkil ediyordu. Bu sıkıntılar karşısında onlar önceki ganimetlerin nereye gittiğini, kendi hakları saydıkları fethedilmiş arazilerin durumunu sorgulamaya başladılar. Öte yandan valilerin yanı sıra ashabın ileri gelenlerinden küçük bir grubun büyük servetler edinmesi kıskançlıklara yol açtı. Bu gelişmeler Câhiliye dönemi kabilecilik anlayışını yeniden ortaya çıkardı. İbn Haldûn, Bekr, Abdülkays, Rebîa, Ezd, Kinde, Temîm, Kudâa gibi fetihlerde büyük rol oynamış Arap kabilelerinin Câhiliye damarlarının kabardığını, yönetimi elinde tutan muhacirler, ensar ve diğer Hicaz halkına karşı bir hareket başlattıklarını söylemektedir (el-ʿİber, II/2, s. 138). İsyanın Hz. Osman’ın

devralıp değiştiremediği gelişmelerin bir sonucu olduğunu belirten Dûrî de isyanın birinci derecede kabilelerin Kureyş'e isyanını sembolize ettiği görüşündedir (İlk Dönem İslâm Tarihi, s. 104). Kureyş'i hilâfeti tekeline almakla suçlayan kabile reisleri, vergi gelirinin büyük kısmının hâlâ Medine'ye gönderilmesine karşı çıkarak müslümanların malı saydıkları fey gelirlerinin eyaletlerde dağıtılmasını istiyordu. Bu olumsuzluklar Hz. Ali'nin Resûl-i Ekrem'in vasîsi olduğu, onun hakkını gasbeden Hz. Osman'ın halifelikten uzaklaştırılıp hakkın sahibine verilmesi iddiasını kalkan edinen Abdullah b. Sebe ve Kureyş yönetiminden kurtulmak isteyen bazı kabile reislerinin fitne ateşini tutuşturmasıyla bir isyana dönüştü. Bazı tarihçiler, Abdullah b. Sebe gibi müslümanları birbirine düşürmek isteyen art niyetli şahıslar olmadan böyle bir hareketin gerçekleşebileceğinin pek mümkün olmadığı sonucuna varmıştır (Yûsuf el-Iş, s. 64).

Hz. Osman, Ümmü Külsûm'ün 9 (630) yılında vefatından sonraki yıllarda altı evlilik daha yaptı. Hanımlarından üçü (Nâile bint Ferâfisa, Remle bint Şeybe, Ümmü'l-Benîn bint Uyeyne) şehid edildiği sırada hayatta bulunuyordu. Bu evliliklerinden dokuz oğlu, altı veya yedi kızı oldu. Hz. Osman'ın en meşhur vasfı engin bir hayâ duygusuna sahip olmasıydı. Resûl-i Ekrem onun hakkında, "Kendisinden meleklerin hayâ ettiği bir kimseden ben hayâ etmeyeyim mi?" (Müslim, "Feżâʾilü's-ṣaḥâbe", 26); "Her peygamberin cennette bir refiki vardır. Benim cennetteki refikim de Osman'dır" (Tirmizî, "Menâḳıb", 19; İbn Mâce, "Muḳaddime", 11) demiştir. Cennetle müjdelenen on sahâbîden biri olan Hz. Osman, Tebük ordusunu donatmadaki öncülüğü ve Rûme Kuyusu dolayısıyla ayrıca cenneti hak etmiştir (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 7). Süyûtî onun fazileti hakkındaki kırk hadisi Tuḥfetü'l-ʿaclân fî feżâʾili ʿOs̱mân adlı eserinde toplamıştır. İbn Habîb es-Sülemî Menâḳıbü ʿOs̱mân b. ʿAffân, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel Feżâʾilü ʿOs̱mân b. ʿAffân, Radıyyüddin Ahmed b. İsmâil et-Tâlekānî Ḳurbetü'd-dâreyn fî menâḳıbi Ẕinnûreyn adıyla birer eser yazmışlardır. Ayrıca Maḳtelü ʿOs̱mân ismiyle çeşitli eserler kaleme alınmıştır (bazıları için bk. DİA, XXVII, 455). Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Mervezî'nin Müsnedü ʿOs̱mân b. ʿAffân adlı bir eserinden bahsedilmektedir (Süyûtî, Tenvîrü'l-ḥavâlik, I, 85). Hadis kaynaklarında Osman'ın büyük bir musibetle karşılaştıktan sonra şehid edileceğine ve bunu kendisinin de bildiğine dair rivayetler aktarılmıştır (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 5-7, "Edeb", 119; İbn Mâce, "Muḳaddime", 11; Tirmizî,

“Menâḳıb”, 19).

Geceleri ibadetle, gündüzleri oruçla geçiren Hz. Osman nazik ve mahcup bir tabiata sahip olmanın yanı sıra son derece cömertti. Medine’ye hicretten sonra içme suyu sıkıntısı yaşandığı bir sırada 35.000 dirheme satın aldığı Rûme Kuyusu’nu vakfetmesi, Tebük Seferi hazırlıklarında en büyük yardımı yapması, Hz. Ebû Bekir zamanındaki bir kıtlık sırasında 1000 deve yükü buğday, kuru üzüm ve zeytinyağı ile dönen kervan malının tamamını muhtaç durumdaki müslümanlara dağıtması, Talha b. Ubeydullah’ta olan 50.000 dirhem alacağını bağışlaması onun cömertlik ve hayır duygusunu açıkça göstermektedir. Civardaki yerleri satın alıp Mescidi Harâm’ı genişleten ve Harem’in sınır taşlarını yenileten Hz. Osman, Mescidi Nebevî’yi yeniden inşa ettirirken kendi malından 10.000 dirhem harcamıştı. Akrabalarına da kendi malından büyük miktarlarda yardım yaptığı bilinmektedir.

Hz. Osman ilmî bakımdan da temayüz etmişti, hatta hac menâsiki konusunda en bilgili sahâbî olduğu söylenmiştir (Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ, s. 149). Kur’an’ı ezberleyen ve Hz. Peygamber’in sağlığında fetva veren birkaç sahâbî arasında yer alır (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 184-185, 196). Kıraat farklarının sebep olduğu tartışmaları önlemek için Hz. Ebû Bekir zamanında mushaf halinde toplanan Kur’ân-ı Kerîm’i beş veya yedi nüsha olarak çoğaltıp Mekke, Basra, Kûfe, Şam, Yemen ve Bahreyn’e birer nüsha gönderdi, “imam mushaf” denilen nüshayı da Medine’de bıraktı. Hadisleri tam olarak rivayet eder, bu hususta çok titiz davranırdı. Onun hakkında bir kişi, “Ashap arasında hadisleri Hz. Osman’dan daha tam ve güzel şekilde rivayet eden birini görmedim, ancak o hadis rivayetinden çekinen bir zattı” demiştir (İbn Saʿd, III, 57). Resûl-i Ekrem’den 146 hadis rivayet etmiştir (Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ, s. 149). Hz. Osman, Resûlullah’ın iki kızıyla evlenmiş olduğu için “zü’n-nûreyn” (iki nur sahibi) lakabıyla meşhur olmuştur. Ayrıca “esnâf-ı mühr-künan”ın pîri

sayılmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi’ndeki kılıçlardan beşi ona nisbet edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 336-338; Buhârî, “Ṣalât”, 62, “Zekât”, 4, “Veṣâyâ”, 33, 198, “Fežâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 5-7, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 46, “Fežâʾilü’l-Ḳurʾân”, 2-3, “Edeb”, 119, “Fiten”, 17, “Ahḳâm”, 43; Müslim, “Fežâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 26-29; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11; Tirmizî, “Menâḳıb”, 19, 33; Seyf b. Ömer, el-Fitne ve Vaḳʿatü’l-Cemel (nşr. Ahmed Râtib Armûş), Beyrut 1406/1986, s. 33-87; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 53-84; IV, 227; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 156-180; Ahmed b. Hanbel, Fežâʾilü’ṣ-ṣahâbe (nşr. Vasiyyullah b. Muhammed Abbas), Mekke 1403/1983, I, 497, 503-527; İbn Şebbe, Târîḫu Medîneti’l-münevvere, III, 952-1147; IV, 1148-1315; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VI, 99-254; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 162-177; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 227-426; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 293; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 69-85; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-ʿAvâṣım (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1407, s. 68-146; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXXIX; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 79-200; a.mlf., Üsdü’l-ġābe, III, 480-492; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), Kahire 1385/1965, II, 129-161; III, 11-69; Muhibbüddin et-Taberî, er-Riyâżü’n-naḍire fî menâḳıbi’l-ʿaşere, Beyrut 1405/1984, III, 5-103; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, IV, 322-342; VI, 239-299; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XIX, 402-513; Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Bekir el-Endelüsî, et-Temhîd ve’l-beyân fî maḳteli’ş-şehîd ʿOs̱mân b. ʿAffân (nşr. Hilmî Ferhât Ahmed), Kahire 1423/2002; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: ʿAhdü’l-ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 303-482; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 144-222; İbn Haldûn, el-ʿİber, II/2, s. 138; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 462-463; Süyûtî, Tenvîrü’l-ḥavâlik, Kahire 1969, I, 85; a.mlf., Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 147-166; a.mlf., Tuḥfetü’l-ʿaclân fî fežâʾili ʿOs̱mân (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1411/ 1991; Abdülmelik b. Hüseyin el-Âsımî, Semṭü’n-nücûmi’l-ʿavâlî fî enbâʾi’l-evâʾil ve’t-tevâlî (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1998, II, 514-551; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ, İstanbul 1978, I, 425-494; Mahmûd el-Gazzâvî, Maḳtelü ʿOs̱mân b. ʿAffân, Kahire 1936; Tâhâ Hüseyin, el-Fitnetü’l-kübrâ: ʿOs̱mân, Kahire 1959-61; J. Wellhausen, İslâmın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 102-121; Abbas Mahmûd el-Akkād, Ẕü’n-Nûreyn ʿOs̱mân b. ʿAffân, Kahire, ts. (Nehdatü Mısr); M. Hüseyin Heykel, ʿOs̱mân b.

ʿAffân, Kahire 1968; Nebîh Âkıl, Târîḫu ʿaṣri'r-Resûl ve'l-ḫulefâʾi'r-râşidîn, Dımaşk 1400-1401/1980-81, s. 269-293; Fethî Seyyid er-Reşîdî, ʿOs̱mân b. Affân ve siyâsetühû fi'l-ḥükm, Kahire 1981; Mahmûd Şelebî, Ḥayâtü ʿOs̱mân, Beyrut 1981; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 11-14, 91-92, ayrıca bk. İndeks; Muhammed Rızâ, Zü'n-Nûreyn ʿOs̱mân b. ʿAffân, Beyrut 1402/1982; M. Ravvâs Kal'acî, Mevsûʿatü fıḳhi ʿOs̱mân b. ʿAffân, Mekke 1404/1983; M. Sâdık Arcûn, el-Ḫalîfetü'l-müfterâ ʿaleyh ʿOs̱mân b. ʿAffân, Cidde 1983; E. Rabbath, La conquête arabe sous les quatre premiers califes (11/632-40/661), Beyrouth 1985, II, 491-698; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, II, 26-37; Raif G. Khoury, 'Abd Allāh ibn Lahī'a (97-174/715-790): Juge et grand maître de l'école egyptienne, Wiesbaden 1986, s. 181-199, 211-217, 244, 280-282; Kutb İbrâhim Muhammed, es-Siyâsetü'l-mâliyye li- ʿOs̱mân b. ʿAffân, Kahire 1986; Azîz Seyyid Câsim, et-Taḳī ʿOs̱mân b. ʿAffân, Bağdad 1988; Yûsuf el-Iş, ed-Devletü'l-Ümeviyye, Dımaşk 1988, s. 32-100; Abdülkādir Selmân el-Muâzîdî - M. Câsim Hammâdî el-Meşhedânî, ʿOs̱mân b. ʿAffân Ẕü'n-nûreyn, Bağdad 1989; Nâsır b. Ali Âiz Hasan eş-Şeyh, ʿAḳīdetü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa fi'ṣ-ṣaḥâbeti'l-kirâm, Riyad 1990, II, 647-671; Nâdiye Hüsnî Sakr, es-Sebeʾiyye: Aḫṭarü'l-ḥarekâti'l-heddâme fî ṣadri'l-İslâm, Kahire 1411/1991, s. 1-32; Abdülazîz ed-Dûrî, İlk Dönem İslâm Tarihi (trc. Hayrettin Yücesoy), İstanbul 1991, s. 92-104; Muhammed b. Muhammed el-Avâcî, Ḫilâfetü ʿOs̱mân b. ʿAffân, Medine 1992; Hişâm Cuayt, el-Fitne (trc. Halîl Ahmed Halîl), Beyrut 1993, s. 55-121; Muhammed Emhazûn, Taḥḳīḳu mevâḳıfi'ṣ-ṣaḥâbe fi'l-fitne, Riyad 1415/1994, I, 227-253, 284-487; II, 5-55; Murat Akarsu, Hilafetine Kadar Hz. Osman (yüksek lisans tezi, 1994), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Hz. Osman'ın Hilafeti (doktora tezi, 2001), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mahmûd Şâkir, el-Emîn Ẕü'n-nûreyn, Beyrut 1997; Ahmed el-Harûf, Şehîdü'd-dâr ʿOs̱mân b. ʿAffân, Amman 1997; M. Âbid Câbirî, İslâm'da Siyasal Akıl (trc. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 283-388, 420-451; Ali Rıza Ayar, Hz. Osman ve Hz. Ali Dönemlerinde Devlet-Halk Münasebetleri (doktora tezi, 1997), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Adnân M. Milhim, el-Müʾerriḫûne'l-ʿArab ve'l-fitnetü'l-kübrâ, Beyrut 1998, s. 11-175; Me'mûn Garîb, Ḫilâfetü ʿOs̱mân b. ʿAffân, Kahire 1998; Muhammed b. Abdullah el-Gabbân, Fitnetü maḳteli ʿOs̱mân b. ʿAffân, Riyad 1419/1999, I-II; Adem Apak, İslâm Siyaset Geleneğinde Amr b. el-Âs, Ankara 2001, s. 113-132;

a.mlf., Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti, İstanbul 2003; Hasan Keskin, Hz. Osman’ın Devlet Politikası ve Valileri (yüksek lisans tezi, 2001), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber’in Yönetimi: et-Terâtîbu’l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 184-185, 196; Seyyid Süleyman Nedvî, Hazreti Osman (trc. Emine Yarımbaş - M. Sait Konar), İstanbul 2005; M. Hinds, “The Murder of the Caliph ‘Uthmân”, IJMES, III (1972), s. 450-469; Sabri Hizmetli, “Tarihî Rivayetlere Göre Hz. Osman’ın Öldürülmesi”, AÜİFD, XXVII (1985), s. 149-177; G. Levi Della Vida, “Osman”, İA, IX, 427-431; a.mlf. - [R. G. Khoury], “ʿUthmān b. ʿAffān”, EI^{2} (İng.), X, 946-949; Ethem Ruhi Fığlalı, “Abdullah b. Sebe”, DİA, I, 133-134; a.mlf., “Ali”, a.e., II, 371-374; Şeyma Güngör, “Maktel”, a.e., XXVII, 455.

İsmail Yiğit

OSMAN I

(عثمان)

(ö. 724/1324)

Osmanlı Devleti'nin ve hânedanlığının kurucusu (1302-1324).

İlk Osmanlı kaynaklarına göre Anadolu'ya gelen bir Türkmen boyuna mensup olup Söğüt uç (uc) bölgesine yerleşen Ertuğrul Gazi'nin oğludur. İbn Battûta adını Osmancuk şeklinde de verir. Ailenin menşei ve şeceresi kaynaklarda farklı şekillerde kayıtlıdır. Osman'ın babası Ertuğrul'a bağlı aşiretin Sultanöyüğü (Sultanönü)-Eskişehir bölgesinde sınır (uç) hattının en ileri kesiminde Söğüt'e nasıl ve ne zaman geldiği hakkındaki rivayet belirsizdir ve yanlış hâtıralar içerir. XV. yüzyıl Osmanlı kaynaklarından Neşrî'deki bir kayıtta Ertuğrul'un, aşiretiyle Sürmeli Çukur'a (Aras vadisi) kadar Anadolu ve Azerbaycan'da dolaştıktan sonra gelip Engüri'ye (Ankara) yakın Karacadağ'a indiği anlatılır (bugün Ankara'nın güneyindeki Karacadağ eteğinde tipik bir Türkmen köyü olan Yaraşlı vardır; buranın eski adı Gülşehri'dir; bu dağ üzerinde Karacadağ yaylasında Antikçağ'a ait önemli şehir arkeolojik araştırmalara konu olmuştur). Ertuğrul'un (o zaman "henüz nev-civan", doksan üç yaşında öldü: Neşrî, I, 64, 78) Selçuklu Sultanı Alâeddin'e bir savaşında yardımcı olduğu rivayeti (Âşıkpaşazâde, s. 92-93; Neşrî, I, 62) aslında tarihî bir gerçeğin belirsiz bir hâtırasını yansıtır. Nitekim İznik Laskaris hükümdarlarından III. Ioannes Vatatzes döneminde (1222-1254) uç Türkler'iyle bilhassa 1225-1231 yılları arasında savaş alevlenmiş, I. Alâeddin Keykubad Bitinya (Bithynia) uç bölgesine gelerek mücadeleye katılmıştır. Bizans kaynakları ve Suriyeli İbn Nazîf kroniği Alâeddin'in seferleri hakkında kesin deliller sağlamaktadır. İbn Nazîf, Sultan Alâeddin'in Vatatzes'e karşı savaşta bazı kaleleri fethettiğini zikreder. Osmanlı rivayetinde (Neşrî, I, 64) Sultan Alâeddin'in Karacahisar'ı fethi hakkındaki bilgi bu çerçevede tarihî bir gerçeklik kazanır. İbn Nazîf'e göre Bizans-Selçuklu mücadelesi Alâeddin'in "büyük kaleleri" fethi üzerine 1227'de başlamış, fakat Vatatzes Selçuk ordusunu bozmuş, savaş kesin bir sonuca ulaşmadan 1229'da devam etmiş,

Celâleddin Hârizmşah'ın Selçuklu doğu topraklarını tehdit etmesi (Yassıçimen savaşı, 1230) ve ertesi yıl bir Moğol ordusunun Sivas'a kadar gelmesi üzerine Alâeddin Keykubad barış yapmıştır (1231). Alâeddin'in 622'ye (1225) doğru Ankara uç bölgesine geldiği hakkında kanıtlar mevcuttur. Ona ait Akköprü kitâbesi 619 (1222) tarihini taşır ve Ankara Kalesi'nde Alâeddin'e nisbet edilen bir cami vardır. Alâeddin ayrıca Konya'dan Ankara'ya gelişinde Şereflikoçhisar'da ve Beypazarı'nda camiler yaptırmıştır (622/1225). Ertuğrul'un Sultan Alâeddin ile bu bölgeye geldiği rivayeti Yazıcızâde'nin eserinde yer alır.

Ertuğrul'un Alâeddin Keykubad'a bir savaşta yardımcı olduğu, sultan tarafından

kendisine ilkin Karacadağ'da, ardından Söğüt'te yurt verildiği rivayeti, Laskarisler'e karşı savaşların Türkmen toplumu arasında yaşayan bir hâtırası olmalıdır. Karacahisar ilk defa o zaman alınmış, sonra terkedilmiştir (Âşıkpaşazâde, s. 100). Ankara-Eskişehir uç bölgesinden hareket eden Ertuğrul'a en ileri hatta Söğüt'te yurtluk, Domaniç'te (Domalic) yaylak verildiği anlaşılmaktadır. Ertuğrul'un halkı Söğüt'te yerleşmiş olmakla beraber yazın sürüleri Domaniç'e yaylaya götürülüyordu. XIII. yüzyıl ortalarında Sultanöyüğü bölgesinde Türkmenler'in köylerde yerleşip yarı göçebe hayata geçtikleri açıktır (Cacaoğlu vakfiyesi). Diğer Batı Anadolu beyliklerinin kuruluşunda olduğu gibi bu bölgede de halk arasında alp gaziler gazâ akınlarını örgütlemekteydi. Kendisi de bir alp olan Osman'ın gazâ faaliyetine başladığı tarihten (683/1284 Kulaca fethi) önce Eskişehir ucunda durum şöyle idi: Bizans ile sınır Bilecik'te başlıyordu. Sultanöyüğü ile Bilecik arasındaki uç bölgesinde yerli tekfurlar Selçuklu sultanını tanıyor ve bölgede yaylak ve kışlakları olan Türkmenler ile barış içinde yaşıyordu (Neşrî, I, 64). Ertuğrul'un merkezi Sultanöyüğü ucunda en ileri hatta Söğüt kasabası idi.

Neşrî'deki rivayete göre (I, 74) Osman gençliğinde babası Ertuğrul ile Söğüt'te oturuyordu. Bu dönemde Osman'ın İtburnu köyünden bir kadınla macerası dolayısıyla anlatılan hikâye tarihî ilginç noktalar içerir (İtburnu köyü Sultanönü tahrir defterlerinde kayıtlıdır; haritalarda Beştaş'a yakın İtburnu köyü Yukarı Söğüt ile Aşağı Söğüt arasında bir köydür). Bu macerada Osman'ın İnönü beyi ile dostluğu, Eskihisar beyi ve Eskişehir

beyi ile savaştığı anlatılır. Bu bilgiler 659-679 (1260-1280) yılları arasında bölgedeki siyasî durumu yansıtır. Eskihisar, Eskişehir'e yakın hâkim tepedeki höyük (Şarhöyük) üzerindeydi, höyük Eskiçağ'lardan beri çeşitli kültürlere sahne olmuştur. Buradaki hisarda bir beyin oturduğu ve Eskişehir beyine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Eskişehir kaplıcalarının bulunduğu Ilıca karşısında Odunpazarı bayırında müslümanların kurduğu Eski (Yeni) şehir 1260'a doğru Selçuklu-Moğol nâibi Cacaoğlu Nûreddin'in oturduğu yerdi. Cacaoğlu'nun valiliği sırasında Sultanöyüğü bölgesinde Eskişehir oldukça gelişmiş bir yerdi. Vakfedilen köyler arasında Eğriözü, Göçözü, Alıncak, Sevindik, Sarıkavak, Direkli köyleri bölgede Türkmen yerleşmesinin açık bir kanıtıdır. Sonuç olarak Osman Gazi'nin gençliğinde Eskişehir ve etrafında yerleşik hayatın oldukça gelişmiş olduğu söylenebilir. Eskişehir, Eskihisar, İnönü ve Söğüt'te oturan ve birbiriyle rekabet halinde bulunan beyler hakkında Neşrî'deki rivayet (I, 74-76) Cacaoğlu vakfiyesiyle tarihî gerçeklik kazanmaktadır. Ertuğrul'un oğlu Osman bu mücadelede bir taraf olarak görünmektedir. Söğüt'te "Ertuğrul canı için" bir çiftlik vakıf dikkati çeker (Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri, s. 283). Bu resmî kayıt Ertuğrul hakkında en eski belgedir.

Osman'ın ve babası Ertuğrul'un mensup bulunduğu boyun hangisi olduğu konusu tartışmalıdır. Kayı (Kayıg) boyu XI. yüzyılda diğer Oğuz boyları gibi büyük kitleler halinde Anadolu'ya gelmiş ve küçük gruplar halinde ülkenin çeşitli bölgelerine yerleşmiştir (Köprülü, VII/27 [1943], s. 38, 66). Bunu Anadolu'da yer adları haritası kanıtlamaktadır. Osman ailesinin ortaya çıktığı Sultanönü bölgesinde Kayı veya Kayı-ili adıyla köylere rastlanır. Hânedan kuran diğer Türk boyları gibi Osmanlılar Kayı damgasını bir egemenlik sembolü olarak sikkelerinde ve önemli eşyada kullanmışlardır. M. Fuad Köprülü'ye göre Kayılar, Osmanlı Devleti'nin ilk etnik çekirdeğini oluşturmuştur. Osman'ın aşireti hakkında kroniklere aktarılan bilgiler ve uydurma jenealojiler hiçbir tarihî esasa dayanmaz. Kroniklerde genel giriş kısmında efsaneleşmiş birtakım belirsiz iddia ve gelenekler içerdikleri tarihî bilgileri ayırt ederek kullanılmalıdır. Paul Wittek, Osmanlı hânedanının Kayı aşiretiyle ilgisi olmadığı tezini savunur; Osman'ı Oğuz Han'a bağlayan soy kütüğünün hânedan siyaseti etkisiyle II. Murad döneminde ortaya çıktığını vurgular. 1380'lerde küçümseme amacıyla Kadı Burhâneddin, Osman'ın bir kayıkçı oğlu (Kayıg boyu kelimesinden) olduğunu söylemiştir. Timur, Yıldırım Bayezid'e bir

mektubunda Osmanlı sultanına bir kayıkçı Türkmen soyundan geldiği gerekçesiyle hakaret etmek istemiştir. Osmanlı hânedanın soyu meselesi Timur'dan sonra oğlu Şâhruh zamanında bir diplomatik tartışma konusu olmuştur. Timur, Anadolu'dan ayrılmadan önce Osmanlı çelebi sultanlar dahil bütün beylere birer yarlık vererek egemenliklerini tasdik etmişti. Oğlu Şâhruh karşıtlarını bertaraf edip tahta yerleşince I. Mehmed ve II. Murad'a ferman ve hil'atler göndererek kendisine bağımlılıklarını göstermelerini istemiş, Osmanlı sarayı bu baskı ve tehdit karşısında ciddi bir kaygıya düşmüştü. Saraya yakın Yazıcıoğlu ailesinden Ali, o zaman Târîh-i Âl-i Selçuk'unda (yazılışı 840/1436-37) Osman'ı Kayı'ya bağlayan soy kütüğünü koymuş ve Osman'ın Oğuz Han'ın büyük oğlu Gün Han'ın oğlu Kayı'nın soyundan geldiğini ileri sürerek Timur ve Şâhruh'un üstünlük iddiasını çürütmek istemiştir. Oğuznâme'ye göre Oğuz Han yirmi dört boy arasında egemenlik kavgası olmaması için töre koymuş, her birinin mansıbını, nişan ve damgasını tayin etmiştir. Oğuz'un öncelik verdiği oğlu Gün Han'dır. Ona bağlı boylar başta Kayı olmak üzere Bayat, Alkaevli, Karaevli'dir. Kayı'nın damgası "IYI"dır. Oğuz Han'ın kendisinden sonra töre gereği Kayı hanlar hanı olmuştur. Âşıkpaşazâde, Târih'inde (s. 92) Osman'ın soy kütüğünü Oğuz Han'a kadar götürür. Bu soy kütüğü Yazıcıoğlu tarafından Reşîdüddin'in Câmiʿu't-tevârîẖ'indeki Oğuz faslından alınmıştır (Woods, s. 173-182). Oğuz Han rivayeti çeşitli Türk devletleri tarihlerine az çok farklarla geçmiş (bu arada özellikle Akkoyunlular ve Timur tarihlerinde), Osmanlı tarihlerine ilk defa Yazıcızâde Ali'nin Târîh-i Âl-i Selçuk'unda ayrıntılarıyla nakledilmiştir. Osmanlı sultanları bundan sonra bu teoriyi hararetle benimsemiş ve bir Oğuzculuk geleneği yerleşmiştir.

Öte yandan Osman Gazi'yi bir çoban olarak tasvir edenler de yanılmaktadır. Osman, Söğüt'te ona bağlı bir Türkmen boyundan gelmiş olabilir. Osman aslında, uçta Türkmenler'i ve gelen "garip"leri (yerini yurdunu terketmiş) gazâ savaşları için örgütleyen subaşılardan bir alp gazi idi.

Bu alp subaşılarından XIII. yüzyıl sonlarına doğru Eflâkî ve 730'da (1330) Âşık Paşa (Garibnâme) söz etmektedir. Osman'ın çağdaşı Bizanslı Pachymeres de onu Kastamonu uç beyi emîrü'l-ümerâ Çobanoğulları'na bağlı bir sınır savaşçısı olarak tanıtır. Eserini 840'ta (1436) kaleme alan Yazıcıoğlu Ali, Osman'ın dedesinin adını Gökalp olarak verir ve Sultan I.

Alâeddin Keykubad'ın ucun idaresini Kayı boyundan Çoban'a (Kastamonu'da Emîr Hüsâmeddin Çoban) ve Kayı beylerinden Ertuğrul, Gündüz Alp ve Gökalp'e havale ettiğini yazar. Osman'ın han olarak seçilişini ise şu ifadelerle nakleder: "Uçtaki Türk beyleri ki Oğuz'un her boyundan cem' olmuşlardı, Tatar şerrinden korkup ol etrafta yaylarlar ve kışlarlardı, rûzgârla Tatar'dan incinenler uca gelip çoğaldılar; pes Osman katına geldiler, meşveret kıldılar, eyittiler ki: Kayı Han hod mecmû' Oğuz boylarının Oğuz'dan sonra ağası ve hanı idi ve Oğuz töresi mûcebince hanlık ve padişahlık Kayı soyu varken özge boya değmez, şimdiden sonra hod Selçuk sultanlarından bize çare ve medet yoktur ... Merhum Sultan Alâeddin'den dahi size safarnazar olmuştur, siz han olun ve biz kullar bu tarafta hizmetinizde gazâya meşgul olalım dediler; Osman Bey dahi kabul etti. Pes mecmû' örü durup Oğuz resmince üç kere yükünüp baş kodular, dolu obalardan kâmran getürdüp Osman Bey'e sundular ..."

869'da (1465) kaleme alınan Düstûrnâme-i Enverî'de Oğuznâme kullanılarak Osman'ın şeceresi şöyle verilir: Gazan, Mîr Süleyman Alp, Şahmelik, Gündüz Alp ve Gökalp, Gündüz Alp oğlu Ertuğrul ve onun oğlu Osman. Şükrullah'ın Behcetü't-tevârîẖ'ine göre Osman'ın soy kütüğü Oğuz, Gökalp, Kızıl Boğa, Kayaalp, Süleyman Şah, Ertuğrul şeklindedir. Karamânî Mehmed Paşa ise Oğuz Han, Kayık Alp, Sarkuk Alp, Gökalp, Gündüz Alp, Ertuğrul rivayetini benimser. Âşıkpaşazâde'de Oğuz, Gökalp, Basuk, Kayaalp, Süleyman Şah, Ertuğrul silsilesi bulunur. Neşrî'de soy kütüğü Süleyman Şah ve onun oğulları Sungur Tekin, Ertuğrul, Güdoğdu, Dündar olarak verilir. Ertuğrul'un üç oğlu Saru Yatı, Osman ve Gündüz'dür. Bunların içinde bağımsız bir kaynağı kullanan Düstûrnâme farklı soy kütüğüyle dikkati çeker. Ertuğrul'un babası Gündüz Alp, onun babası Şahmelik, onun babası Mîr Süleyman Alp'tir. Mîr Süleyman Alp diğerlerinde Süleyman Şah olmuştur. Bu soy kütüğü ötekilere göre daha güvenilir görünmektedir. Düstûrnâme'de Karadeniz ötesinde Altın Orda'dan bir Tatar akını tarihî bir gerçeği yansıtmış olabilir. Tatarlar'ın "katıyay"ına yapılan atıf ilginçtir. Ok menzili normalden uzak olan katıyay Türk ve Moğollar'a savaşta silâh üstünlüğü sağlıyordu. Osman'ın Karadeniz kuzeyinde Kıpçak'tan gelen Ataman (Pachymeres) adında biri olduğu faraziyesi ise (Heywood) uzak bir ihtimaldir. Düstûrnâme soy kütüğünde asıl ilginç olan Osman'ın atalarının taşıdığı alp unvanıdır. Osman Gazi'nin başlangıçtan beri yoldaşları Turgut, Aykut, Saltuk, Hasan

gibi alplerdir; alp unvanı gazi unvanı ile eş anlamda kullanılır. Alpler, Selçuk uç toplumunda Türkmen savaşçılarını sefere götüren deneyimli, iyi silâhlanmış kumandanlar durumundadır. Alp gaziler göçebe Türkmenler'i gazâ için örgütlemekte ve bu kuvvetlerle fetihler yaparak beylik kurmaktadırlar. 1300'lere kadar inen rivayetlerde bu süreç üzerinde açık kanıtlar bulunmaktadır. Yerel göçebe Türkmenler ile beraber Osman Gazi'nin kuvvetleri çoğunlukla uzaklardan, Pachymeres'te Paflagonya'dan (Kastamonu yöresi) gazâ-doyum için gelen garip Türkmenler'di. Bunlar kızıl börk giyip savaşçı olarak ayrıcalık kazanıyor, böylece göçebe topluluğunda farklılaşma, çoban ve akıncı ayırımcılığı ortaya çıkıyordu.

Başlangıçtan beri uç beylerinin fetih politikasına iki prensip yön vermiştir: Gazâ ve istimâlet. Dinî ideoloji olarak kutsal savaş İslâmî gazâ, hıristiyan ülkelerine karşı örgütlenmiş askerî uç bölgelerinde ilk aşamada aralıksız akınlar, daha sonra fetih ve yerleşme ve sonunda uç gazi beyliklerinin kuruluşu şeklinde bir gelişme göstermiştir. Gazâ, sanıldığı gibi kontrol altına alınan bölgelerde halkı İslâmlaştırma amacına yönelik değildi. Gazâ dârülislâmın (Türkçe: illik) egemenlik alanını genişletmeyi amaçlar (zor altında İslâmlaşmış olanları Osmanlı idaresi gerçek müslüman saymamış, onları "sahariyan" yahut "ahriyan" adı altında müslümanlardan farklı bir statü altına koymuştur). Kontrol altına alınmış bölgede yaşayan gayri müslimler (Ehl-i Kitap) İslâm şeriatının tesbit ettiği kurallar altında bir statüye (ehl-i zimme) sahip olur ve bu kurallara saygı bey ve her müslüman için dinî bir ödev kabul edilirdi. Osmanlı uç gazi beyleri bu kurallar hakkında din âlimlerine danışır ve uygulamada onlara uyum sağlamaya çalışırlardı. Fıkıh okumuş Edebâli ve Dursun Fakih Osman'ın danışmanları idi.

Başlangıçta alpler Osman Gazi ile birer yoldaş olarak seferler yapmaktaydı (Âşıkpaşazâde, s. 99-100). Öyle anlaşılıyor ki Osman Gazi önemli başarılar kazanıp sivrilince uçlarda alpler onun kumandası altına girdi. Osman'ın seferlerinde alpler "yarar yoldaş" ve "nöker"leri idi. Osman, Eskişehir'den Bilecik ve Yenişehir'e kadar geniş bir ülke sahibi olduğunda (698/1299) İnönü'yü oğlu Orhan Bey'e, Yarhisar'ı Hasan Alp'e (Neşrî, I, 112), İnegöl'ü Turgut Alp'e verdi. Osman ile sefere giden Saltuk, Hasan ve Konur önde gelen alplerdir. Bu alp ve nökerlerin çocuk ve torunları sonraları devlet idaresinde önemli makamlara gelecekler ve bir çeşit

Osmanlı aristokrasisi oluşturacaklardır. Meselâ İnegöl'ü fetheden Turgut Alp'e bu bölge bir yurt (apanaj) olarak verilmiş görünmektedir. Bölgenin o zaman Turgut-ili diye anılması bu bakımdan kayda değer. Selçuklular'da ve Osmanlı klasik döneminde yurt veya yurtluk, "bir göçerev grubunun reisine özerklikle verilen bir arazi birimi" olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle yurt soylu bir bahadıra ait apanajdır. Osman alınan vilâyetleri gazilere taksim etmekteydi (a.g.e., I, 118). 720'lerde (1320) uçlarda Konuralp'e Karaçepüş Hisarı, Akçakoca'ya Absu (Hypsu) Hisarı uç verilmişti. Bu feodal yurt-apanaj sistemi daha sonra Rumeli'de gazâ yapan uç beyleri Evrenosoğulları, Mihaloğulları, Paşayiğitoğulları için uygulanacaktır. Osman döneminde beyliğin bu feodal yapısı karşısında Orhan döneminde ulemâ sınıfından vezirler idaresinde merkeziyetçi bürokratik rejim hinterlandda egemenlik kazanacaktır.

Rum abdalları, bâciyân ve ahîlerle yanyana bir taife, yani belli bir statü altında bir grup olarak zikredilen gāziyân Osman dönemindeki alpler ve maiyetindeki gazilerden başkası değildir ve bu alpler belli nitelikler taşıyan bir gruptur. Öte yandan nöker denilen askerî grup da Osman'ın etrafındaki gücü belirler. Orta Asya Türk-Moğol toplumunda nökerlik Batı feodalizminde "commendatio" veya "hommage" ile kıyaslanabilir (Marc Bloch, La société féodale, la formation des liens de dependance, s. 210-217). Osman ile Köse Mihal arasındaki bağımlılık üzerinde Osmanlı rivayeti ilginçtir: "Köse Mihal dâim anun ile bile olurdu, ekseri bu gazilerin hizmetkârları Harmankaya kâfirleriydi" (Âşıkpaşazâde, s. 99-100). XIII. yüzyıl Moğol toplumunda nöker "soylu kişilerin, bahadırların evinde ve seferde yanından ayrılmayan hizmetkârı ve silâh arkadaşı" olarak tanımlanır. Esirlikten gelen nöker kendine tâbi olanlarla birlikte şefin hizmetine girer. Çoğu esir edilip ant içmekle başbuğa hayat boyu bağlı silâh arkadaşıdır. Osman zamanında Köse Mihal bu tip bir

nökerdir (Neşrî, I, 76). Böylece Avrasya steplerinde olduğu gibi alpler etrafında gazâ-akın birlikleri oluşmakta, her biri ucun bir bölgesinde gazâ faaliyetinde bulunmaktadır. Osman Gazi de şüphesiz başlangıçta bu alplerden biriydi. Onu ötekiler arasında seçkin duruma getiren özellik, rivayete göre bir Vefâî-Babaî tarikat halifesi olarak uca gelen Edebâli'nin yakınlık ve mânevî desteği olmuştur. Osman ile şeyh arasında folklorik bir kutsama hikâyesinin ilâvesi (Âşıkpaşazâde, s. 95), bütün Türkmen

beylerinin bu çeşit kutsamaları beyliğin tanrısal teyidi ve meşrulaştırma gayreti olarak yorumlanmalıdır. Çağdaş Bizans tarihçisi Pachymeres, Osman'ı bölgede Bizans topraklarına karşı akın yapanlar arasında en atılgan bir önder olarak tanıtmaktadır. Uçta gaziler-alpler gazâ ve ganimet seferlerinde en başarılı önderin bayrağı altına girerlerdi. Osman Gazi'nin hayatında başarısı seferlerde alpleri ve nökerleri bayrağı altında toplayabilmesidir. Osman Gazi döneminde nökerlik / yoldaşlık egemen bir kurum olarak görünmektedir. 703'te (1304) Osman'ın Sakarya seferinde Lefke (Osmaneli) ve Çadırlı tekfurları kendisine itaat ettiler ve Osman Gazi'ye has nöker oldular (a.g.e., s. 99-100; Neşrî, I, 120). Nökerlik sonraları Osmanlı Devleti'nin gelişme çağında kul sistemine yol açmış görünmektedir. Sultanın yeniçerileri, bey kulları (gulâm-ı mîr), timarlı sipahilerin hizmetkârı gulâmlar hep nöker durumundadır.

Uç toplumunda Osman Gazi'nin mânevî destekleyicisi hukukî ve içtimaî hayatı örgütleyici olarak ahîler ve fakihlerdir (fakı). Osman bir bölgeyi ele geçirdikten sonra burayı nasıl örgütleyeceğini ve dinî kuralları fakihlerden sormaktadır. Fakihler İslâm hukukunu, Sünnî akaidini ve İslâm kurumlarını bilen insanlar olarak gazi önderi yönlendirici bilgiler sağlar, daha aşağı düzeyde şehir ve köylerde imâmet hizmeti görürlerdi. İlk Osmanlı beyleri Osman ve Orhan tarafından ahîler ve fakihlere verilmiş birçok vakıf köy ve çiftlik tahrir defterleri kayıtlarıyla bugüne ulaşmıştır. Osman döneminde bu fakihlerin en meşhuru Dursun Fakih'tir. Eskiden Osman Gazi'nin uç toplumunda daha çok ahîlerin önde geldiği sanılıyordu. Fakat tahrir defterlerindeki vakıf kayıtları fakihlerin daha ağır basmakta olduğuna işaret eder (BA, MAD, nr. 16016, s. 13-17). Vakıfların kanıtladığı gibi daha Osman Gazi zamanında İslâm hukukunu bilen kişilerle devlet kuran bey arasında sıkı ilişkiler vardı. Ayrıca vakfiyeleri yazan bir çeşit bürokratın varlığı da ileri sürülebilir. Beyliği teşkilâtlandırma, sosyal hayatı düzenleme bakımından bu fakihler ve ahîler son derece önemli bir rol oynamıştır. Din bilginlerinin ilk dönemlerde devletin örgütlenmesinde yardımcılık ve beylere danışmanlık yapmış olmaları ilk vezirlerin de onlar arasından seçilmiş olması hususunu açıklar. Osman'ın son zamanlarında Alâeddin Paşa vezir durumundaydı.

Etrafında çeşitli askerî, içtimaî ve dinî gruplar toplayan ve beyliğin nüvesini oluşturan Osman'ın Sultanöyüğü ucunda harekâtı İç Anadolu'daki olayların

ışığında izlenebilir. 684-690 (1285-1291) döneminde Anadolu'da Selçuklu sultanına ve Moğollar'a karşı Türkmen isyanları, Osman'ın Selçuklu sultanının haraçgüzârı Karacahisar tekfuruna karşı hareketi 687'de (1288) kaleyi ele geçirmesine fırsat vermiş görünmektedir. Osman'ın oğullarından Çoban'ın adı İlhanlı büyük emîr Çoban ile ilişkili olabilir. Emîr Çoban ilk defa Şaban 698'de (Mayıs 1299) Sülemiş'e karşı Anadolu'ya geldi ve Sülemiş'i yendikten sonra Memlükler'e karşı Suriye sınırına yöneldi. İkinci defa ayaklanma halindeki Türkmenler'e karşı 714'te (1314) büyük bir ordu ile Anadolu'ya geldi, Osman'ın yurdundan uzak olmayan Karanbük'ü (Karabük) kışlak seçti. Türkmen beyleri gelip orada itaatlerini arzettiler. Bu yıllarda Osmanlı kroniklerinde Osman'ın veya oğlu Orhan'ın herhangi bir gazâ hareketi kaydedilmemiştir. Selçuklu tarihçisi Aksarâyî itaat eden "Etrâk" beylerini Hamîdoğlu, Eşrefoğlu, Karahisar beyi, Germiyanoğlu, Kastamonu'dan Süleyman Paşa diye anar; Osman'ın adı zikredilmez. Bu sırada Osman en ileri uç bölgesinde yerel tekfurlarla uyum içinde yaşamaktaydı ve belli ki İlhanlılar için bir sorun olmamaktaydı.

Öteki uç beyleri gibi Osman'ın yerel tekfurlara ve Bizans'a karşı gazâ hareketine başlaması, Moğollar'a karşı Anadolu'da uç Türkmenler'i arasında direnç ve isyanların artmasıyla yakından ilişkili olmalıdır. Uçlarda Moğol idaresine karşı hareketler II. İzzeddin Keykâvus'un isyanı ve uç Türkmenler'ine sığınmasıyla kendini göstermişti (659/1261). Mısır sultanları Türkmenler'le iş birliği yaparak müslüman Anadolu'yu Moğol egemenliğinden kurtarmaya çalıştılar. Memlükler'in bu siyaseti, Anadolu'da Moğol valilerinin İlhanlılar'a karşı isyan hareketlerini desteklemeleri biçiminde sürdü. Bunlar Togaçar (694/1295), Baltu (696/1297) ve Sülemiş (699/1299-1300) isyanlarıdır. Bu dönem, Osman'ın Sultanöyüğü ucunda yerli tekfurlara karşı önemli gazâ hareketlerine giriştiği ve bir Moğol müdahalesinden çekinmediği yıllara rastlar. Özellikle Sülemiş'in isyanı uç Türkmenler'inden destek görmüştür. Bütün Türkmen beyleri gibi Osman da Memlük sultanının desteklediği Sülemiş yanlısıdır. Osman Gazi'nin oğullarından birine Melik Nâsır adını vermiş olması da (Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un saltanat yılları: 1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) bir rastlantı değildir. Muhammed b. Kalavun'un ikinci defa Memlük tahtına oturduğu yıl Anadolu'da Sülemiş'in isyanı almış yürümüştü. Eski Osmanlı rivayetinde bu olay belirsiz şekilde yankı bulmuştur. Bu rivayete göre sözde Sultan III.

Alâeddin Keykubad (1298-1302) Osman ile beraber Karacahisar kuşatmasında iken Bayıncar Tatar Anadolu'ya gelmiş, Ereğli'yi (Karaman) tahrip etmiş, bunun üzerine Alâeddin Keykubad ona karşı yürümüş, Bigaöyüğü'nde büyük savaşta Bayıncar'ın ordusu yenilmiştir (Âşıkpaşazâde, s. 97; Neşrî, I, 66). Bu rivayette Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad, Bayıncar'a karşı savaşmış gösterilirse de gerçekte Gāzân Han, Bayıncar'ı ve Boçukur'u büyük bir ordu ile Sülemiş'i ortadan kaldırmaya göndermişti. Sülemiş onları yenmiş ve Bayıncar'ı katletmişti. Dikkat çeken husus, tam bu olaylar sırasında 1299 yılının Osmanlı rivayetinde Osman'ın Bilecik fethi ve bağımsızlık yılı olarak kaydedilmesidir.

Selçuklu sultanının haraçgüzârı Bilecik tekfuru bölgedeki diğer yerli tekfurlar üzerinde en güçlü olanıydı. Bilecik tekfuru Selçuk-İlhanlı egemenliğini tanıyordu. Âşıkpaşazâde'nin kaynağına göre ilk zamanlarda Osman da ona "mudârâ" gösteriyordu (Târih, s. 99, 100). Mudârânın (aşağıdan alma, yaranma), sebebini anlamak için 684'te (1285) Osman'ın aşiretiyle Söğüt-Domaniç arasında göç devrine dönmek gerekir. Osman'ın aşireti sürüleriyle Söğüt-Domaniç arasında göç ederken Bilecik tekfurunun himayesine muhtaçtı, İnegöl ovasında sürüler tarım topraklarını çiğnediği için İnegöl tekfuruyla aralarında başından beri düşmanlık vardı (a.g.e., s. 94). Osman'dan armağan alan Bilecik tekfuru Osman'ı koruyordu. Osman bu bölgede göç yolunu engelleyen İnegöl tekfuru ile çatışma halindeydi. Ermenibeli çatışması yerel önemsiz bir karşılaşma idi (Ermenibeli Söğüt-Domaniç yolu üzerindedir; Söğüt-Domaniç yolu bugün de Ermenipazarı / Pazaryeri üzerinden İnegöl ovasına iner). Osmanlı rivayetine göre Ermenibeli çatışmasının ardından Osman, Edebâli eliyle

gazâ kılıcı kuşanmış ve bölge tekfurlarına karşı aktif gazâya başlamıştır. İnegöl Rumları'na karşı bir gece baskını yapmış, İnegöl yakınında küçük Kulaca Hisarı'nı yağmalayıp ateşe vermiştir (684/1285: bugün İnegöl'ün Kulaca köyü yakınında bazı kale kalıntıları gözlemlenmiştir; sonradan Orhan burada cami yaptırmıştır, Kaplanoğlu, Bursa Ansiklopedisi, I, 197).

Osman'ın Kulaca'yı yakması üzerine İnegöl bölgesi Rumlar'ı telâşlandılar; toplanıp Karacahisar tekfurundan yardım istediler. Öyle anlaşılıyor ki bu tarihlerde Osman Gazi'nin halkı Söğüt'te yerleşmiş, fakat yazları Domaniç yaylasına çıkan bir yörük topluluğu idi. Karacahisar tekfuru bir adamıyla

asker gönderdi; İnegöl Rumları ile birleştiler. Osman da gazileri topladı. İkizce'ye yakın Domaniç belini aştıkları yerde büyük savaş oldu (685/1286). Bu savaş Osman'ın gerçek anlamda ilk savaşı sayılmalıdır. Osman'ın kardeşi Saru Yatı burada hayatını kaybetti. Böylece Osman ile Karacahisar tekfuru arasında savaş başlamış oldu. Kulaca akınından iki yıl sonra Osman bölgenin ikinci büyük tekfuru Karacahisar tekfurundan hisarı aldı, beylik merkezi yaptı. Rivayete göre bu önemli fetih sonucu uçta sancak beyliğine erişti (Âşıkpaşazâde, s. 98). Karacahisar'ın konumu yapılan çalışmalarla aydınlatılmıştır. Nehirlerin kesiştiği verimli ovada bu tarihlerde zamanla kurulmuş şu merkezler vardı: Antik şehir Dorylaion kalıntılarının bulunduğu Şarhöyük, Porsuk çayı ötesinde Odunpazarı bayırında kurulmuş bir müslüman şehri Eskişehir, Eskişehir'e 7 km. uzaklıkta hâkim tepede Bizans kalesi Karacahisar, Karacahisar eteğinde Karacaşehir. Karacahisar'ın, Anadolu'dan İznik-İstanbul'a giden ana yolların kesiştiği bir noktada stratejik konumu son derece önemli, çıkılması güç bir kale olduğu anlaşılmaktadır. Osman, Karacahisar fethiyle bütün bölgeye hâkim olmuş, fiilen bu kesimdeki Selçuklu-İlhanlı nâibleri yerine geçmiş görünmektedir. Neşrî'ye göre Osman Gazi Karacahisar'ı fethedip Eskişehir'e mâlik oldu (Cihannümâ, I, 86). Konya'ya gönderdiği yeğeni Aktimur'un sancak beyliği sembolleri getirdiği doğru kabul edilirse Osman'ın 1288'de bölgeye Selçuklu sultanı adına hâkim olduğu söylenebilir. Sonraki tahrir defterlerinde Sultanönü sancağı Bilecik, Eskişehir, İnönü, Seyitgazi kazaları ile Karacaşehir ve Günyüzü nahiyelerini içermekteydi. Tahrirlerde Eskişehir'de gayri müslim kaydı yoktur. Burası başlangıçtan beri bir Türk-müslüman şehri olarak kurulmuştur. Buna karşı yüksek tepede eski Bizans kalesi Karacahisar halkı Fâtih Sultan Mehmed döneminde tepenin hemen eteğinde Karacaşehir'e nakledilmiştir (BA, MAD, nr. 18333). Rivayete göre Osman, Karacahisar'da kendi adına hutbe okutmuş, bağımsız beylik iddiasında bulunmuştur. Âşıkpaşazâde'de (bab 14) Osman'ın bağımsızlık, yani kendi adına hutbe okutması iddiasında bulunması için şu olgular üzerinde durduğu ileri sürülür ki bu iddialar aslında çok sonraları hânedanın Osman ile başladığı inancında olanlar tarafından eklenmiştir: Karacahisar müslüman halk ile iskân edilip bir beylik merkezi durumuna gelmiş; müslüman halk mescid ve pazar yeri kurmuş; dolayısıyla imam, kadı ve hatip istemiş; Osman bu şehri kendi kılıcı ile aldığını, kendisine Allah tarafından gazâ ile hanlık verildiğini, Selçuklu sultanı Osman'a sancak

gönderip gazâda onu temsil etme yetkisi vermiş denirse buna karşı kendisinin kâfirlerle uğraşarak bölgeyi fethettiğini ve büyük atasının Anadolu'ya ilk gelen Süleyman Şah olduğunu ve Gökalp neslinden geldiğini söylemiştir. Âşıkpaşazâde'nin rivayetine göre Osman han sıfatıyla kanun koymuş, belli başlı alp yoldaşlarına beyliğin belli kısımlarını timar, daha doğrusu il-yurtluk tayin etmiştir. Bütün bunlar, Osman'ın beyliği han sıfatıyla Türk devlet geleneğine göre teşkilâtlandırdığını anlatmak için kullanılmış argümanlardır. Bu teşkilât Osman'ın beylik yapısının esasları olmuştur. Genelde Osmanlılar bir yeri fethedince üç şeyi hemen yerine getirirlerdi: Bir kadı, bir subaşı tayin edilir, pazar yeri belirlenirdi. Kaynaklar bu aşamada Osmanı diğer Türkmen beyleri gibi gazâ ile bağımsızlığa hak kazanmış, kendi adına hutbe okutabilecek bir bey, bir han gibi göstermeye çalışmaktadır. Neşrî, Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'ın ölümüyle Selçuklu hânedanının ortadan kalkması üzerine, "Hutbe Osman Gazi adına okundu" diye farklı bir yorum yapar (Cihannümâ, I, 106-112). O tarihte Osman, Neşrî'ye göre hutbe ve sikke sahibi bir İslâm hükümdarı olmuştur. Aslında Selçuklu Sultanı III. Alâeddin 1302'de Moğollar tarafından Tebriz'e götürülmüş, son Selçuklu hükümdarı II. Mesud'un idaresi 1308'e kadar sürmüştür. Bütün Anadolu bey-emîr-hanları, ancak 1335'te İran'da Ebû Said Bahadır Han'ın ölümü üzerine Cengiz soyundan ilhanlar kalmayınca sultanlıklarını ilân edip hutbe ve sikke sahibi olmuşlardır. Şimdiye kadar tarihçiler, eski rivayeti izleyerek 1299 tarihini Osmanlı hânedan ve devletinin gerçekten ve hukuken kuruluş tarihi kabul etmişlerdir. Türk geleneğinde devletin kuruluşu, her şeyden önce egemenliğini Tanrı'dan aldığına inanılan karizmatik bir hanın ortaya çıkışına bağlıdır. Fakat bu, İslâmî geleneğe göre hutbe ve sikke sahibi olmaya yetmez.

Sultanöyüğü bölgesinde uzun zamandır bir Rum tekfuru elinde bırakılmış bir kalenin fethedilmiş olması iki yönden önemliydi. İlkin bölgede sultanın haraçgüzârı olarak yaşamakta olan tekfurlarla barışın terkedilmesi, bölgenin bir gazâ alanı haline gelmesi; ikinci olarak Osman'ın doğrudan doğruya kendi hükmü altında Karacahisar gibi hâkim bir kaleye sahip olmasıdır. Kaleye bölgeden ve Germiyan gibi uzak yerlerden halkın gelip yerleşmesi sonucu tepede Karacahisar müslüman nüfuslu bir şehir oldu. Aşağıda Ilıca yanında pazar da Osman'ın kontrolü altına geçmiş görünmektedir. 1288'de uzak Söğüt uç kasabası yerine Osman, şimdi Karacahisar fethiyle sultanın

nâibine ait Eskişehir yanında hâkim durumda bir merkeze yerleşmiş bulunuyordu. Fetih Osman'ı bölgede fiilen bir gazi bey durumuna yükseltiyordu. Böylece Osman, Kastamonu emîri Çobanoğulları gibi Selçuklu sultanının sancak sahibi bir emîri (bey) mertebesine ulaşmış görünmektedir.

Osman Bey'in bundan sonraki ana hedefi Sakarya nehrinin doğusundaki bölge oldu. Osmanlı kaynaklarına göre Osman Gazi sancak beyi olunca nökeri Köse Mihal'e Taraklı Yenicesi'ne akına gitmek gerektiğini söyledi (Âşıkpaşazâde, s. 99-100; Neşrî, I, 88-92). Harmankaya-Göl bölgesinde tekfur olan Köse Mihal'in Orta Sakarya kıvrımı içindeki tekfurlar ve bölgedeki yollar hakkında bilgisi vardı; seferin planını özetledi: Beştaş'tan geçilecek, Sarıkaya'da Sakarya ırmağı aşılacak, böylece Sakarya kıvrımı içinde geniş bölge, özellikle İznik'e ipek getiren kervanların yolu, Göynük suyu üzerinde Mudurnu-Göynük ve Taraklı Yenicesi kasabaları üzerinde kontrol kurulabilecekti. Bölgede kendi aşiretiyle yerleşmiş olan Samsa Çavuş'la iş birliği için haber gönderildi. Bu sefere çıkan Osman yolda ilkin Beştaş Zâviyesi'ne kondu (sonraki tahrir defterlerinde Beştaş Zâviyesi kaydı vardır). Tekke şeyhinden Sakarya'nın geçit yerini sordular (gerçekten geçit yeri Sarıcakaya'dır, bugün burada yeni ve eski iki köprü vardır; nehir atların geçmesi için elverişli haldedir). Sakarya üzerinde Samsa Çavuş onları karşıladı ve Sorkun (haritada Sakarya'dan kuzeyde) üzerine götürdü. Sorkun Rumları,

Samsa Çavuş aracılığı ile itaate razı oldular, ahd ile itaat edip yağmadan ve esaretten kurtuldular. Oradan Samsa Çavuş kılavuz olup Mudurnu vilâyetine çıktılar (Sorkun'dan sonra yol kuzeye yönelir). Samsa Çavuş bölge Rumlar'ı ile mudârâ edip cemaatiyle yaşıyordu. Osman bu vilâyeti ona bıraktı. Mudurnu'dan nehri izleyip sıra ile Göynük'e, Taraklı Yenicesi'ne gelip yağma etti; ardından güneye yönelip dağlık bölgeden Göl-Flanoz (Klanoz?, bugün Gölpazarı) ovasına indi. Burada Mihal'e ait Harmankaya üzerinden onun kılavuzluğu ile Sakarya'yı geçip Karacahisar'a döndü. Bu rivayet izlenen yollar ve topografya dikkate alındığında sıhhatli bir anlatıma dayanır. Bu seferle güdülen amacın ganimet almak, fakat aynı zamanda bölge tekfurları üzerinde Karacahisar'ın yeni hâkimi olarak otorite kurmak olmalıdır.

Bizans'tan Batı Anadolu topraklarını fetheden diğer beyler gibi Osman Gazi de 687-699 (1288-1299) döneminde, Selçuklu sınırları içinde haraçgüzar tekfurlar elinde bırakılmış bölgeyi Karacahisar'dan Bilecik-Yenişehir'e kadar egemenliği ve kontrolü altına alarak birçok şehir ve kaleye hükmeden bir bey durumuna geldi. 1288-1299 döneminde Osman, Selçuklu sultanına haraç ödeyen yerel tekfurları (Göynük, Gölpazarı, Bilecik, Yenişehir, İnegöl, Yarhisar tekfurları) ortadan kaldırdı, daha sonra doğrudan doğruya Bitinya'da Bizans imparatorluk topraklarına karşı gazâ faaliyetine başladı. Neşrî'deki bir rivayete göre Ertuğrul'un ölümü üzerine Söğüt'te beylik sorunu ortaya çıkmıştı. Göçer evlerden bir bölüğü Osman'ı, bir bölüğü amcası Dündar'ı (Tündar) bey yapmak istiyordu (Neşrî, I, 78). Osman'ın kendi kabilesi onu tuttu. Bir araya gelindiğinde çoğunluk Osman'ı destekledi; bunun üzerine Dündar da ona uydu. 1299'a doğru Dündar Osman'ın kethüdâsı idi (vekili, bir çeşit vezir). Bu yılda Osman'ın fetih politikasında kökten bir değişiklik oldu. Başlangıçta Osman'ın güçlü Bilecik tekfuruyla ilişkileri dostluk, hatta bir çeşit bağımlılık biçimindeydi. Eskişehir-Bilecik arasındaki haraçgüzâr Rumlar'la iyi geçinme politikası bölgede tutunmak için gerekli sayılıyordu. Germiyan saldırıları Osman'ı bölge tekfurlarıyla uzlaşma zorunda bırakıyordu. Karacahisar'dan sonra Osman akınlarını bölge dışı Mudurnu-Göynük tekfurlarına karşı yöneltti. Bilecik tekfuruna baş kaldıran Köprühisar tekfurunu Dündar'la birlikte itaat altına aldılar. 1299'da Osman ile amcası arasında beyliğin bundan sonraki politikası üzerinde görüş ayrılığı belirdi. Dündar, Bilecik tekfuruna ve Rum halkına karşı iyi geçinme politikasının sürdürülmesi gerektiğini ileri sürdü (a.g.e., I. 94). Osman bu sözü kendisinin savaş ve egemenlik hakkını engelleme olarak anladı ve okla Dündar'ı vurup öldürdü (Neşrî'nin kaydına göre Bilecik fethi Dündar'ın katlinden öncedir). 1299 yılına doğru Osman, savaş alanını Karacahisar-Söğüt bölgesinden batıda ileride Bilecik-Yenişehir bölgesine taşıdı. Osman Gazi'nin pâyitahtını 1299'da Karacahisar'dan Bilecik'e ve uç merkezini İznik'e yakın Yenişehir'e nakletmesi bundan sonraki hedefini göstermekteydi. Doğrudan Bizans sınırları ötesinde Bitinya topraklarına akına başlayan Osman, Yenişehir'den zaman zaman İznik'e kadar inerdi.

Osman Gazi'den ve fetih girişimlerinden söz eden çağdaşı Bizans tarihçisi G. Pachymeres şüphesiz onun hakkında en güvenilir kaynaktır. 701'de (1302) Osman'ın İznik kuşatması ve Bapheus savaşı dolayısıyla Bizanslı

kronikçi Osman'la ilgili etraflıca bilgi verir. Osman'ın menşei hakkında on yıl öncesine gider; Osman'ın nasıl ve ne zaman ortaya çıktığını anlatır. E. A. Zachariadou, Pachymeres'te Osman ile Çobanoğulları arasındaki ilişkiden söz ederek bu parçayı 689-692 (1290-1293) dönemine ait tahmin eder. C. Imber bu bilgileri 1300'lere koyarak olayları karıştırır (EI2 [İng.], VIII, 180-182). Pachymeres, o yıllarda Bizans'a karşı aktif gazâ hareketlerinde Kastamonu uç emirliğinde Çobanoğlu Yavlak Arslan ve sonra Ali'den söz eder. 1290'larda Kastamonu'da Hüsâmeddin Çoban soyundan Muzafferüddin Yavlak Arslan "sipâhbed-i diyâr-ı uc" unvanıyla hüküm sürüyordu. Pachymeres, Osman Gazi'nin ortaya çıkışını Kastamonu emîri "Amourioi"na (Emîr oğullarına) bağlar. Onun "Melek Masur ve Amourioi" hakkında verdiği karışık bilgileri çağdaş Selçuklu kaynağı Kerîmüddin Aksarâyî aydınlatmaktadır. Bu kaynağa göre Sultan II. Keykâvus'un oğulları Kırım'dan Anadolu'ya döndükten sonra onlardan Sultan II. Mesud, Argun Han'dan Selçuklu tahtını elde etmiş, kardeşi Rükneddin Kılıcarslan'ı uç bölgesinde (muhtemelen Akşehir civarında) yerleştirmişti. Argun Han'ın ölümü ve Geyhatu'nun han seçilmesinden (22 Temmuz 1291) sonra İran Moğolları arasında başlayan taht kavgaları sırasında Anadolu karışıklık içinde kaldı. Uçlarda Türkmenler baş kaldırdı. Kılıcarslan da kardeşi Mesud'a karşı ayaklandı. Geyhatu Han'ın ordusuyla gelmesi üzerine (Zilkade 690 / Kasım 1291) Kılıcarslan Kastamonu ucuna gitti ve oradaki uç Türkmenler'ini etrafına topladı. Eskiden beri Mesud'a taraftar olan uç emîri Yavlak Arslan'ı öldürdü. Geyhatu tarafından ona karşı gönderilen Sultan Mesud önce yenildi (Pachymeres, Melik Kılıcarslan yerine Masur'u yani Sultan Mesud'u koymakla yanılmıştır). Mesud ardından yanındaki Moğol kuvvetleri sayesinde galip geldi (Aralık 1291). Kılıcarslan kaçmışsa da Yavlak Arslan'ın oğlu Ali nihayet bir baskında onu katletti. 1291 olaylarından sonra Selçuklu-Moğol bağımlılığından çıkmış olan Çobanoğlu Ali uzakta batıda Bizans topraklarına saldırılara başlamış, Sakarya nehrine kadar fetihler yapmış, hatta akınlarını nehrin öbür tarafına kadar ilerletmişti. Fakat sonraları Bizanslılar'la barışçı ilişkiye girdi. O zaman Osman Gazi en ileri uçta Sakarya vadisinin beri yakasında Söğüt bölgesinde bulunuyordu. Pachymeres, akını durduran Ali'nin yanındakilerin Osman tarafına geçtiğini ve onun önderliğinde akınları sürdürdüğünü belirtir ve Osman'ın o zaman Çobanoğulları'nın emri altında ileri hatta bir uç savaşçısı olduğunu vurgular. Böylece bu serhad bölgesinde önderlik Osman Gazi'ye geçmiştir. Bu sıralarda Osman, Eskişehir-

Karacahisar'dan Bilecik-Yenişehir'de yerleşerek İznik'i tehdit etmeye başlamıştı. Pachymeres onun önceki Karacahisar dönemini (1288-1299) bilmiyordu. Ancak onun kaydı, Osman'ın (Atmanes) ilk defa çağdaş bir kaynakta adı geçtiği ve tarihî kimliğini ortaya koyduğu için önem arzeder. Pachymeres onu uç bölgesinde Türkmenler arasında en atılgan, en enerjik akıncı önderi olarak tanıtır; bölgede kendi başına hareket eden başka önderler olduğuna da (Osmanlı rivayetinde adı geçen Konuralp, Akça Koca, Turgut Alp gibi) işaret eder. Bizanslı kronikçi Osmanlı rivayetlerinde olmayan bir başka önemli noktayı belirtir: Osman, başlangıçtan Kastamonu uç emîrleri Çobanoğulları emrinde bir uç savaşçısıdır.

Osman, Bizans topraklarına karşı akın merkezi olarak Yenişehir'de yerleşip ailesini Bilecik'te bıraktıktan sonra bütün faaliyetini İznik'e yöneltti. İlk akınlardan sonra gelip İznik'i kuşattı. Bunun üzerine bir Bizans birliği İznik'i kurtarmak için harekete geçti. Bunu haber alan Osman Gazi onlarla Pachymeres'e göre 27 Temmuz 1302'de (Osmanlı kaynaklarına göre 701/ 1301-1302'de) Bapheus'ta (Koyunhisar) savaştı. Bapheus savaşının vuku bulduğu yer Osmanlı rivayetinde Yalakova olarak gösterilir. Yalakova, Yalakdere'nin Hersek

dilinde denize ulaştığı düzlüktür. Burada vuku bulan savaştan önce Bizans kuvvetleriyle Osman'ın öncü keşif kuvvetleri İznik'ten gelen yolu kapatan Koyunhisar'da çarpışmışlardı. Yalakdere vadisini izleyerek İznik'ten gelen ana yol üzerinde Koyunhisar, Yalakova'ya çıkmadan önce tepedeki hisardır ve bugün yıkıntıları mevcuttur.

Bu önemli savaşın ayrıntıları Pachymeres tarafından aktarılır. Ona göre Osman, İznik bölgesinden ayrılıp dağlık araziyi geçitlerden geçerek Halizônların ülkesine girmiştir. Bundan önce 100 kadar öncü Türk kuvveti âniden Télémaia'da (Koyunhisar Kalesi) gece baskını yapmış, ganimetle kaçarken Bizans askerleri onların peşine düşmüştür. Bir tepeye çıkan Türkler kendilerini oklarıyla savunmuşlardır. Bu ilk karşılaşmadan cesaret alan Osman'ın yanındaki askerler Meandre (Büyük Menderes) bölgesinden gelen başka Türk kuvvetleriyle büyük bir sayıya ulaşmışlardır. Emîr Ali (Yavlak Arslan oğlu) uzaktan akına gelenlerin Osman'ın yanına gittiğini görerek imparatorla yapmış olduğu anlaşmaları çiğnemiş ve o da akına başlamıştır. Osman dağ geçidini (Yalakdere vadisi) geçip birden

Yalakova'da görünmüştür. Osman, kendi kuvvetleriyle birlikte daha önce Kastamonu dolaylarından savaş için kendisine gelip katılan birçok savaşçının başında yer almıştır. Léon Mouzalôn kumandası altındaki Bizans ordusu, Bizanslı ve Alanlar'dan başka yerli ve yabancı askerden oluşuyordu ve hepsi yaklaşık 2000 kişi idi. Az önce Alanlar'a verilmek üzere istenen yardım dolayısıyla atlarından ve paralarından mahrum edilmiş olan yerli asker gevşek ve gayretsiz bir hava içindeydi ve bu sebeple cesaretle savaşa girmemişti. Bu durum Türkler'e büyük bir güvenle saldırma fırsatı verdi; sayıca üstün olduklarından (5000 kişi) yürekli idiler. Böylece savaş hem sayı hem moral bakımından eşit olmayan şartlarda başladı. Rumlar'dan birçoğu savaş meydanında kalırken çoğu yakın olan İzmit Kalesi'ne doğru hep beraber utanç verici şekilde firar yolunu tuttu. Bu sırada Rumlar için hayatlarını feda eden Alanlar çok yararlı oldular. Alanlar, Rum piyadenin saflarını sıkılaştırıp ilerlemelerine ve kendilerini kurtarmalarına imkân verdiler. Türkler için o zaman savaşı bitirmek, etrafa dağılıp hiç direnç görmeden kolayca ganimet toplamaktan başka iş kalmamıştı. Mahsul toplama zamanı idi. Köylülerin bir kısmı tutsak ediliyor, bir kısmı boğazlanıyor, başına geleceği önceden anlayarak kurtuluşu bir kaleye sığınmakta bulan bazıları ise firar yolunu tutuyordu. Kır halkı aileleriyle gelip İstanbul'a sığınmaktaydı. Edremit'e kadar bütün bölgeler Türkler'ce yağma edildi. Ancak daha ötede Achyraous (Balıkesir yakınında Akira), Kyzikos (Kapıdağı), Pègai (Karabiga) ve Lopadion (Ulubat) denize yakın bölgeler tahribattan kurtulmuştu. Yağmalar Bursa ve İznik kapılarına kadar uzanıyordu. Her yer birkaç gün içinde harabeye dönmüştü (Relations historiques, IV, 25, 364-368).

Bu bilgiler Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân'daki anlatılanlarla önemli ölçüde örtüşür. Burada İznik kuşatması üzerine İstanbul'dan yardım talebinde bulunulduğu ve İstanbul'un tekfurun güvendiği bir adamının idaresinde ordu hazırladığı, bunların gemilere girip Yalakova'ya çıkarak İznik'i kurtarmak üzere harekete geçtikleri, bir casusun durumu haber aldığı, nereye çıkacaklarını bildirdiği, pusuya yatan Osmanlı kuvvetlerinin çıkarma yaparken bunların üzerine saldırdığı ve denize döktüğü bildirilir (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat, s. 11-12). Anonim tarihte İznik kuşatması için ilk önce Köprühisar'ın alındığı zikredilir. Köprühisar, güneyden Bilecik'ten ve batıdan Yenişehir'den İznik'e gelen başlıca yolların kavşak noktasıdır. Bu hisar İznik'e giden Kızılhisar-Derbend (bu köyler bugün mevcuttur)

vadisinin başlangıç noktasıdır, Osman İznik'e bu vadiden gidecektir. Her iki kaynak imparatorun, ordusunu kuşatma altındaki İznik'i kurtarmak için gönderdiği noktasında birleşir. İznik önünde kaleden çıkış hareketleri ve çarpışmalar olduğu anonim tarihten öğrenilmektedir. İznik'in bataklıkla çevrili durumda bulunduğu da burada belirtilir. O zaman Osman bütün Türkmen beylerinin uyguladığı taktiğe başvurup şehri abluka altına almış ve açlıkla teslim almaya çalışmıştır. Uzun abluka için Osman "Yenişehir'den yana olan dağ" yamacında bir havale kulesi yaptırmış ve içine Taz (Dirâz) Ali kumandasında ufak bir kuvvet yerleştirmiştir (bugün İznik'ten Yenişehir'e giden yolun solunda Diraz Ali köyü ve Diraz Ali Pınarı vardır). Anonim tarihte yer alan, İznikliler'in o zaman umutsuz kalıp şehri teslim ettiklerine dair bilgi doğru değildir, İznik Orhan tarafından 1331'de teslim alınacaktır. Bununla beraber Neşrî, kuşatmanın ardından uzun abluka sırasında birçoklarının şehri bırakıp kaçtığını belirtir ve fethin bu tarihte olmadığına işaret eder (Cihannümâ, I, 106). Bizans imparatorluk ordusuna karşı kazanılan bu zafer Osman'ı bölgede karizmatik bir bey durumuna yükseltmiştir. Pachymeres, bu zaferle Osman'ın şöhretinin Paflagonya bölgesine kadar yayıldığını ve gazilerin onun bayrağı altına koşuştuklarını kaydeder. Bapheus savaşı Osman'a hânedan kurucusu bir bey ünü kazandırmış, kendisinden sonra oğlu Orhan rakipsiz beylik tahtına geçmiştir. Böylece 27 Temmuz 1302 tarihi Osmanlı hânedanının, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluş tarihi olarak kabul edilebilir.

Bapheus zaferiyle Osman, bütün Bitinya'da Bizans egemenliğini tehdit eden önemli bir siyasî-askerî güç olarak ortaya çıkmıştır. Bizans imparatoru Osman'ı durdurmak için İran'da Gāzân Han'a, onun ölümünün ardından Olcaytu Han'a bir Bizanslı prensesi zevce olarak önermiş ve bir Moğol ordusunu tahrik etme girişiminde bulunmuştur. Pachymeres'in açıkladığı gibi o zaman direnç görmeyen, gazâ ve ganimet için uç bölgesine koşup gelmiş gaziler İstanbul Boğazı'na kadar yayılmışlardı. Bapheus bozgunundan sonra 1302-1307 yılları arasında Bizans'ın düştüğü çaresizliği Pachymeres dramatik ifadelerle anlatır. Ona göre bütün Mesothynia (Kocaeli) bu akıncıların saldırılarına hedef olmaktaydı. Pachymeres, Bapheus savaşından ve Osman'ın 702-705 (1303-1305) seferlerinin ardından yerli halkın sadece hayatlarını kurtarmak için Batı'ya kaçtıklarını, Türkler'in çok kalabalık olup birçok başbuğ kumandası altında toplandıklarını, onlardan biriyle anlaşma yapmanın faydasız olduğunu,

çünkü onların kendilerini yağmaya götürecek şefi arayıp bulduklarını belirtiyordu. Alp gaziler emrinde küçük gruplar halinde hareket eden bu akıncılar 703 yılı ortalarında (1304 yılı başları) İstanbul Boğazı'na kadar her yerde görünmekteydiler. Türkler bir gemi bulunca Boğaz'ı geçiyor, İstanbul önlerine kadar geliyorlardı. Chélé (Şile) ve Anadolukavağı'nda tepede Hiéron (Yoros) kaleleri onların saldırılarına hedef oluyordu. Panik halinde kaçan Rum halkı İstanbul'a sığınıyor, sokaklar açlık ve hastalık çeken insanlarla doluyordu.

Osman, İznik kuşatmasına gitmeden önce Yenişehir'i ve gerisini güvence altına almak için Marmaracık (eskiden burada bir göl vardı) ve Koyunhisar tekfurları üzerine bir akın yaparak onları itaat altına almıştı. Fakat Bapheus savaşından sonra Bursa ovasındaki tekfurlar, Adranos, Bidnos (?), Kestel ve Kite tekfurları birleşip Osman'a saldırmak üzere ittifak ettiler. Bu savaş için Âşıkpaşazâde 702 (1303) tarihini verir. 702 yılı milâdî 26 Ağustos 1302'de

başlar. 702 yılının baharı 1303'ün ilk yedi ayına rastlar. Tekfurların ordusu bu tarihte harekete geçmiş olmalıdır. İttifak ve saldırı kuşkusuz İstanbul'dan gelen emir üzerine yapılmıştır. Tekfurların Yenişehir'e doğru saldırı hareketi başlangıçta başarılı oldu. Osman, yanındaki kuvvetlerle tekfurlar ordusunu Yenişehir ovasındaki diğer Koyunhisar'da karşıladı. Düşman savaşa savaşa dar Dimbos (Dimboz / Dinboz) Boğazı'na kadar çekildi, Osman'a karşı orada son bir savaşa giriştiler. Şehidler arasında Osman'ın kardeşi Gündüz Alp'in oğlu Aydoğdu da vardı (türbesi Dimbos'tan Koyunhisar'a giden yol üzerindedir). Zafer Osman tarafında kaldı. Dimbos savaşında (yakın zamana kadar boğazdaki köy Dimbos adını taşıyordu, şimdi Erdoğan) Kestel tekfuru savaş meydanında öldü. Bursa ve Adranos (bugün Orhaneli) tekfurları kaçıp hisarlarına sığındılar. Osman, karşısında savaşan ve bozgunda firar yolunu tutan Kite tekfurunun (Bursa'ya yakın Kite Kalesi surlarından bir kısmı bugün ayaktadır) peşini bırakmadı, Ulubat (Lopadion) Köprüsü başına kadar kovaladı. Tekfur Ulubat Kalesi'ne sığındı. Köprüyü koruyan kaleden ileriye geçme imkânı yoktu. Osman kaçak tekfurun teslim edilmesini istedi, aksi takdirde gölü dolaşıp yurdunu yağma tehdidinde bulundu. Sonunda Ulubat tekfuru ile yapılan anlaşmada Osman, kendisinden sonra gelecek beyler adına köprüyü geçmeye yeltenmeyeceklerine dair söz verdi. Tekfuru teslim alan Osman, Kite (Ürünlü) Kalesi önünde onu idam edince kale teslim oldu (1303). Dimbos

savaşının ardından Ulubat'a kadar Bursa ovası ve Uludağ, Türkmen yerleşmesine açıldı. Bursa ise yirmi üç yıl kuşatma altında kalacaktır. Osman şehri kuşatıp etraftan tecrit etmek için iki havale kulesi, Aktimur ile Balabancık kulelerini yaptı ve çekildi. Uludağ'da Türkmen köyleri ve Uludağ eteğinde Kızık köyleri 1303-1326 döneminde kurulmuş olmalıdır.

Bapheus ve Dimbos zaferlerinden sonra Osman, Bizans karşısında kendini güçlü hissediyor, Paflagonya ve Anadolu'nun diğer taraflarından gazâ ve doyum için akın akın bayrağı altına gelen yoldaşlarla ordusu sefer zamanı 5000 kişiye varmış bulunuyordu. İznik'i düşürmek ve İstanbul'dan gelecek yardımlara karşı ablukayı tamamlamak için Sakarya üzerindeki geçit yerlerine karşı yeni seferler düzenlemeye başladı. 704 (1304) seferi hakkında ilk ve en ayrıntılı kaynak İshak Fakih-Yahşi Fakih'ten gelen rivayettir. Âşıkpaşazâde metninde yer alan bu rivayete göre Osman Bey, Leblebücihisarı'na (Kabakluca / Koubouklia ?) geldiğinde tekfur itaat etti. Onu yerinde bırakan Osman oğlunu yanına aldı. Oradan Lefke'ye (Leukai) vardı. Çadırlu ve Lefke tekfurları bağlılık bildirince onlara memleketleri bırakıldı ve Osman Gazi'nin yanında nöker oldular. Osman oradan Mekece'ye ulaştı, oranın tekfuru da itaat etti ve Akhisar'a (Metabole) Osman ile beraber geldi. Akhisar tekfuru adam toplayıp savaşa girdi, ancak yenilip kaçtı; hisarına giremeyince Karaçepüş (Katoikia) Hisarı'na çekildi. Osman Geyve'ye (Kabakia) gidip boş bulduğu hisarı aldı. Ardından Tekfurpınarı'nı da ele geçirip bir aydan fazla bir zaman bu bölgede kaldı (Târih, s. 107).

Burada verilen toponomi ve güzergâh dikkate alınırsa kaynaktaki bu rivayetin tamamıyla tarihî gerçeğe dayandığı anlaşılır. Osman, merkezi Karacahisar'dan hareket etmeden önce Mihal'i çağırmış, İslâm'a davet etmişti. Lefke'ye kestirme yol Mihal'e ait bölgeden, Harmankaya (bugün Harmanköy) ve Gölpazarı üzerinden Sakarya vadisine inmektedir. Osman bu yolu izlemiş olmalıdır. Köse Mihal bu sebeple seferden önce Karacahisar'a çağrılmıştı. Osman'ın yolu üzerinde ilk fethi Leblebücihisarı'dır. Ondan sonra Lefke, Sakarya vadisinde İznik'e gelen ana yol üzerindedir. Lefke'den Mekece'ye kadar sarp Sakarya vadisi boyunca kuzeye dönülür ve Akhisar ovasına (bugün Pamukova, Eskihisar tepede) ulaşılır. Osman bu seferde Karaçepüş Kalesi'ni alamadı. Ertesi yıl oğlu Orhan'ı deneyimli kumandanlarla bu kale ve Karatigin (bugün

Karadin) üzerine gönderdi.

Bapheus'tan sonra Osman Gazi'nin 1304 Sakarya seferinin İstanbul'da panik havası doğurduğu anlaşılmaktadır. Pachymeres hiçbir umudun kalmadığını saraya yakın bir adam olarak yana yakıla anlatır (Relations historiques, XI, 21, 650). İzmit açlık ve susuzluk içinde son derece kötü durumdaydı. İznik şehri de etraftan çevrilmiş, dışarıyla ilişkisi kesilmiş, kıtlık içinde bulunuyordu. Bèlokômis (Bilecik), Angélokômis (İnegöl), Anagourdy (?), Palatanéa (Bursa-İznik yolu üzerinde), Mèlangeia (Yenişehir) ve dolaylarının halkı kaçmış, memleket ıssızlaşmıştı. Kroulla ve Katoikia'nın durumu daha kötü idi (Kroulla yol kavşağı Gürle'dir; Katoikia, Karaçepüş'tür). Bu kalelerin Türkler'in eline geçmesiyle Bizans'tan İznik'e gelen yol kapanmıştır. 1304 seferinde Osman, Sakarya vadisinde Geyve, Mekece, Absu (Hypsu) ve Lefke'yi ele geçirmiş bulunuyordu. İznik'e erişmek için yalnız göl tarafından Kios / Cius (Gemlik) yolu açık kalmıştı.

Osman 1304'te seferde iken Çavdar (Çavdarlı) Tatarı, Karacahisar pazarını gelip yağmalamıştı. 705 yılında (24 Temmuz 1305'te başlar) Osman Gazi, Mihal ve öteki tecrübeli kumandanlarla Orhan'ı Karaçepüş ve Karatigin hisarlarını fethetmeye gönderdi (Âşıkpaşazâde, s. 108-110). Bu seferin amacı İznik'in bu yönden tecrit işini tamamlamaktı. Orhan, Karatigin'i aldığı zaman, "Benim garazım İzniktir" demişti (Neşrî, I, 126). Osman ise Çavdar Tatarı'nın yeni bir saldırısı ihtimali yüzünden yahut yaşı ve hastalığı dolayısıyla Karacahisar'da kaldı. Orhan, Karaçepüş ve Absu hisarlarını fethetti. Arkasını emniyete almak amacıyla Karaçepüş'te Konuralp ve Absu'da Akça Koca'yı bıraktı. Karatigin'i de alıp tekfurunu idam etti. Dirâz Ali ve Karatigin havale hisarlarından İznik kuşatması çeyrek yüzyıl sürecektir. O zamana kadar Absafi-Bıçkı dağ kitlesini aşmak imkânsızdı, tek yol Sakarya vadisi idi. Bu vadide Akhisar, Geyve, Absu ve Karaçepüş kaleleri bu yolu Osmanlılar'a kapatmaktadır. 1305'te Orhan, Akhisar'ı harekât merkezi yaptı. Kalelerin düşmesi üzerine Osmanlılar, Sakarya'dan Beşköprü-Adapazarı düzlüğüne inmiş görünmektedir. Bu düzlüğün doğusunda Bizans'a ait Akyazı, batısında Sapanca'nın (Sophon) güney kıyılarından İzmit ve kuzeyde Adapazarı bölgeleri şimdi Osmanlı akınlarına açılmış bulunuyordu. Böylece Osman'ın 1304, Orhan'ın 1305 seferi İzmit ve İstanbul yolu üzerinde Osmanlı egemenliğini sağlamış ve İznik'e bu

yönden bir yardım gelmesini önlemiştir. Bölgede yeni uçlarda Konuralp Akyazı tarafına, Akça Koca İzmit üzerine sürekli akınlara başladı. Konuralp Akyazı'da Tuzpazarı'nı aldı ve Bizans kuvvetleriyle Uzuncabel'de iki gün iki gece çetin bir savaştan sonra bütün bölgeyi ele geçirdi. Tuzpazarı'nı yeni uç merkezi yaptı. Akça Koca, Osman'ın yeğeni Aktimur'la batıda Kocaeli'ne akın düzenliyor, Konuralp doğuda Akyazı, Konurpa, Mudurnu ve Bolu'yu ele geçiriyordu. Sakarya üzerinde Karaçepüş ve Absu'da Gazi Abdurrahman yerleşti ve Akova'ya akına başladı. Âşıkpaşazâde ve Neşrî'de kısaca kaydedilen bu gelişmelerin çoğu kuşkusuz 1305 seferinden sonraki yıllarda gerçekleşmiştir. Böylece 1305'te İznik'e gelen bütün yollar Osman Gazi'nin kontrolü altına geçmiştir.

Pachymeres'e göre 1305'te imparator, "stratopedark" unvanı verilen Sguros adlı

birini "arbaletli askeri başında" Osman'a karşı gönderdi ve bir miktar para verdi; Sguros bu para ile mahallinde yerli bir kuvvet meydana getirecekti. Sguros Katoikia bölgesine geldi. Fakat 5000 kadar Osmanlı kuvveti belli etmeksizin gece kaleye gelen yolları ele geçirmişti. Pachymeres'te ve eski Osmanlı rivayetinde Orhan'ın taktiği üzerinde birbiriyle örtüşen ayrıntılar Osmanlı rivayetinin tamamıyla güvenilir niteliğini bir defa daha ortaya koyar. Orhan'ın taktiği hakkında ayrıntılar Karaçepüş Kalesi'nin Katoikia olduğunu kesinlikle kanıtlamaktadır. Pachymeres para ile tutulan askerden bir yarar gelmediğini, kaleye sığınmak için kaçan kadın ve çocukların kaleyi zaptetmiş olan Türkler'in eline düştüğünü, şehrin yakıldığını ekler. Bu noktada Bizanslı tarihçi çoğu zaman yaptığı gibi daha önceki olaylara geçer, Osman'ın Bèlokômis'i (Bilecik) aldığını, sadece Bursa'nın direndiğini hatırlatır. Osmanlı menâkıbnâmesine göre Bilecik 1299'da ele geçirilmiş ve Bursa, Dimbos savaşından sonra 1303'te abluka altına alınmıştır.

Osman, beyliği ailenin diğer üyeleriyle birlikte idare eder görünmektedir. Karacahisar subaşılığını kardeşi Gündüz'e vermişti. Önemli siyasî kararları amcası Dündar'a danışırdı. 1303'te Bursa hisarını abluka için yaptırdığı havale kulelerinden birini kardeşinin oğlu Aktimur'a verdi. Osman, oğlu Orhan'ı kendi sağlığında deneyimli kumandanlar Akça Koca, Konuralp, Köse Mihal ile seferlere gönderip onu beylik için hazırlıyordu. Hasta olan

Osman son yıllarında beyliği fiilen oğlu Orhan’a bırakmıştı.

Osmanlı rivayeti erken bir tarihten, 1305’ten sonra Osman’ın herhangi bir faaliyetinden söz etmez. Bu rivayetlerde Osman Bey’in ayağında “nikris zahmeti” bulunduğu için işleri Orhan’a bıraktığından kendisinin yaşlanıp “mütekāid” olduğundan söz edilir (Âşıkpaşazâde, s. 112; Neşrî, I, 136). Osman’ın ölüm tarihi Asporça Hatun ile Mekece vakfiyelerine göre belirlenebilir. Birincisinde Osman hayatta, ikincisinde vefat etmiş görünmektedir. Dolayısıyla Osman 724’te (1324) ölmüştür. Osmanlı rivayetine göre vefatında hicrî yıl hesabıyla altmış dokuz yaşındaydı ve yirmi yedi yıl hükümdarlık yapmıştı. Bu kayda göre doğumu 1257 olmalıdır. Osmanlı rivayetine göre vefatında Orhan Bey Bursa’yı kuşatmakla meşguldü. Osman’ı vasiyeti gereği hisarda Tophane’de “Manastırda kubbenin altında” defnettiler. Gümüşlükubbe denilen manastır (bir tasviri için bk. Texier, s. 130) 1271 (1855) depreminde yıkılınca 1280’de (1863) şimdiki sade türbe Sultan Abdülaziz tarafından yaptırılmıştır. Osman’ın Orhan’a vasiyeti olarak daima şeriat hükümlerine riayet, emrindekileri gözetme ve ihsanda bulunma maddeleri zikredilir. 1324 tarihli Mekece vakfiyesinde şahitler kısmında Osman’ın Orhan dışında Çoban, Melik, Hamid, Pazarlı adlı oğulları ve Fatma Melek adlı kızı yer alır. Şahitler arasında Ömer Bey kızı Mal Hatun’un adı geçer. Kroniklerde Mal Hatun hanımı ve Şeyh Edebâli’nin kızı olarak kayıtlıdır. Ayrıca bir başka oğlu olarak Alâeddin Ali’nin adı zikredilir. Orhan, 1305’ten beri seferlerde kumandan olarak ordunun başında olduğundan babasının ölümünde olaysız beylik tahtına oturmuştur.

Osman dönemine ait en önemli belge Asporça vakfiyesidir ve 723 Ramazan ayı başlarında (Eylül 1323 başları) düzenlenmiştir. Belgede, Osman Gazi b. Ertuğrul oğlu Orhan’ın eşi Asporça Hatun kendi huzurunda Alâeddin Paşa’yı vakıfları için vekil tayin etmiştir. Asporça Hatun’a Osman tarafından hibe edilen beylik köyler Narlı ve Kıyaklı (Kapaklı?) vakfedilmiştir. Kendisinden sonra iki oğlu Şerefullah ile İbrâhim Bey ve onların neslinden gelecekler hâsılattan haklarını vakıf şartlarına göre alacaklardır. Asporça Hatun tevliyeti büyük oğlu İbrâhim Bey’e vermiştir. Bunun dışında Sultanönü livâsı tahrir defterlerinde Osman dönemine inen atıflar mevcuttur. Öte yandan Osmanlı tarihinin ilk dönemini nakleden Âşıkpaşazâde’nin Tevârîh-i Âl-i Osmân’ının ana kaynağı Orhan’ın imamı

İshak Fakih oğlu Yahşi Fakih'in yazdığı, bugüne ulaşmayan bir vakāyi'nâmedir. Yahşi Fakih'in Osman ve Orhan dönemlerine ait rivayetleri İshak Fakih'ten yani çağdaş bir râviden gelir. Bu rivayetin doğru tarihî bilgiler içerdiği yer adlarının kontrolü, toponomik-topografik araştırmalar sonunda ortaya çıkmıştır. Âşıkpaşazâde'den başlayarak Neşrî, Rûhî Çelebi (veya ona atfedilen Oxford anonimi), anonimler, Oruç b. Âdil'in Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı ve Ahmedî'nin gazavât tarzında manzum Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân'ında Yahşi Fakih'in eserinin kullanıldığı açıktır. XV. yüzyılda yazılan derleme tarihler, Yahşi Fakih'i ihtisar eden Âşıkpaşazâde'den veya onun bugüne ulaşmamış nüshalarından aktarmaktadır. Âşıkpaşazâde'nin Yahşi Fakih menâkıbnâmesini ihtisar ederken atlamalar yaptığı anlaşılmaktadır. Onun eksik bıraktıkları (meselâ Bapheus savaşı, İznik ablukası, 1329 Pelekanon savaşı) Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân'da ve kısmen İdrîs-i Bitlisî, İbn Kemal gibi sonraki klasik kompilasyonlarda dikkate alınmıştır. Hoca Sâdeddin'in Tâcü't-tevârîh'i, esas itibariyle İdrîs'in Heşt Bihişt'inin Türkçe inşâ diliyle bir özetinden ibarettir. Çok defa Sâdeddin'in İtalyanca Bratutti çevirisini kullanan Batılı tarihçiler (J. von Hammer, J. W. Zinkeisen, N. Jorga) İdrîs'i kullanmamışlardır. Bazıları Leunclavius çevirilerinden yararlanırlar. Bunlar bu ilk dönem üzerinde ağır yanlışlara düştüklerinden ihtiyatla kullanılmalıdır. Osmanlı tarihinin Türkçe kaynakları konusunda yapılacak ilk iş Âşıkpaşazâde, Neşrî ve anonimlerden hareketle olabildiğince Yahşi Fakih menâkıbnâmesinin aslını ortaya çıkarmaktır. Bunun için de ilkin

bu kaynakların metin tenkidi metoduyla doğru tesbiti gerekir. Âşıkpaşazâde'nin Atsız tarafından yayımlanan metni (İstanbul 1949) pek çok yanlış içerir. Kemal Yavuz ve M. A. Yekta Saraç'ın günümüz Türkçe'siyle neşrettikleri Âşıkpaşazâde: Osmanoğullarının Tarihi (İstanbul 2003) ilmî maksatla kullanılamaz. Günümüzde bu tarihî metinleri içerdikleri destanî-folklorik malzemeye bakarak toptan masal-efsane saymak ve ilk dönem tarihinin "kara boşluk"tan ibaret olduğunu iddia etmek (C. İmber, The Ottoman Empire: 1300-1481, İstanbul 1990) işin kolayına gitmektir. Kuşkusuz Osman Bey dönemi üzerinde eldeki Tevârîh-i Âl-i Osmân çok noksandır. Ancak Osman dönemine ait çağdaş Bizans tarihçisi G. Pachymeres önemli ayrıntılar sağlar.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 16016, s. 13-17; nr. 18333; BA, TD, nr. 438; BA, KK, nr. 3358; Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri (haz. Ö. Lütfi Barkan - Enver Meriçli), Ankara 1988, s. 283; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 124-129, 243 vd.; G. Pachymeres, Relations historiques (nşr. A. Failler, trc. V. Laurent), Paris 1999, IV, 25, 358-368; XI, 21, 650; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 238-244; Âşık Paşa, Garibnâme (haz. Kemal Yavuz), İstanbul 2000, II/2, s. 549-579; Ahmed Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1989, II, 234 vd., 342-345; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1391, vr. 431a, 444a; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 430-435; N. Gregoras, Rhomäische Geschichte (trc. J. L. van Dieten), Stuttgart 1973, I. Register: Türken; Ahmedî, Dâstân ve Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân (haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I içinde), İstanbul 1949, s. 6-9; Şükrullah, Behcetü't-tevârîh (trc. Çiftçioğlu N. Atsız, a.e. içinde), s. 51-53; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 91-116; Oruç b. Âdil, Tevârîh Âl-i Osmân, s. 4-14; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 60-147; Fatih Devri Kaynaklarından Düsturnâme-i Enverî: Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1466) (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2003, s. 10-23; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I, 1-204; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 3-15; Rûhî Târîhi (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkıbasımı ile birlikte, nşr. Halil Erdoğan Cengiz - Yaşar Yücel), s. 359-383; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 12-30; Şikârî, Karamanoğulları Tarihi, tür.yer.; Hammer, GOR, I, 71-86; Ch. Texier, Asie Mineure, Paris 1862, s. 130; P. Wittek, The Rise of the Ottoman Empire, London 1938, tür.yer.; a.mlf., "The Taking of Aydos Castle: A Ghazi Legend and its Transformation", Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb (ed. G. Makdisi), Leiden 1965, s. 662-672; a.mlf., "Der Stammbaum der Osmanen", Isl., XIV (1925), s. 94-100; a.mlf., "Deux chapîtres de l'histoire des turcs de Roum", Byzantion, II, Bruxelles 1936, s. 285-319; Ahmet Temir, Kırşehir Emiri Caca Oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi, Ankara 1959, s. 97, 202; İbrahim Hakkı Konyalı, Söğüt'de Ertuğrul Gâzi Türbesi ve İhtifali, İstanbul 1959; Osmanlı

Tarihine Ait Takvimler (nşr. Atsız), İstanbul 1961, s. 25, 67-68, 101; Cl. Cahen, "The Mongols and The Near East", A History of the Crusades (ed. R. Lee Wolff - H. W. Hazard), Philadelphia 1962, II, 715-734; a.mlf., "La Question d'histoire de la province de Kastamonu au XIIIe siècle", Turcobyzantin et Oriens Christians, London 1974, s. 146-158; V. L. Ménage, "The Beginnings of Ottoman Historiography", Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 168-179; a.mlf., "The Menaqib of Yakhshi Faqih", BSOAS, XXVI (1963), s. 50-54; I. Beldiceanu-Steinherr, Recherches sur les actes de règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I, Monachii 1967, tür.yer.; a.mlf., "La conquête de la Bithynie maritime: étape décisive dans la fondation de l'état ottoman", Byzans als Raum (ed. K. Belke v.dğr.), Wien 2000, s. 21-36; S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor, London 1971; a.mlf., "The Byzantine Legacy and Ottoman Forms", Dumbarton Oaks Papers, sy. 23-24, Washington 1969-70, s. 253-308; a.mlf., "Nomadization and Islamization in Asia Minor", a.e., sy. 29 (1975), s. 41-71; M. Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu (nşr. Adnan Erzi), Ankara 1972, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Meseleleri", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 284-301; J. E. Woods, The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire, Minneapolis-Chicago 1976, s. 173-183; İbrahim Artuk, "Osmanlı Beyliğinin Kurucusu Osman Gâzî'ye Ait Sikke", Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi: 1071-1920, Social and Economic History of Turkey, 1071-1920 (ed. Osman Okyar - Halil İnalcık), Ankara 1980, s. 27-33; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Kayılar", TTK Belleten, XII/47 (1948), s. 575-615; a.mlf., "Osmanlı Devletinin Kuruluşu ile İlgili Meseleler Üzerinde Araştırmalar", Türk Dünyası Tarih Dergisi, V/51, İstanbul 1991, s. 3-9; R. P. Lindner, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, Bloomington 1983, s. 1-51; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 509, 613-614, 648, 653-657; E. Werner, Die Geburt einer Grossmacht-Die Osmanen (1300-1481), Weimar 1985, tür.yer.; K. Hopwood, "Türkmen, Bandits and Nomads: Problems and Perceptions", Proceedings of CIEPO Sixth Symposium (ed. J. L. Bacqué-Grammont - E. van Donzel), İstanbul 1987, s. 23-30; a.mlf., "Nomads or Bandits", Byzantinische Forschungen, XVI, Amsterdam 1991, s. 179-194; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar: Çoban-oğulları Beyliği, Candaroğulları Beyliği, Ankara 1991,

I, 183-203; J. S. Langdon, Byzantium’s Last Imperial Offensive in Asia Minor, New Rochelle 1992, tür.yer.; Ahmet Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, Ankara 1992, tür.yer.; Halime Doğru, XVI. Yüzyılda Eskişehir ve Sultanönü Sancağı, İstanbul 1992, tür.yer.; a.mlf., “Karahisar Kalesi ve Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Önemi”, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, I/1, Eskişehir 2001, s. 105-127; The Ottoman Emirate, 1300-1389 (ed. E. Zachariadou), Rethymnon 1993, tür.yer.; Cemal Kafadar, Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State, Berkeley 1995, tür.yer.; C. Imber, “Ideals and Legitimation in Early Ottoman History”, Suleyman the Magnificent and His Age (ed. C. Woodhead - Metin Kunt), London 1995, s. 138-153; a.mlf., “What does Ghazi Actualy Mean?”, The Balance of Truth, Essays in Honour of Professor Geoffrey Lewis (ed. Çiğdem Balım - Harding-Clmber), İstanbul 2000, s. 165-178; a.mlf., “The Ottoman Dynastic Myth”, Turcica, XIX, Paris 1987, s. 7-27; a.mlf., “‘ Othmān I”, EI[2] (İng.), VIII, 180-182; Halil İnalcık, “Osman Gazi’nin İznik Kuşatması ve Bafeus Muharebesi”, Osmanlı Beyliği: 1300-1380 (trc. Gül Çağalı Güven v.dğr.), İstanbul 1997, s. 78-100; a.mlf., “Karacahisar ve Karacaşehir Üzerinde Bir Belge (MAD 18333, Sultanönü Evkaf Defteri)”, Osmangazi Sempozyumu, Eskişehir Anadolu Üniversitesi, 1998; a.mlf., “İznik İçin Osman Gazi ve Bizans Mücadelesi”, Tarih Boyunca İznik (haz. Işıl Akbaygil v.dğr.), İstanbul 2004, s. 59-85; a.mlf., “Ottoman Methods of Conquest”, St.I, II (1954), s. 103-129; a.mlf., “The Question of the Emergence of the Ottoman State”, IJTS, II (1980), s. 71-79; C. Heywood, “The Frontier in Ottoman History, Old Ideas and the New Myths”, Frontiers in Question: Euro-Asian Boderlands, 700-1700 (ed. D. Power - N. Standen), New York 1999, s. 228-250; a.mlf., “Between Historical Myth and ‘Mythohistory’: The Limits of Ottoman History”, Byzantine and Modern Greek Studies, XII, Oxford 1988, s. 315-345; D. M. Nicol, Bizans’ın Son Yüzyılları: 1261-1453 (trc. Bilge Umar), İstanbul 1999, s. 135-153; Raif Kaplanoğlu, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, İstanbul 2000, tür.yer.; a.mlf., Bursa Ansiklopedisi, Bursa 2001, I, tür.yer.; Feridun M. Emecen, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikleri Dünyası, İstanbul 2001, s. 1-23; La Bithynie au moyen âge (ed. B. Geyer - J. Lefort), Paris 2003, tür.yer.; H. W. Lowry, The Nature of the Early Ottoman State, Albany 2003, tür.yer.; E. A. Zachariadou, “İlk Osmanlılara Dair Tarih ve Efsaneler”, Söğütten İstanbul’a: Osmanlı Devletinin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar (haz. Oktay Özel - Mehmet Öz), Ankara 2005, s. 341-

396; a.mlf., “Pachymeres on the ‘Amourioi’ of Kastamonu”, Byzantine and Modern Greek Studies, III, Oxford 1977, s. 57-70; a.mlf., “Observations on Some Turcica of Pachymeres”, REB, XXXVI (1978), s. 261-267; The Ottoman Empire: Myths, Realities and Blacak Holes (ed. E. Kermeli - Oktay Özel), İstanbul 2006, tür.yer.; Fr. Giese, “Das Problem der Entstehung des Osmanischen Reiches”, Zeitschrift für Semitistik und Verwandte Gebiete, II, Leipzig 1923, s. 246-271; Hüseyin Hüsameddin, “Orhan Bey’in Vakfiyesi”, TTEM, XVI/94 (1926), s. 284-301; J. H. Kramers, “Wer war Osman?”, AO, VI (1928), s. 242-254; Fr. Taeschner, “Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15. Jhdt) auf Grund neuer Quellen”, Islamica, IV, Leipzig 1929, s. 1-47; a.mlf., “Beiträge zur frühosmanischen Epigrafik und Archäologie”, Isl., XX (1932), s. 109-186; XXII (1935), s. 69-73; A. Zeki Velidi Togan, “Moğollar Devrinde Anadolu’nun İktisadî Vaziyeti”, THİTM, I (1931), s. 1-42; İhsan Uludağ, “Osman Gaziye Dair Mühim Bir Vesika: Aspurça Hatun’un Vakfiyesi”, Uludağ, sy. 26, Bursa 1940, s. 61-68; İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Gazi Orhan Bey Vakfiyesi, 724 Rebîülevvel / 1324 Mart”, TTK Belleten, V (1941), s. 277-288; a.mlf., “Gazi Orhan Bey’in Hükümdar Olduğu Tarih ve İlk Sikkesi”, a.e., IX (1945), s. 207-211; Adnan Erzi, “Osmanlı Devletinin Kurucusunun İsmi Meselesi”, TM, VII-VIII (1940-42), s. 323-326; Şevkiye İnalcık, “İbn Hacer’de Osmanlılara Dair Haberler”, DTCFD, VI

(1948), s. 189-195; E. Francès, “La féodalité byzantine et la conquète Turque”, SAO, IV (1962), s. 69-90; H. Glykatzi-Ahrweiler, “l’Histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques, 1081-1317”, Travaux et Mémoires, I, Paris 1965, s. 1-204; D. Jacoby, “Catalans, Turcs et Venitiens en Romanie (1305-1332)”, Studi Medievali, XV/1, Torino 1974, s. 217-261; C. Foss, “The Defenses of Asia Minor against the Turks”, Greek Orthodox Theological Review, XXVII, Brookline 1982, s. 145-205; a.mlf., “Byzantine Malagina and the Lower Sangarius”, Anatolian Studies, XI, Ankara 1990, s. 161-184; R. C. Jennings, “Some Thoughts on the Gazi-Thesis”, WZKM, sy. 76 (1986), s. 151-161; Şinasi Tekin, “XIV’üncü Yüzyıla Ait Bir İlim-i Hâl: Risâletü’l-İslâm”, a.e., sy. 76 (1986), s. 279-292; a.mlf., “XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası, ‘Gaziliğin Yolları’ Adlı Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Gazâ / Cihâd Kavramları Hakkında”, JTS, XIII (1989), s. 139-204; L. Darling, “Contested Territory: Ottoman Holy War in Comparative Context”, St.I,

XCI (2000), s. 133-169; a.mlf., “Persianate Sources on Anatolia and the Early History of the Ottomans”, Studies on Persianate Societies, II, Tihran 2004, s. 126-144; M. Tayyib Gökbilgin, “Osman”, İA, IX, 431-443.

Halil İnalcık

OSMAN II

(عثمان)

(ö. 1031/1622)

Osmanlı padişahı (1618-1622).

10 Cemâziyelâhir 1013 (3 Kasım 1604) çarşamba günü İstanbul'da doğdu. Babası I. Ahmed, annesi Mahfîrûz Sultan'dır. I. Ahmed'in dünyaya gelen ilk oğlu olması dolayısıyla kendisine Osmanlı hânedanının kurucusu Osman Gazi'nin adının verildiği, bu münasebetle İstanbul'da yedi gün yedi gece şenlikler yapıldığı, bütün sokakların, bedesten ve dükkânların süslendiği belirtilir (Mustafa Sâfî'nin Zübdetü't-tevârîh'i, II, 23-25). Geç dönem kaynaklarında Genç Osman şeklinde de anılır. Şehzadelik yılları hakkında çok az bilgi vardır. I. Ahmed'in imamı tarihçi Sâfî Mustafa Efendi, 17 Şevval 1013'te (8 Mart 1605) doğan kardeşi Mehmed ile birlikte büyüdüğünü ve her ikisinin hocalığını Ömer Efendi'nin yaptığını yazar. Çağdaşı bir diğer tarihçi Mehmed b. Mehmed ise dadılar, ağalar ve lalalar gözetiminde büyüdüğünü, dört yaşına geldiğinde okumaya başladığını, on üç yaşında saltanat vârisi ilân edildiğini belirtir (Mehmed b. Mehmed er-Rûmî, s. 16-18). Bir kısım Batı kaynaklarında da çok iyi eğitim aldığı, Doğu dilleri yanında Latince, Yunanca, İtalyanca bildiği kaydedilirse de bu sonuncu bilginin doğru olma ihtimali yoktur. Bununla birlikte müstakbel bir padişah şeklinde yetiştirildiği ve iyi bir tahsil gördüğüne şüphe bulunmamaktadır. Annesi Mahfîrûz'un saraydan çıkarılıp Eski Saray'a yollanması sebebiyle şehzadelik yıllarında I. Ahmed'in gözde hanımı Kösem Vâlide Sultan'ın himayesi altına girdiği üzerinde durulur. Bazı Venedik elçi raporları, Kösem Sultan'ın Osman ve Mehmed'i yanına alarak zaman zaman arabayla gezmeye çıktığı, ancak daha sonra durumu öğrenen I. Ahmed'in buna engel olup 1616'da görüşmelerini yasakladığı belirtilir. Osman'ın Kösem Sultan'a olan bağlılığı padişah olduğu sırada onu Eski Saray'da ziyaret etmesinden de anlaşılır. Eski Saray'da bulunan annesinin durumu ise belirsizdir, padişahlığı sırasında hayatta bulunduğu halde belgelerde vâlide sultan olarak geçmez. Sâfî Mustafa Efendi, kardeşiyle

birlikte on yaşına girdiklerinde kendilerine babaları tarafından törenlerde yanında bulunma ve ata binme izni verildiğini yazar.

Babası I. Ahmed'in vefatı üzerine (1026/ 1617) tahta çıkabilecek durumdaki büyük şehzade olmasına rağmen Osmanlı saltanat sisteminde ilk defa vuku bulan bir uygulama ile amcası I. Mustafa'nın tahta çıkarılmış olması onun üzerinde büyük etki yaptı. Amcası, aklî dengesizliği sebebiyle doksan altı gün süren ilk saltanatının sonunda tahttan indirilince 1 Rebîülevvel 1027'de (26 Şubat 1618) tahta çıktı. Ertesi gün Eyüp'te kılıç kuşanma merasimi yapıldı. Henüz on dört yaşında olan II. Osman atalarının türbelerini ziyaret ederek saraya döndü. Cülûs münasebetiyle askere yeniden bahşiş dağıtıldı. Bazı Osmanlı tarihçileri, iki cülûsun birbirine yakın zamanda olması dolayısıyla askere iki defa cülûs bahşişi dağıtılmasının hazineyi zora soktuğunu, bu arada bazı asker gruplarının paralarını alamadığını, bunda kabahatin Kaymakam Sofu Mehmed Paşa'da olduğunu belirtir. II. Osman'ın tahta çıkışının ilk günlerinde karşı karşıya kaldığı hadise, Yedikule Zindanı'nda mahpus tutulan Mehmed Giray'ın merasimlerden faydalanarak kaçmasıdır. Padişahın ilk emri de onun yakalanması için peşinden adam gönderilmesi olmuştur.

II. Osman, kendisinin yerine amcasının tahta çıkarılmasından ötürü Kaymakam Sofu Mehmed Paşa'ya ve onunla iş birliği yapan Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi'ye kırgındı. Muhtemelen hocası Ömer Efendi'nin de etkisiyle bunu Osmanlı veraset geleneğini zedeleyen bir olay olarak görüyordu. Hatta İngiltere Kralı I. James'e cülûs münasebetiyle gönderdiği bir mektupta bu durumu dile getirerek sakıncalarını belirtmişti (Peirce, s. 134). Bu düşüncelerle önce İran cephesindeki Kaymakam Sofu Mehmed Paşa'yı görevden aldı. Yerine Damad Öküz Mehmed Paşa'yı getirdi. Şeyhülislâm Esad Efendi'nin yetkilerini kısıtladı, ulemâ tayini ve diğer işlerde hocası Ömer Efendi'yi yetkili kıldı. Bütün bu icraatlarında akıl hocası Ömer Efendi ile Dârüssaâde Ağası Mustafa Ağa idi. Bu sırada Sadrazam Kayserili Halil Paşa, 20 Ramazan 1027 (10 Eylül 1618) tarihinde yenilgiye uğrayan Osmanlı kuvvetlerinin intikamını almak üzere Erdebil'e yürüme kararı alınca Safevîler sulh istemiş ve iki taraf arasında bir anlaşma zemini oluşmuştu. İstanbul'da antlaşmayı tasdik eden II. Osman, memnuniyetsizliğini Halil Paşa'yı görevden alıp yerine Damad Kara Mehmed Paşa'yı ikinci defa sadâret makamına getirmesiyle gösterdi (1

Safer 1028 / 18 Ocak 1619).

İlk saltanat yılına ait mevcut mühimme kayıtları onun icraatlarının özellikle askerlerin intizamını sağlamaya, taşradaki kuvvetlerin durumunu düzenlemeye yönelik olduğuna işaret eder. Ayrıca bizzat kendisi kıyafet değiştirerek sık sık İstanbul'da teftişe çıkıyor, askerin devam ettiği meyhane, bozahane gibi yerlere baskın düzenliyor, yakalanan kapıkulunu sert şekilde cezalandırıyordu. 1028 Zilkadesinde (Ekim 1619)

sikke tashihi yaptırıp yeni akçe darbettirdi (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, s. 538). Bunun için imparatorluk genelinde birçok darphânede yeni akçe basıldı. Ayrıca sık sık Tophane'ye gidip top döküm işlerine nezaret etti, top ve tüfek tâlimlerini izledi. Çağdaş tarihçilerden Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi yeni basılan akçenin râyicinin düzenlendiğini, 1 altının 120, bir riyal kuruşun 80 ve aslanlı kuruşun 70 akçeye eşitlendiğini, Leh parasının ise tedavülünün yasaklandığını yazar. Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi de "onluk-ı Osmânî" adlı akçenin zuhur ettiğini belirtir.

II. Osman bir süre sonra, Akdeniz seferinden dönüşünde kendisine birçok hediye sunan Kaptanıderya Güzelce Ali Paşa'yı dost ülkeler olan Venedik ve Fransa gemilerine saldırarak onlardan aldığı ganimetleri İstanbul'a getirdiği gerekçesiyle suçlayan Sadrazam Mehmed Paşa'yı görevden aldı (16 Muharrem 1029 / 23 Aralık 1619) ve Ali Paşa'yı sadâret makamına getirdi. Ali Paşa onun üzerinde son derece etkili oldu; rakibi gibi gördüğü Dârüssaâde Ağası Hacı Mustafa Ağa'nın Mısır'a gönderilmesini sağladığı gibi Ömer Efendi'nin aleyhine de çalıştı ve onu padişahın yanından uzaklaştırdı. Özellikle hocasına karşı büyük bağlılığı olan padişahın bu duruma izin vermesinin yönetimi tek başına üstlenme arzusuna dayanması muhtemeldir. Hüseyin Tûgī'nin naklettiği bir anekdotta, vaktiyle tahta kimin geçebileceği konusunda kendisinden fikir sorulan Hoca Ömer Efendi'nin Şehzade Mehmed'i tavsiye ettiği mektubun padişaha gösterilmesinin bunda rol oynadığı bilgisi bulunur. Venedik raporlarına göre ise II. Osman artık kendi düşüncesine göre hareket etmeye başlamıştı. Ali Paşa'nın saraydaki dengeleri değiştirmeye yönelik siyaseti âni ölümü ile başarısız kaldı, Ömer Efendi yeniden itibar kazandı. Kendisi de bir müderris olarak o döneme tanıklık eden Karaçelebizâde, II. Osman'ın Ömer Efendi'den soğumasını ulemâya karşı olan sert tavrına ve onları huzursuz

etmesine bağlar, beş altı ay kadar padişahın hocasına yüz vermediğini, Ali Paşa'nın ölümüyle ona yeniden eski itibarını iade ettiğini yazar.

Ali Paşa'nın teşvikiyle II. Osman, Lehistan'a karşı sefer açılmasını benimsemiş, bunun için gerekli hazırlıklar başlamıştı. Ali Paşa'nın vefatı bu niyetini değiştirmedi. Muhtemelen böyle bir seferi saltanatını garanti altına alacak, asker nezdinde güvenini arttıracak ve ataları gibi büyük işler yapabilecek bir fırsat olarak düşünüyordu. O sırada en uygun yer uzun süredir savaş hali içinde bulunulan Lehistan idi. 1618'de patlak veren Otuzyıl savaşları dolayısıyla Avrupa'da durumun iyice karıştığı bir sırada Lehistan seferi başladı. Venedik raporlarına göre II. Osman, babasının sözlerini hatırlayarak Kazaklar'ın baskınlarının müsebbibi olarak Lehliler'i görüyor, onları cezalandırmak istiyordu. İskender Paşa'nın Turla suyu civarında Leh kuvvetlerini üst üste yenilgiye uğratmasının da buraya yapılacak seferi kolaylaştıracağı düşünülmüştü. Öte yandan Otuzyıl savaşları yüzünden zor durumdaki Habsburg İmparatorluğu ile olan barış hali (anlaşma 27 Şubat 1618) Budin beylerbeyinin Vaç Kalesi'ni ele geçirmesine rağmen bozulmamış, yapılacak sefere müdahele edilmeyeceği böylece anlaşılmıştı. II. Osman sefer kararı alınınca rakibi olabilecek kardeşi Şehzade Mehmed'i öldürttü (18 Safer 1030 / 12 Ocak 1621). Bunda Kızlarağası Süleyman Ağa'nın rolü olduğu, şehzadenin katli için kendisinden fetva istenen Şeyhülislâm Hocazâde Esad Efendi'nin buna şiddetle karşı çıktığı, gerekli fetvanın Rumeli Kazaskeri Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi tarafından verildiği kaynaklarda zikredilir. Sefer hazırlıkları sürerken görülmemiş bir kış yaşanmış, boğaz donmuş, yiyecek içecek bulunamaz olmuştu. Piyasadaki sıkıntı sebebiyle hayatından endişe eden, daha sonra durumun normale dönmesiyle rahatlayan Sadrazam Ali Paşa'nın 15 Rebîülâhirde (9 Mart) ölümüyle yerine Ohrili Hüseyin Paşa tayin edildi. 7 Cemâziyelâhirde (29 Nisan) Lehistan seferi için padişahın otağı Dâvut Paşa sahrasında kuruldu.

Bazı Batılı yazarlar II. Osman'ın Lehistan'ı katedip Baltık'a çıkmak, orada donanma kurmak ve Atlas Okyanusu'na geçip Batı Avrupa'yı çember içine almak gibi muazzam bir planı uygulamayı düşündüğü yolunda bilgiler verirlerse de bunlar doğru olmaktan uzaktır. II. Osman için Lehistan seferi iç dinamiklerin kontrolünü elde etme bakımından önemli olmalıdır. Ordunun başında Edirne'ye gelen II. Osman askere dağıtılan bahşişleri

ödemekte tutumlu davrandığı gibi ulemânın da arpalıklarını kestirdi. Bu durum onun hasisliğine ve askerle ulemâya karşı tavır almış bulunduğuna yoruldu. Özellikle maaş dağıtımına bizzat nezaret etmesi, üç gün boyunca askeri tek tek saydırması yeniçeri ileri gelenlerince hoş karşılanmadı. Sefere gidilirken padişahın bazı fevrî hareketleri de kapıkulunu ve vezirleri rahatsız etmişti. Hotin önlerinde kuvvetli bir tahkimat kuran Leh ve Kazak ordusuna karşı yapılan hücumlar bizzat II. Osman'ın büyük çabasına rağmen bir netice vermedi. Paşalar arasındaki çekişme ve rekabet, idarî beceriksizlikler başarısızlığın başlıca âmilleri oldu. II. Osman sadrazamı azledip yerine Dilâver Paşa'yı getirdi (1 Zilkade 1030 / 17 Eylül 1621), fakat bu tedbir de bir fayda sağlamadı. Bu sırada gelen barış teklifi Osmanlılar lehine olduğundan kabul gördü ve Hotin Kalesi Osmanlı Devleti'ne tâbi Boğdan Voyvodalığı'na bırakıldı. Padişah 23 Zilkade'de (9 Ekim) İstanbul'a dönmek üzere Hotin önlerinden ayrıldı. Bir sonuç alınamamasına rağmen bu sefer büyük bir zafer olarak ilân edildi. Edirne'de iken bir oğlunun olduğu müjdesini alan II. Osman buna çok sevindi. Venedik kaynaklarında, Rus / Ukrayna asıllı olup Kızlarağası Mustafa Ağa'nın câriye iken serbest bırakarak kızı gibi yetiştirdiği, bu sırada güzelliğiyle padişahın dikkatini çektiği ve üzerinde çok büyük etkisi olduğu belirtilen nikâhlı hanımı Ayşe Sultan'la birlikte Ömer adı verilen şehzadeyi yanına getirtti. Burada iken dört gün süren yeniçeri yoklaması, ardından 1031 (1622) yılı masar mevâcibinin dağıtılması sırasında Dilâver Paşa'nın ocaklardaki sayıyı azaltma yolunda bazı tedbirler alması (Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi, II, 761) padişaha karşı var olan güvensizliği daha da arttırdı.

II. Osman, İstanbul'a gelişinin ilk günlerinde hanımının arzusuyla Hotin cengini temsil eden gösteri sırasında bir tüfekten seken kurşun isabetiyle oğlunu kaybettikten (Şubat 1622) bir süre sonra Pertev Paşa ailesine mensup bir kızla ve ardından Şeyhülislâm Esad Efendi'nin kızı Âkıle'yle nikâhlandı. Venedik raporlarına göre padişah İslâmî şartlara riayetle hür asıldan dört kadınla evlenmek arzusundaydı ve böylece Osmanlı harem sisteminde radikal bir değişim yaparak mevcut geleneği yıkmayı amaçlamıştı. Onun şeyhülislâmın kızına namzet olmasının, Esad Efendi vasıtasıyla kırgın ulemâyı yanına çekmek ve onunla daha da yakınlaşmak arzusundan kaynaklandığı düşünülebilir. Fakat önceki padişahların daima câriyelerle izdivaç ettiğini belirten Esad Efendi buna şiddetle karşı çıktı,

nikâha izin vermek istemedi, ancak daha sonra rıza göstermek zorunda kaldı. II. Osman'ın Esad Efendi ile yıldızı bir türlü barışmamıştı, hatta Hotin seferine giden şeyhülislâm ordu İsakça'da iken hastalığını bahane ederek İstanbul'a dönmüştü.

Çağdaş Osmanlı kaynaklarının tamamı II. Osman'ın İstanbul'a döndükten beş ay sonra hacca gitmek üzere hazırlık yaptırdığı, bu maksatla Anadolu yakasına geçmek istediği, bu niyetinin çeşitli dedikodulara yol açtığı, esasen onun hayatını kaybetmesiyle sonuçlanan isyanın da bu sebeple başladığı konusunda hemfikirdir. II. Osman'ın o sırada Lübnan kesiminde isyan çıkaran Ma'noğlu Fahreddin'in te'dibi için Suriye'ye yürümek istediği, bu arada hacca gitmek niyetinde olduğu doğrudur; ancak İstanbul'u gözden çıkardığı, Anadolu'dan asker toplamak, Şam ve Mısır askeriyle yeniçerilerin üstüne yürüyüp onları ortadan kaldırmak ve başşehri Bursa, Kahire gibi yerlere taşımak niyetinde bulunduğu yolundaki bilgiler onun aleyhinde olanların dönemin kaynaklarına kadar akseden propagandalarıdır. İsyandan önceki cuma günü namaz kılmak üzere, heybetli görünmek amacıyla içi pamukla takviye edilmiş büyük bir elbise giydiği halde Sultan Selim Camii'ne gitmiş olması tıpkı Yavuz Sultan Selim gibi Suriye-Mısır'a gitmek isteğinin bir tezahürü olmalıdır. Olaya şahit olan ve II. Osman karşıtı kapıkulunun bakış açısıyla hadiseyi nakleden Hüseyin Tûgī'nin bu çerçevede verdiği bilgiler sonraki kroniklere de tesir ederek modern tarih yazıcılığında onun reformcu, yenilikçi, her alanda geniş çaplı ıslahat yapmak isteyen, büyük fikirler peşinde koşan bir hükümdar şeklinde tanımlanmasına yol açmıştır. Karaçelebizâde onun Hotin seferinde uğradığı başarısızlık yüzünden askere kırgın olduğunu, bu duygularla hacca niyet ettiğini, Anadolu'ya geçmek üzere hazırlık yapmaya başladığını ve başarısızlığa sebep olanlardan intikam almak istediğini belirtir. Peçuylu İbrâhim de "tabur cenginde meksür olduğuna" üzülüp bunu askerin güvensizliğine bağladığını ve bu duygularla hacca gitmek için hazırlık yaptığını yazar. IV. Murad döneminde kaleme alınmış Arapça bir mersiyede ise onun gazâ vazifesini yerine getirdikten sonra şimdi atalarının hiçbirisinin gitmediği hac farîzasını da tamamlama düşüncesi içinde bulunduğu, başka hiçbir art niyet taşımadığı vurgulanır (Danon, VI, 308-309).

Bu faaliyetler ve hazırlıklar duyulunca padişahın Süleyman Ağa'nın

tahrikiyle Anadolu’ya geçerek yeniçerileri kaldırmak üzere asker toplayacağı yolunda abartılı haberler yayılmaya başladı. Padişahın hacca gitme arzusu ulemâ tarafından hoş görülmedi. Venedik raporlarında yer alan bir rivayete göre Esad Efendi, hacca gitmek yerine kendi adına bir cami inşa ettirmesinin daha büyük sevap olacağını söyleyerek onu ikna etmeye çalışmış, ancak başarılı olamamıştı. Bunun üzerine padişahların adaletle hükmetmelerinin hacca gitmelerinden evlâ olduğu yolunda fetva verdi. Kaynaklarda bir ara fikrinden vazgeçtiği belirtilen II. Osman’ın gördüğü bir rüya dolayısıyla tekrar harekete geçtiği, hatta şeyhülislâmın fetvasını yırttığı ileri sürülür. Sonunda çadırların Üsküdar’a geçirildiği haberi ulemâ ve asker arasında yayılınca padişahın hayatına mal olacak isyan başladı (II. Osman Vak‘ası / Faciası, Hâile-i Osmâniyye).

Kendilerine karşı yapılan baskılardan ve arpalıklarının kesilmesinden dolayı gücenmiş durumdaki ulemâ, ocaklarının geleceğini tehlikeli gören ve büyük bir tehdit algılamasıyla hareket eden yeniçerilerle birleşti. Önce II. Osman’ı bütün bu işlere teşvik ettiği iddiasıyla Süleyman Ağa ile Hoca Ömer Efendi’nin idamı istendi. Ayrıca Dilâver Paşa, Kaymakam Hâfız Ahmed Paşa, Defterdar Bâkî Paşa ve Nasuh Ağa’nın adları da listede yer aldı. II. Osman’ın bu istekleri kabul etmediği gibi saraydaki bostancıları silâhlandırdığı ve tahkimat yaptırdığı haberleri yayıldı. Bunun üzerine 8 Receb 1031 (19 Mayıs 1622) tarihinde isyan başladı. II. Osman gençliğinin verdiği tecrübesizlik sebebiyle serin kanlılığını koruyamadı, çaresizlik içinde bir süre sert şekilde direndi. Fakat saraya giren âsilerin, amcası Mustafa’yı padişah ilân etmesiyle duruma hâkim olabilmek için Dilâver Paşa ile Süleyman Ağa’yı onlara verdi. Şeyhülislâm Esad Efendi bu sırada devreye girerek istekleri yerine gelen âsilerin çekilmesini ve Mustafa’nın da tekrar eski yerine götürülmesini istedi. Ancak etkili olamadı, ulemânın birçoğu da Mustafa’ya biat etti. II. Osman, Mustafa’nın saraydan çıkarıldığını duyunca Ohrili Hüseyin Paşa’nın telkiniyle son bir manevraya daha girişti, gece yarısı ansızın yeniçeri ağası Ali Ağa’nın konağına gidip kendilerine sığındığını bildirdi ve ağanın yeniçerileri ikna etmesini istedi. Bu da bir işe yaramadı, yeniçeriler Ali Ağa’yı konuşturmayıp katlettiler. Ardından onun konağında olduğunu öğrendikleri II. Osman’ı yakaladılar (20 Mayıs). Dönemin görgü şahidi tarihçileri onun feci bir şekilde, başı açık, üstü perişan bir halde beygire bindirildiğini, ağır hakaretler altında Sultan Mustafa’nın bulunduğu Orta Cami’ye götürüldüğünü, burada iken

âsilerin sadrazamlığa getirdikleri Kara Dâvud Paşa’nın onu öldürmeye çalıştığını, fakat engellendiğini, aynı gün öğleden sonra Yedikule’ye yine çeşitli hakaretlerle sevkedildiğini ve burada boğularak öldürüldüğünü belirtirler. Bazı tarihçiler, öldüğüne delil olmak üzere kulak ve burnunun kesilerek Sultan Mustafa’nın vâlidesine gösterildiğini de yazar. Daha sonra cesedi gizlice Topkapı Sarayı’na getirilmiş ve sabahleyin kılınan cenaze namazının ardından Sultan Ahmed Külliyesi’nin yanında inşa edilen I. Ahmed Türbesi’ne defnedilmiştir.

Osmanlı tarihinde o zamana kadar görülmemiş bir olay sonucu hayatını kaybeden II. Osman yerli ve yabancı kaynaklarda cesur, mağrur, ecdadının zaferlerine gıpta eden, silâh kullanmakta ve ata binmekte son derece mahir, ancak hasis, sert tabiatli, asker ve ulemâ tarafından sevilmeyen bir hükümdar diye tanıtılır. İngiliz elçisi T. Roe, bazı Osmanlı kaynaklarının da üstü kapalı şekilde belirttiği gibi onun hükümdarlara has haşmetten yoksun olup alelâde kıyafetlerle sık sık halk içine çıkarak meyhane, bozahane basmasının hükümdarlık niteliğine yakışmadığını, itibarını sarstığını, halk arasında basit, kendisinden

korkulmayan, hor görülen biri haline geldiğini, bir hükümdara karşı olması gereken saygıyı ve korkuyu yitirdiğini yazar (The Negotiations, s. 48-49). Gerçekten de asker ve ulemânın ona karşı hareketleri bu psikolojik havayı açık şekilde yansıtır. II. Osman gençliği dolayısıyla etrafındakilerin sözlerine kolayca kanmış olabilir, hatta onların telkiniyle Osmanlı Devleti’ne muhtemelen örnek aldığı Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman döneminin şaşaasını yaşatmak isteğiyle birtakım ıslahata teşebbüs etme niyetinde bulunduğu da düşünülebilir. Ancak ona yüklenen büyük reformcu ve yenilikçi yakıştırmasının XIX ve XX. yüzyıl tarihçilerinin siyasî mesajlarıyla ilgili olduğu açıktır. II. Osman’ın uzun süredir yerleşmiş bulunan halktan kopmuş, yalnızlaştırılmış padişah modelinin dışında halkla bütünleşme eğilimi öne çıkan bir gazi hükümdar tipini benimsediği yahut yakınlarınca kendisine böyle bir rol biçildiği söylenebilir. “Fârisî” mahlasıyla yazdığı şiirleri yüksek bir edebî gücü yansıtır. Bazı hayratı ve tahsis ettiği vakıfları bulunmaktadır. Başına gelen olaylar hakkında popüler birçok edebî eser ve tiyatro oyunları kaleme alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

82 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 2000, s.123-244; TSMA, nr. E. 6281, E. 85219, D. 73, 2007; Mustafa Sâfî'nin Zübdetü't-tevârîh'i (haz. İbrahim Hakkı Çuhadar), Ankara 2003, II, 23-25, 304; Hâlisî, II. Osman Adına Yazılmış Zafernâme (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1983; a.mlf., Beşâretnâme-i Sultan Mustafa Han, Vien Nationalbibliothek, nr. Mkt. 21; Hüseyin Tûgī, Musîbetnâme (haz. Nezihi Aykut, doçentlik tezi, 1988), İÜ Ed. Fak.; Ganîzâde Mehmed Nâdirî, Şehnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 3635; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 655-658; Hasanbeyzade Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut), Ankara 2004, III, 898, 921-950; Bostanzâde Yahyâ Efendi, Vak'a-i Sultan Osman Han, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 611; a.e.: II. Osman'ın Şahadeti (nşr. Orhan Şaik Gökyay, Atsız Armağanı içinde), İstanbul 1976, s. 187-256; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osmân'ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-18; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, II, 671-763; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 362-388; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 390-412; II, 2-24; Solakzâde, Târih, s. 699-760; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 534-549; Naîmâ, Târih, II, 162-234; The Negotiations of Sir Thomas Roe in his Embasay to the Ottoman Porte, From the Year 1621 to 1628, London 1740, s. 45-52; Hammer (Atâ Bey), IX, 174-229; Zinkeisen, Geschichte, III, 730-753; Danon, "Genç Osman Vak'asına Ait Monografiler", Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri (Danişmend, Kronoloji2 içinde), VI, 263-328; Danişmend, Kronoloji2, III, 273-312; L. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğunda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 133-135, 142-143, 244, 310-311; Tufan Gündüz, "II. Osman'ın Hotin Seferi (1621)", Osmanlı, Ankara 1999, I, 465-471; Baki Tezcan, "II. Osman Örneğinde İlerlemeci Tarih ve Osmanlı Tarih Yazıcılığı", a.e., VII, 658-668; a.mlf., "Zafername Müellifi Halisi'nin Bilinmeyen Bir Eseri Münasebetiyle", Osm.Ar., XIX (1999), s. 83-98; G. Piterberg, Osmanlı Trajedisi: Tarih Yazımının Tarihle Oyunu (trc. Uygar Abacı), İstanbul 2005, tür.yer.; Şevket Rado, "Nihadî Tarihine Göre Genç Osman Faciası", Hayat Tarih Mecmuası, XIII/147, İstanbul 1977, s.

4-7; XIII/148 (1977), s. 4-8; Şinasi Altundağ, “Osman II”, İA, IX, 443-448; J. H. Kramers, “ʿOthmān II”, EI² (İng.), VIII, 182.

Feridun Emecen

OSMAN III

(عثمان)

(ö. 1171/1757)

Osmanlı padişahı (1754-1757).

1 Receb 1110’da (3 Ocak 1699) Edirne Sarayı’nda doğdu. Babası II. Mustafa, annesi Şehsüvar Vâlide Sultan’dır. Babasının Edirne Vak‘ası ile (1703) tahttan indirilmesinin ardından Topkapı Sarayı’nda Şimşirlik Dairesi’ne gönderildi. Buradaki diğer şehzadelerle birlikte 22 Zilhicce 1116’da (17 Nisan 1705) gizlice sünnet edildi. Zilkade 1124’te (Aralık 1712) Edirne’ye giden III. Ahmed’in maiyetindeki şehzadeler arasında yer aldı. Ayrıca daha sonra padişahın şehir içi ve şehir dışındaki gezilerinde bulundu. Ağabeyi I. Mahmud’un 1 Ekim 1730’daki cülûsuyla beraber tahtı bekleyen en büyük şehzade oldu. Elli üç yıl süren bu dönemle ilgili olarak “pîştahta” adı verilen taşınabilir küçük yazı masaları, çekmeceler yaptığı dışında fazla bilgiye ulaşılamamaktadır.

I. Mahmud’un vefatı üzerine 28 Safer 1168 (14 Aralık 1754) Cuma günü elli sekiz yaşında tahta çıktı. Osmanlı tarihinde en uzun süreyle Şimşirlik Dairesi’nde kalan şehzadedir. Yeni padişah hutbelerde adının “sultânü’l-berreyn ve’l-bahreyn” ilâvesiyle birlikte okunmasını istedi. Tahta çıkışının altıncı günü olan 4 Rebîülevvel’de (19 Aralık) annesi Şehsüvar, Eski Saray’dan Topkapı Sarayı’na getirildi. Ertesi gün düzenlenen kılıç alayında Eyüp Sultan Türbesi’nde Şeyhülislâm Seyyid Murtaza Efendi’den kılıç kuşandı. 10 Rebîülevvel’deki (25 Aralık) ulûfe divanında hazineden çıkarılan 2394 divanî kese cülûs bahşişi emeklilerini de kapsayacak şekilde kapıkullarına dağıtıldı. Cülûs haberi için Lehistan, Rusya ve Avusturya-Macaristan’a elçiler, diğer ülkelere ise mektuplar yollandı.

III. Osman ilk icraatı birlikte çalışacağı vazifelileri seçmek oldu (Rûzmerre, vr. 1a-3a). Saltanatı boyunca sadrazamlık başta olmak üzere üst dereceli devlet görevlerinde kısa aralıklarla yaptığı değişiklikler, sadâret makamının

bir önceki padişah devrinde oluşan son derece ağırlıklı rolünü azaltmaya yönelik teşebbüsler olarak düşünülebilir. Vassâf Abdullah Efendi 28 Rebîûlevvel 1168'de (12 Ocak 1755) şeyhülislâmlığa, Hekimoğlu Ali Paşa da 3 Cemâziyelevvel'de (15 Şubat) sadrazamlığa getirildi. Üçüncü defa bu vazifeyi üstlenen Ali Paşa, elli üç gün sonra Ayvansaray'daki on iki saat süren yangınla beraber görevinden uzaklaştırıldı. Bu amaçla kullanıldığı ender olarak görülen Kızkulesi'nde bir gün tutulduktan sonra vâlide sultanın ricasıyla idamdan kurtuldu ve Magosa'ya sürüldü. 6 Şâban 1168'de (18 Mayıs 1755) yeni sadrazam Nâilî Abdullah Paşa ve 27 Şâban'da (8 Haziran) yeni şeyhülislâm Damadzâde Feyzullah Efendi oldu. Eski silâhdar Bıyıklı Ali Paşa'nın 16 Zilkade 1168'de (24 Ağustos 1755) başlayan vezîriâzamlığı ise altmış üç gün sürdü ve 19 Muharrem 1169'da (25 Ekim 1755) idamıyla sonuçlandı. Yaklaşık beş ay sadârette kalan Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Paşa'nın 1 Receb 1169'da (1 Nisan 1756) mührü devrettiği Köse Mustafa Paşa bu görevi

ikinci defa üstlenmişti. Onun 20 Rebîülâhir 1170'te (12 Ocak 1757) azlinin ardından 8 Cemâziyelâhir'de (28 Şubat) mührü Halep'ten gelip teslim alan Râgıb Paşa devrin son sadrazamıdır (BA, Dîvân-ı Hümâyûn, Ruûs Defterleri, nr. 50, s. 251). Böylece padişah üç yıllık saltanatı dönemi boyunca sadrazamlığa altı, şeyhülislâmlığa dört ve kaptanıderyâlığa bir defa yeni tayin yaptı. Sadrazamların görevden uzaklaştırılma sebepleri arasında yolsuzlukla suçlanma, yalan söyleme, yangınlar ve halkın şikâyetleri bulunur. Kafes yıllarında kendisini yakından tanıdığı, padişah olduktan sonra Mısır'dan getirttiği ve 27 Zilkade 1168'de (4 Eylül 1755) Dârüssaâde ağası yaptığı Ebû Kūf / Ebülvukūf Ahmed Ağa bütün bu görev değişikliklerinde perde arkasındaki isim olarak görünür. Tarihçi Şem'dânîzâde Süleyman Efendi sıkça yapılan değişiklikleri padişahın garip meşrebine, kimsenin onun meşrebine uygun davranamamasına bağlar (Mür'i't-tevârîh, II/A, s. 8).

III. Osman, saltanatının ikinci yılında önce dindarlığı ile temayüz eden annesi Şehsüvar Vâlide Sultan'ı kaybetti (27 Receb 1169 / 27 Nisan 1756). Ardından veliaht konumundaki en büyük şehzade Mehmed 29 Rebîûlevvel 1170'te (22 Aralık 1756) hastalık sebebiyle kırk iki yaşında vefat etti. Şehzadenin ocaklılar, sadrazam ve şeyhülislâm tarafından kontrol edilen cenazesi kaynaklara göre 5000 kişinin katıldığı büyük bir cemaatle kılındı.

Köse Mustafa Paşa'nın girişimiyle şehzadenin zehirlenerek öldürüldüğüne dair çağdaşı eserlerin verdiği haberler, Köse Mustafa Paşa'nın bir sonraki padişah olan III. Mustafa devrinde üçüncü defa sadrazam ve ayrıca onun kızı Şah Sultan'a namzet olması sebebiyle iki farklı şekilde yorumlanabilir. Sadrazamlık ve damat adaylığı, mükâfatlandırmaktan daha çok suçlamanın asılsızlığına delil olmalıdır. III. Osman'ın saltanatı sırasında Eflak ve Boğdan voyvodaları bir defa değiştirilmiş, Arslan Giray'ın vefatı sebebiyle Kırım Hanlığı'na Halim Giray, Mehmed Paşa'nın kargaşada öldürülmesinden sonra Cezâyir-i Garb beylerbeyiliğine Ali Paşa tayin edilmişti. Yüzyılın başından itibaren devam eden bütçenin fazla vermesi durumu bu dönem boyunca da değişmemiş, kapıkulları mevâciblerinin toplam giderler içindeki yaklaşık % 33'lük payı korunmuştu. Ayrıca cülûsun ardından kestirilen "sikke-i cedîd"de olduğu gibi altınlarda da darp yeri olarak "İslâmbol" adının kullanımı sürdürülmüştü. Yine cülûs dolayısıyla Müteferrika İbrâhim Matbaası'nın işletilmesiyle ilgili fermanın yenilendiği görülür (Rebîülâhir 1168 / Ocak 1755).

İstanbul'da iki küçük ölçekli deprem, bir sel felâketinin vuku bulduğu III. Osman devrinde şiddetli soğuklar ve yangınlar dikkati çeker. 1168 yılı Rebîülevvel ayı sonralarında (Ocak 1755) Haliç donmuş, Defterdar İskelesi'den Sütlüce ve Hasköy iskelelerine, Fener ve Ayvansaray'dan karşıya yürüyerek geçilmişti. Meydana gelen dört büyük yangın ise büyük tahribata yol açmıştı. Bunlardan ilki 7 Rebîülevvel 1168 (22 Aralık 1754) Cumartesi gecesi Mahmudpaşa / Sultanhamam'da çıkmış ve on sekiz saat sürmüş, ikincisi 2 Şevval 1168 (12 Temmuz 1755) Cuma gecesi Kadırga Limanı yakınında başlamış ve on beş saat devam etmişti. Daha sonraki Hocapaşa ve Cibali yangınları ise sur içi İstanbul'u için bir felâket mahiyetindedir. 22 Zilhicce 1168'de (29 Eylül 1755) Pazartesi gecesi Hocapaşa'da çıkan ve kırk saat süren yangında Ayasofya, Bahçekapı ve Mahmudpaşa semtleri enkaz haline gelmiş, Paşakapısı'nın da içinde bulunduğu birçok devlet dairesi yanmış, halkın eşyalarını taşıması için ilk defa sarayın Soğukçeşme Kapısı açılmış, söndürme işiyle uğraşan ve yaralanan 328 kapıkuluna atıyyeler verilmişti (BA, D.BŞM, nr. 41180, s. 2-3). 8 Şevval 1169 (6 Temmuz 1756) Pazartesi gecesi başlayan ve iki gün iki gece süren daha büyük bir yangın Cibâli Kapısı'ndan sur içine yayılmıştı. İstanbul'un üçte ikisinin enkaza dönüştüğü son iki yangının bilançosu rakamlarla tesbit edilmiş ve bundan sonra bizzat padişahın ve sadrazamların

temel vazifesi buradan kaynaklanan meselelerin çözümü yönünde olmuştur.

Bu dönemde Anadolu'da ve Rumeli'deki eşkıyalık ve özellikle başı boş leventlerin hareketlerine karşı hükümler gönderildiği ve padişahın bu meselelerle de ilgilendiği kaydedilmektedir. Bozulus ve Cihanbeyli aşiretlerine, İran'daki kargaşa sebebiyle Ermeniler'e, Erzurum ve Sivas çevresindeki eşkıyaya karşı birtakım tedbirler alınmış, meşhur âyan Karaosmanoğlu Hacı Mustafa Ağa yakalanıp idam edilmiş, 1 Rebîülevvel 1169'da (5 Aralık 1755) İstanbul'a ulaştırılan başı ocaklı olduğu için siyaset taşında teşhir edilmiştir. Hac güzergâhındaki eşkıyalığı ve vakıflardaki yolsuzlukları padişahın sert tedbirlerle ortadan kaldırmaya çalıştığı da belirtilir. Mekke ve Medine'deki karışıklıklar, hacıların durumu devrin ender yapılan meşveret meclisinin temel gündemini oluşturmuştur.

Her padişah döneminde halka yönelik olarak çıkan yasaklar bu devirde de tekrarlandı. III. Osman zamanında üzerinde en çok durulan yasak Rumeli ve Anadolu'dan İstanbul'a yönelen göçle alâkalıdır. İstanbul'da işi olanların ancak bir iki kişiyi geçmemek şartıyla geçişlerine izin verildi. Kadınların giyimi ve sokağa çıkışlarıyla ilgili yasaklar da sürdü. Özellikle genç kadınların "moda" (tavr-ı cedîd) kıyafetlerle dolaşmamaları, renkli ve yakaları uzun olmayan, bol / geniş ferâceyle ve sadece işlerini görmek amacıyla çarşı pazara çıkmaları, padişahın cuma selâmlığı ve gezileri sırasında ortalıkta görünmemeleri istendi. Atlarda gümüş aksesuarların vezirler dışında kullanılmaması, gayri müslimlerin kendilerine ait kıyafetleri giymeleri, izinli olanlar dışında bunların beygire ve üç çifte kayığa binmemeleri hatırlatıldı (BA, MD, nr. 156, s. 309/1; nr. 157, s. 55/1, 56/1, 84/1, 85/2; nr. 159, s. 56/2, 296/1-2). Padişahın tebdil gezilerinde gayri müslimlerden birkaçını bu gibi sebeplerle astırdığını yazan Vak'anüvîs Hâkim Mehmed Efendi çarşı pazarda tütün çubuğu ile alenen gezmenin yasaklandığını, gizlice ve edebiyle içmeye ise yasaklama olmadığının ayrıca duyurulduğunu yazar (Târih, vr. 251a). Ancak bu yasakların çok etkili olmadığı ve takip edilemediği de devrin kaynaklarında belirtilir.

Dış siyasette Avrupa devletlerine oranla epeyce sakin bir dönem yaşandı. Prusya Kralı II. Friedrich, gayri resmî olarak

gönderdiği bir heyetle Osmanlı Devleti ile ticaret ve dostluk antlaşması yapmak için girişimlerde bulundu. Kralın mektuplarıyla birlikte gizlice sahte kimlikle gelen ve İsveç elçisi aracılığıyla reîsülküttâb ile görüşebilen A. Rexin'e uygun bir zamanda bu konunun ele alınabileceği cevabı verilmişti. Fransa, Rusya ve Avusturya'nın Prusya ve İngiltere'ye karşı oluşturdukları ittifak ve 1756'da başlayan Yediyıl savaşları dolayısıyla Prusya için antlaşma çok daha önem kazanmış, İstanbul'a gelen aynı temsilci benzeri cevaplarla karşılanmıştı. Savaşın devam ettiği sürede söz konusu ülkelerin İstanbul'daki mevcut elçiliklerinin hükümete ulaştırdıkları takrirler Osmanlı Devleti'ni taraf olmaya sevketmeye yönelik çeşitli güvenceleri, vaadleri ve diğer ülkelerle ilgili şikâyet ve ihbarları ihtiva eder. Tarafsızlığın ve ihtiyatın bırakılmaması düşüncesi Râgıb Paşa'nın sadârete gelişiyle daha da perçinlenmişti. Yediyıl savaşları ve elçiliklerin teşebbüsleri padişaha sunulan 29 Muharrem 1170 (24 Ekim 1756) tarihli mektupta bu devletlerin birbirlerinin kuvvetlerini kırmalarının "hayırlı" olduğu şeklinde değerlendirilmekteydi (BA, Ali Emîrî - III. Osman, nr. 7348).

Osmanlı Devleti ile Danimarka Krallığı arasında imzalanan dostluk, seyrisefâin ve ticaret antlaşması bu ülkeyle ilk ve devrin tek antlaşmasıdır. Danimarka kralının vezîriâzama 26 Şevval 1169'da (24 Temmuz 1756) ulaştırdığı ilk talebinden sonra takrirlerle konu gündemde tutulmuş (BA, Ali Emîrî - III. Osman, nr. 4157), müzakereler ve karşılıklı mektuplaşmaların ardından antlaşma 20 Muharrem 1170'te (15 Ekim 1756) imzalanmıştır. Tasdiknâmelerin değişimi vb. işlemlerden sonra antlaşma protokolleri 16 Zilkade 1170'te (2 Ağustos 1757) tamamlanmıştır (BA, Nâme-i Hümâyûn Defterleri, nr. 1, s. 75-78). Yeni padişahın cülûsunda elçilerin hediyelerle tebrikte bulunmaları geleneği ilk defa Avusturya elçisi tarafından uygulanmamıştı. III. Osman'ın Avrupalı elçilere kabullerde kürk yerine hil'at giydirilmesi talebi artık "kānûn-ı kadîm"in kürk olduğu cevabıyla tatbik edilmemiştir.

III. Osman midesindeki rahatsızlık yüzünden birkaç cuma selâmlığına güçlükle katılabildi; 14 Safer 1171'deki (28 Ekim 1757) aynı merasim için yakınlığı sebebiyle aceleyle mahfili de hazırlanan Yeşilkiremitli Cami'ye gidemedi. İki gün sonra da 16 Safer 1171'de (30 Ekim 1757) vefat etti. Bazı Batı kaynaklarında uyluğundaki bir uru aldırdığı ameliyatın ardından

öldüğü belirtilir. Yeniçeri ağası, sekbanbaşı ve kul kethüdâsının kontrol etmesinden sonra yıkanan cenazesi Yûsufî / Selîmî kavuk, bir siyah sorguç ve birkaç parça Kâbe örtüsüyle beraber taşınarak Nuruosmaniye'deki türbesi yerine Yenicami'deki Turhan Vâlide Sultan Türbesi'ne defnedildi (BA, KK, nr. 676, mükerrer 1, s. 2-4; Rûzmerre, nr. 397, vr. 30a-33a). Bu değişiklik yeni padişah III. Mustafa'nın emiriyle olmuştur.

Padişahın kişiliği üzerine çağdaşı tarihçilerin görüş birliği içinde olduğu husus "teennî"sinin olmadığı, rüşvet ve yalandan nefret ettiği şeklindedir. Ansızın karar veren ve daha sonra bundan üzüntü duyan bir kişiliğe sahip olduğu üzerinde durulur. Örnek vak'alarıyla birlikte onun tutumlu olmaya, adaletle muamele etmeye ve halkın ihtiyaçlarıyla yakından ilgilenmeye çalıştığı aktarılır. Şimşirlik Dairesi'nde geçirdiği uzun yılların onda bıraktığı izleri belirlemek mümkün değildir. Nesih hattıyla kaleme aldığı hatt-ı hümâyunları güzel ve okunaklıdır. Cülûsun ilk aylarından itibaren üçünün ismi bilinen dört kadını (başkadınefendi Leylâ, üçüncü kadınefendi Zevki ve dördüncü kadınefendi Ferhunde Emine) ve en son sayısı dörde ulaşan ikballeri bulunmaktaydı. I. Mahmud devrinde sayıları artmış olan müzisyen câriyelerin bir kısmı saraydan çıkarılırken Mahbub Hoca ve Hâfize Hoca gibi yeni câriyeler Harem'e alınmıştır. III. Osman'ın da çocuğu olmamış, böylece yaklaşık otuz yıl sarayda ve dışarıda doğum şenliği yapılamamıştı. Mîrâhur-ı evvelin oğlu Sultanzâde Mehmed'in 15 Zilhicce 1169'daki (10 Eylül 1756) sünnet töreninin Karaağaç Bahçesi'ndeki Has Oda'da yapılması bu özlemle irtibatlandırılabilir.

III. Osman'ın günlük hayatında tebdil gezileri özellikle dikkati çeker. Faaliyetleriyle ilgili Rûznâme'sine göre (TSMA, nr. E 12358, s. 1-5, 8-11) başlıca tomak, menzil ciridi oyunlarını, tüfek ve ok atışlarını izler, mûsiki, mâni dinlemekten hoşlanırdı. IV. Murad'ın silâhlarını incelediği, yeni bir kalyon indirilişi dolayısıyla Tersane'ye, top dökümü için Tophane'ye gittiği, dört büyük yangında yangın mahallinde bulunduğu öğrenilmektedir. Bazan dört gün kadar süren ve sadece harem üyelerinin katılabildiği halveti hümâyunlar Küçük Göksu, Sâdâbâd, Beşiktaş Sahilsarayı ve Karaağaç Sarayı'nda yapılmaktaydı. Karşısına câriye çıkmaması için Harem Dairesi'nde ökçeleri gümüş çivili ayakkabılarla dolaştığına dair tekrarlanan rivayetlerin kaynağına rastlanmamıştır. Yeni çıkan meyvelere ve kahveye düşkün olduğu kayıtlarda belirtilmektedir.

Silâhdar ve Devâtdar Ağa ile çıktığı tebdil gezilerinde çok defa ulemâ kıyafetini kullandığı, muhtemelen doğduğu ve çocukluğunun ilk yıllarını geçirdiği şehir olmasından hareketle kendisini Edirneli Osman Ağa olarak da tanıttığı belirtilir (İsmâil Ziyâî, vr. 259a-b). Halvetiyye'nin Ramazâniyye şubesinde kendi adıyla bir kolu oluşan ve Üsküdar Doğancılar'da tekkesi bulunan münzevîliğiyle meşhur Şeyh Seyyid Ahmed Raûfî'ye bağlı olduğu ve onu birçok defa ziyaret ettiği kaydedilir (Hüseyin Vassâf, V, 62). Kendisini gizleyen kıyafetlerle elçi alayını izlemek için halkın arasına karışmasında, bu gezilerde satın aldığı meyve ve sair maddeleri yolda yemesinde vb. sıradan davranışlarında hapsedildiği yılların izlerini aramak mümkündür.

III. Osman kısa saltanat süresine rağmen birçok hayır eseri meydana getirmiş ve buna bağlı vakfiyeler tesis etmiştir. I. Mahmud tarafından temeli atılan Nuruosmaniye Camii ve Külliyesi'nin pek az eksiği III. Osman tarafından tamamlanmış ve 1 Rebîülevvel 1169 (5 Aralık 1755) Cuma günü çok büyük bir törenle ve ziyafetle açılışı yapılmıştır (Bâb-ı Defterî, Teşrifât Kalemi, dosya, nr. 4/26-27, 63; Hâkim Mehmed, vr. 170b-178b). III. Osman, cami ve diğer yapıları kendi adına tamamlayabilmek için sadrazam aracılığı ile şeyhülislâmın iznini / fetvasını da almıştır (BA, Cevdet-Saray, nr. 534). Burada, içinde namaz kılınmadığı için emlâk-i hümâyun olduğu ve miras yoluyla intikal ettiği hükmünden hareket edilmiş ve III. Osman'ın vakfı olarak tescili yapılmıştır. Bir süre Osmaniye adıyla da tanınan Nuruosmaniye Külliyesi üç mektepli medrese, imâret, kütüphane, türbe, muvakkit odası, meşkhâne, sebil, çeşme, han ve dükkânlardan

oluşmaktaydı. III. Osman, 1169'da (1755-56) Üsküdar Sarayı ve Bahçesi'nin bulunduğu yerde ev ve dükkânlarıyla beraber yeni bir mahalle inşa ettirmiş, İhsaniye adını alan bu semtte ikisi de günümüzde ayakta olan İhsaniye Camii ve mescidlerini yaptırmıştır. Otakçılar Takyeci mahallesinde sadece minaresinin kalması dolayısıyla Yanık Minare Mescidi diye tanınan camiyi mahfilli olarak Zilhicce 1168'de (Eylül 1755) yeniden inşa ettirmiştir. Seyyid Ahmed Nakşibendî'nin kabrinin bulunduğu mahaldeki bu yapıdan zamanımıza birkaç duvarı ulaşmıştır. Paşalimanı'nda yaptırdığı çeşme de bugün mevcut değildir. Korsan gemilerinin uğrak yeri olan Midilli adasındaki Sigri / Sığrı Limanı'nda yeni bir kale, cami ve hamam inşasına

Kaptanıderyâ Karabağî Süleyman Paşa'nın nezaretinde 6 Şâban 1169'da (6 Mayıs 1756) başlandığı, 3 Muharrem 1170'te (28 Eylül 1756) gece karaya oturan bir gemi sebebiyle Ahırkapı'da ilk defa fener inşası için emir verdiği bilinmektedir. Padişah ayrıca Hz. Peygamber'in "kadem-i şerîf"inin resmini yaptırıp bir tuğra ilâvesiyle Eyüp Sultan Türbesi'ne hediye etmiştir. Fransız elçisi Vergennes'nin öncülüğünde Avrupalılar'ın Büyükdere'de ikamet etmeye başlaması da bu dönemdedir. III. Osman'ın daha özel olan inşa faaliyetleri saraylarla ilgilidir. Topkapı Sarayı'nda padişahların yatak odası olarak kullandıkları Sultan III. Murad Dairesi'nden başka Hünkâr Hamamı karşısında bu amaçla yeni bir oda yapılması bu arada sayılabilir. İnşa ettirdiği kasr-ı hümâyun kendi adını taşır (III. Osman Köşkü) ve Harem'in güneyindeki sur duvarı üzerindedir. Uzun yıllarını geçirdiği Şimşirlik Dairesi'nin duvarlarını alçaltıp pencerelerinin çoğunu açtırmış, burada bahçe, kameriyeler, mermer fıskıye, havuz ve su çeşmeleri yaptırmıştır (BA, D. BŞM. BNE. defter, nr. 41184, s. 1-11; BA, D. BŞM. BNE. defter, nr. 15924, s. 1 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 69/1-53, E. 986, E. 2266/1-2, E. 2454/1-3, E. 3096, E. 5224, E. 5419, E. 6115, E. 7721, E. 10186/1-2, E. 12358, s. 1-5, 8-11; nr. D. 874, D. 3311, D. 3382, D. 5387, D. 8712, D. 9869, D. 10109; BA, MD, nr. 156, s. 290-292/h. 1, 293-294/1, 302-303/1, 309/1, 314/2, 315/2; nr. 157, s. 8-9/2, 13/1, 16/1, 27/ 1, 55/ 1, 56/1, 79/1, 84/1, 85/2, 189/3, 222/2; nr. 158, s. 3/2-337; nr. 159, s. 56/2, 296/1-2; nr. 264, s. 430/1-483/9; BA, Dîvân-ı Hümâyûn, Ruûs Defterleri, nr. 50, s. 251; Dîvân-ı Hümâyûn, Nâme-i Hümâyûn Defterleri, nr. 1, s. 75-78; nr. 2, s. 39, 48-9; nr. 8, s. 324-325/250, 386/298; BA, KK, nr. 676, mükerrer 1, s. 2-4, 41-43; nr. 7129, s. 7; nr. 7131, s. 9, 14; nr. 7307, s. 2; BA, D.MSF, defter, nr. 32122, s. 1-10; D.MSF., dosya, nr. 11/154; BA, D.BŞM. defter, nr. 3031, s. 1; nr. 3221, s. 2; nr. 3305, s. 2-4; nr. 41180, s. 2-3; nr. 41184, s. 1-11; D.BŞM. MTE. defter, nr. 11149, s. 7, 15, 32, 37-39; nr. 11155, s. 2-40; nr. 11173, s. 8, 25, 28, 42, 50; D.BŞM. BNE. defter, nr. 15924, s. 1 vd. Bâb-ı Defterî, Teşrifât Kalemi, dosya, nr. 4/26-27, 63; BA, HH, nr. 246, 1280; BA, Ali Emîrî - III. Osman,

nr. 1508, 1619, 2232, 2695, 2988, 3790, 3791, 4157, 4162, 4227, 4321, 4706, 5653, 5659, 7348; BA, Cevdet-Dâhiliye, nr. 958, 4023; BA, Cevdet-Saray, nr. 534, 7548; BA, İbnülemîn-Hâriciye, nr. 1472; Sultân Osmân-ı Sâlis Vakfiyesi, TSMK, Hazine, nr. 1811, vr. 1b-30b; Silâhdar, Nusretnâme: Tahlil ve Metin (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 266b, 292b, 293b, 295b, 297a, 308a; Uşşâkīzâde Tarihi (haz. Raşit Gündoğdu), İstanbul 2005, I, 352; II, 707-708, 792; Sırkâtibi Kahvecibaşı Ahmed Bey v.dğr., Rûznâme-i Sultân Osmân Hân-ı Sâlis, TSMA, nr. E. 12358, s. 1-5, 8-11; Rûzmerre, Arkeoloji Müzeleri Ktp., nr. 397, vr. 1a-33a, 37b; Rûzmerre, İÜ Ktp., TY, nr. 3580, vr. 31a-34b; Ahmed b. Mahmûd, Târih, Berlin Staatsbibliothek, Orientalische Abteilung, nr. 1209, vr. 367a-370b; Şehrîzâde Mehmed Saîd, Târîh-i Nevpeydâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3291, vr. 23b-28a; Mustafa Kesbî, İbretnümâ-yı Devlet (haz. Ahmet Öğreten), Ankara 2002, s. 38-42, 49-50, 133-137, 333; Hâkim Mehmed, Târih, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 231, vr. 89a, 91a-149b, 163a-234b, 240b-251a; Şem‘dânîzâde, Mür’i’t-tevârîh (Aktepe), I, 177-182; II/A, s. 3-13; Ahmed Resmî Efendi’nin Hamîletü’l-küberâ’sı ve Müstakimzâde Zeyli (haz. Zeynep Aycibin, TTK Belgeler, XXII/26 [2002], içinde), s. 223-224; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 12, 150, 170, 236, 320; a.mlf., Hadîkatü’l-cevâmi‘: İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi‘mari Yapıları (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 63-64, 370, 481, 637-638; Ahmed Câvid, Vefeyât-ı kibâr, TSMK, Hazine, nr. 1295, vr. 35b-36a, 58a; Vâsıf, Târih, I, 41-92; Ferâizîzâde Mehmed Saîd, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1491-1503; İsmâil Ziyâî, Metâliu’l-âliye fî gurreti’l-gāliye, İÜ Ktp., Nâdir Eserler, TY, nr. 2486, vr. 228b-231a, 253a-285a; Âkif Mehmed, Târîh-i Cülûs-i Sultân Mustafa-yı Sâlis, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 1a, 4b-6b; Hammer, GOR, IV, 483-505; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, II, 103-104; Buyruldu Mecmûası, TTK Ktp., Yazma, nr. 70, vr. 7b, 92b; Mehmed Râif, Mir’ât-ı İstanbul I: Asya Yakası (haz. Günay Kut - Hatice Aynur), İstanbul 1996, s. 66, 106-109, 307; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 57-62; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 337-341; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 97; Cevriye Artuk, “Osmanlı Padişahı 3. Osman’ın Sikkelerine Genel Bir Bakış”, Birinci Millî Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978, Tebliğler, İstanbul 1980, s. 349-358; Kemal Beydilli, Büyük Friedrich ve Osmanlılar: XVIII. Yüzyılda Osmanlı-Prusya Münâsebetleri, İstanbul 1985, s. 32-36;

François de Tott, Türkler ve Tatarlar Arasında (trc. Reşat Uzmen), İstanbul 1996, s. 17-21, 45; N. M. Penzer, Harem (trc. Doğan Şahin), İstanbul 2000, s. 245, 249-250; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 218-220, 465-466; II, 743-744; III, 1181,1360, 1376, 1463; Şinasi Altundağ, “Osman III”, İA, IX, 448-450; J. H. Kramers, “ʿ Othmān III”, EI^{2} (İng.), VIII, 182-183.

Fikret Sarıcaoğlu

OSMAN el-BETTÎ

(عثمان البتّي)

Ebû Amr Osmân b. Süleymân b. Cürmüz el-Bettî (ö. 143/760 [?])

Basra’nın önde gelen âlimlerinden, fakih.

Hayatı hakkında çok az bilgi vardır. II. (VIII.) yüzyılda yaşamış birçok İslâm âlimi gibi mevâlîden olup İbn Sa‘d ve İbn Kuteybe’ye göre Benî Zühre’nin mevlâsıdır; Halîfe b. Hayyât ve İbnü’l-Cevzî onun bu kabilenin Sakīf ailesine mensup olduğunu ifade eder. Birçok kaynakta, Bettî nisbesinin onun Basra’da meşhur kalın bir giysi olan “bett” ticaretiyle meşgul olmasıyla ilişkili bulunduğu belirtilmektedir. Vefat tarihi olarak 143 (760) yanında 140 (757) ve 147 (764) yılları da verilmektedir.

Aslen Kûfeli olmakla birlikte Basra’ya yerleşen ve burada meşhur olan Osman el-Bettî, ricâl kaynaklarına göre sahâbeden Enes b. Mâlik’i görüp ondan hadis rivayet ettiği için tâbiîn neslinin geç tabakalarından (sıgārü’t-tâbiîn) sayılsa da ilmî faaliyetlerini gerçekleştirdiği dönem ve ilmî ilişkileri açısından tebeu’t-tâbiîn neslindendir. Nitekim tâbiînin önde gelen isimlerinden Hasan-ı Basrî’nin öğrencisi olmuş, Şa‘bî’den rivayetlerde bulunmuştur. Basra ilim çevrelerinde önemli bir mevkiye sahip olduğu anlaşılan Osman el-Bettî’den rivayette bulunanlar arasında Şu‘be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî, İbn Uleyye gibi isimler vardır. Osman el-Bettî’nin sika kabul edildiği cerh ve ta‘dîl eserlerinde genellikle Yahyâ b. Maîn’in onun hakkındaki olumsuz görüşünün de kaydedildiği görülür. İbn Hacer, Osman el-Bettî’ye yöneltilen tenkitlerin onun re’y ile (kişisel görüş) meşgul olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. II. (VIII.) yüzyılın önde gelen hadisçilerinden Süfyân b. Uyeyne’nin İsrâiloğulları hakkındaki bir rivayeti açıklarken İslâm ümmetinde ilk defa re’y temelinde fikir beyan edenlerin Medine’de Rabîatürre’y, Kûfe’de Ebû Hanîfe ve Basra’da Osman el-Bettî olduğunu söylemesi bu görüşü destekler niteliktedir.

Kaynaklardaki bilgiler, Osman el-Bettî’nin İslâm düşüncesine yön veren

yoğun tartışmaların yaşandığı II. (VIII.) yüzyılda önemli bir merkez olan Basra’nın önde gelen şahsiyetlerinden olduğunu göstermektedir. Yakın arkadaşı Ebû Hanîfe’nin kendisine yönelik Mürciîlik suçlamasına cevap olmak üzere ona hitaben kaleme aldığı

mektup, Osman el-Bettî’nin o sıralarda çokça tartışılan iman-amel ilişkisine dair görüşleri hakkında ipuçları vermektedir. Ebû Hanîfe’nin, imanı amelden kesin olarak ayrı telakki etme fikrine kuşkuyla baktığı görülen Osman el-Bettî’nin, Hâricîler’in günahkâr mümini iman dairesi dışında ve Mu‘tezile’nin imanla inkâr arasında ara bir yerde (el-menzile beyne’l-menzileteyn) kabul ettiği yönündeki görüşlerine de tam olarak katılmadığı anlaşılmaktadır. Bazı kanaatlerinin Mu‘tezilî fikirlere yakın olduğu görülse de Bettî Mu‘tezile’ye mensup değildir (van Ess, II, 146-149).

Eser telif ettiği bilinmeyen ve müstakil bir fıkıh mezhebi bulunmayan Osman el-Bettî’nin bazı fıkhî görüşlerine, kendine özgü ilginç yaklaşımlara sahip olmasının da etkisiyle birçok eserde yer verilmiştir. Bunlar arasında Tahâvî’nin İḫtilâfü’l-fuḳahâ˒ adlı eserinin Cessâs tarafından yapılmış bir özeti olan Muḫtaṣaru İḫtilâfi’l-˓ulemâ˒ özel bir yere sahiptir. Fıkıh ve fıkıh usulü literatüründe onun görüşlerine yapılan atıfların bir kısmı icmâın sınırlarını, bir kısmı da bazı ahkâm âyetlerinin sahih tefsirlerini belirlemeye yöneliktir. Nitekim İbn Hazm, birçok mesele hakkındaki icmâ iddialarının geçersiz olduğunu ispatlamak için Osman el-Bettî’nin çoğunluğun kanaatine aykırı görüşlerini örnek gösterirken Cessâs onun çeşitli fikirlerinin icmâın teşekkülünü etkileyip etkilemeyeceğini tartışır. Osman el-Bettî’nin dikkat çeken görüşlerinden bazıları şunlardır: Âdil kişinin yakın akrabaları lehine şahitliği kabul edilir. Hata sonucu öldürme ve yaralamalarda âkılenin diyet ödeme yükümlülüğü yoktur. Oğlunu amden öldüren babaya kısas uygulanır. Mirastan mahrumiyet müeyyidesi mûrisi kasten öldürme haliyle sınırlıdır. Liân taraflar arasındaki nikâh akdini etkilemez. Erkeğin bir kadını halası veya teyzesiyle birlikte aynı anda nikahı altında bulundurmasına engel yoktur. Osman el-Bettî’nin fıkıh usulüyle ilgili bir görüşü de kıyasın geçerliliği için kendisine kıyas yapılan her bir hükmün bir illete dayalı (ma‘lûl) olduğuna dair delil bulunmasını şart koşmasıdır. Meselâ ona göre bu yönde delil bulunmadığı için ribevî malların kıyas yoluyla genişletilmesi doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve’l-müteʿallim, el-Fıḳhu’l-ebsaṭ, el-Fıḳhu’l-ekber, Risâletü Ebî Ḥanîfe, el-Vaṣıyye (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1421/2001, s. 68; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 257; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), I, 402-403, 424; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), I, 596; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1419/1999, III, 135; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VI, 145; İbn Hibbân, eṯ-S̱iḳāt, V, 158; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 43, 171, 172, 178; II, 82, 92, 222, 241, 262; III, 111, 196; V, 150; a.mlf., el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 178; a.mlf., Muḫtaṣaru İḫtilâfi’l-ʿulemâʾ (nşr. Abdullah Nezîr Ahmed), Beyrut 1416/1995, tür.yer.; Dârekutnî, el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1406/1986, I, 270; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1970, V, 720; VII, 910; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 408; VIII, 233; XIII, 413-415; Şîrâzî, Ṭabâḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 91; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 195-196; Gazzâlî, Şifâʾü’l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kubeysî), Bağdad 1390/1971, s. 71-72; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XVII, 124; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VIII, 109, 123; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XIX, 493, 511; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 148-149; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fi şerḥi’l-Minhâc (nşr. Şa‘ban M. İsmâil), Kahire 1402/1982, III, 173-174; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 153-154; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, VII, 5; J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. jahr. Hundert Hidschraft: Eine Geschichte des Religiosen Denker im Frühen Islam, New York 1991, II, 146-149; Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law 9th-10th Centuries C.E., Leiden 1997, s. 41-42.

Murteza Bedir

OSMAN BEY, Büyük

(1816-1885)

Daha çok peşrevleriyle tanınan bestekâr.

İstanbul Tophane'de doğdu. Tanbûrî Zeki Mehmed Ağa'nın oğlu, Tanbûrî Nûman Ağa'nın torunudur. Kendisi gibi tambur üstadı olan Osman Bey'den (ö. 1900) ayırt edilmesi için "Büyük" lakabıyla anılmıştır. Sekiz yaşlarında babasının aracılığı ile Enderun'a kabul edildi. Kısa bir süre sonra hânende mülâzımlığına, 2 Haziran 1827'de arkadaşlarından Büyük Rifat Bey ve Hâşim Bey'le birlikte çavuş ağalar zümresine yükseltildi. Kaynaklarda, sesinin hânendeliğe uygun olmamasına rağmen bu yükselmesinde babasının etkili olduğu belirtilmektedir. Enderun'daki eğitimi sırasında mûsikide kısa zamanda mesafe katederek bilhassa tamburda akranlarının önüne geçti. Bir tambur üstadı olan, ancak ders vermeyi sevmeyen babası Zeki Mehmed Ağa'nın yanında tambura başladıysa da pek istifade edemedi. Babasının vefatından (1845) sonra kendini tamamen tambura vererek bu sazda ileri bir seviyeye ulaştı. Sultan Abdülmecid'in son zamanlarında başsâzende oldu. Sultan Abdülaziz döneminde de sürdürdüğü bu vazifesi dolayısıyla devlet nişanına lâyık görüldü. Sarayda yapılan ince saz fasıllarına tamburu ile katıldı. Bu yıllarda Mevleviyye tarikatına intisap eden Osman Bey, mevlevîhânelerin ve özellikle Galata Mevlevîhânesi'ndeki sohbet ve âyinlerin müdavimi oldu. İstanbul'da vefat etti ve Beşiktaş'ta Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresine defnedildi. Hoşsohbet, zarif, güler yüzlü, nüktedan, her mecliste aranan ve sevilen bir kişi olan Osman Bey çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Bunlar arasında Şeyh Mehmed Celâleddin Dede en tanınmışlarıdır.

Tamburu alışılmışın dışında farklı bir usulde çalarak bu sahadaki kabiliyetini ortaya koyan Osman Bey şarkılarının yanında daha çok saz eserleriyle tanınmıştır. Osman Bey genellikle zor ve karışık bir üslûpla bestelenerek hânelerinde çeşitli usullere yer verilmiş olan peşrevlerin daha derli toplu bir hale gelmesini sağlamış, bunlara yeni, sade ve güzel nağmeler kazandırmıştır. Peşrevlerinin çoğu devr-i kebîr usulündedir.

Kaynaklarda eski peşrevlerin hemen hemen tamamını tenkit ettiği, bunların içinde sadece Gazi Giray'ın hüzzam peşrevini beğendiği ve bunun bir benzerinin yapılamayacağını söylediği kaydedilir.

Osman Bey'in bugün on altı makamdan peşrev, on makamdan saz semâisi ve dokuz makamdan şarkısı elde mevcuttur (bunların listeleri için bk. Aksüt, s. 174; Öztuna, BTMA, II, 168). Mâye makamında ve devr-i hindî usulündeki peşrevinin bu makamdaki peşrevlerin önünde geldiği bildirilmektedir. Hüzzam peşrevini, Galata Mevlevîhânesi şeyhi Atâullah Efendi'nin hüzzam âyini için bir devr-i kebîr peşrev bestelemesi talebini Gazi Giray'ın hüzzam peşrevi varken bunu yapmanın doğru olmayacağını söyleyerek reddetmesine rağmen ısrar üzerine bestelemiştir. Hüzzam peşreviyle Radeglia Efendi tarafından çok seslendirilen nihavend peşrevi, "Bin cân ile sevdim seni" mısraıyla başlayan rast ve "Gonca-i nev-hîz-veş açılmak istersen eğer" mısraıyla başlayan nühüft şarkıları en tanınmış eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 338, 351; Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul 1329, s. 235; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 466, 504; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 279, 280; Sadun Aksüt, Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 173-174; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, s. 587-590; Rauf Yekta, "Tanbûrî Osman Bey", Şehbâl, Dördüncü sene, III/51, İstanbul 1328, s. 52-53; Yılmaz Öztuna, "Osman Bey", TA, XXVI, 75-76; a.mlf., BTMA, II, 167-169.

Hasan Aksoy

OSMAN BEY, Hamâmîzâde

(ö. 1890 [?])

Neyzen ve dinî eserler bestekârı.

Hakkında kaynaklarda yeterli bilgiye rastlanmamaktadır. Üsküdarlı nisbesiyle Hacı Osman Bey diye de anılır. Mevcut bilgilere göre Kādirî tarikatına intisap etti ve Osman Şems Efendi'nin müridi oldu. Dönemin mûsiki üstadı Hacı Fâik Bey'den ders alarak mûsiki bilgisini geliştirdi. Aynı zamanda sesinin güzelliğiyle de bilinen Osman Bey, Üsküdar'da Ahmediye Camii ile İnadiye semti arasında bulunan Gündoğumu caddesinin Pırnal sokakla birleştiği köşede yer alan ve bugün de işletilmekte olan Ağa Hamamı'nın sahiplerinden olup hamamı çalıştırdığı için Hamâmîzâde diye şöhret bulmuştur (Haskan, II, 960). Veliaht Mehmed Reşad'a (V. Mehmed) mensubiyeti dolayısıyla Halep'e sürüldü. Orada 1890'larda vefat ederek aynı şehirde defnedildi.

Osman Bey çok sayıda ilâhinin yanı sıra şarkılar da bestelemiştir. İlâhi güftelerinin çoğu şeyhi Osman Şems Efendi'ye aittir. Yılmaz Öztuna onun iki şarkı (yegâh ve nihâvend makamlarında) ve altı adet ilâhisinin (ikisi hüseynî, bayatî, bestenigâr, hicaz ve rast makamlarında) listesini vermektedir (BTMA, II, 167). Güftesi I. Ahmed'e (Bahtî) ait düyek usulündeki, "Dilhânesi pür nûr olur envâr-ı zikrullāh ile" mısraıyla başlayan hicaz ilâhisi meşhurdur. Pek çok talebe yetiştiren Osman Bey'in tanınmış talebelerinden biri Yusuf Dağseven'dir (ö. 1945).

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 289; a.mlf., Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 498, 503, 651, 759; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 338; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca

Üsküdar, İstanbul 2001, II, 960; Yılmaz Öztuna, “Osman Bey”, TA, XXVI, 75; a.mlf., BTMA, II, 167.

DİA

OSMAN DEDE, Nâyî

(ö. 1142/1729)

Kutbünnâyî diye tanınan neyzen, bestekâr ve şair.

İstanbul'un Vefa semtinde dünyaya geldi. Süleymaniye Dârüşşifâsı başhademelerinden Hacı İbrâhim Efendi'nin oğludur. Hüseyin Ayvansarâyî ve Hüseyin Vassâf onun Gelibolulu olduğunu, küçük yaşlarda öğrenim için İstanbul'a geldiğini söylüyorsa da (Vefeyât, vr. 27b; Sefîne, V, 175) bütün tezkirelerde ve diğer kaynaklarda İstanbul'da doğduğu kaydedilmektedir. Çocukluğundan itibaren tasavvuf, edebiyat ve mûsikiye ilgi duyan Osman Dede, genç yaşlarında Galata Mevlevîhânesi şeyhi Mesnevîhan Gavsî Ahmed Dede'ye intisap etti. Nefeszâde Seyyid İsmâil Efendi'den hüsn-i hat meşketti. Ta'lik yazısını ve Farsça'yı Gavsî Ahmed Dede'den öğrendi; edebiyat ve mûsiki bilgilerinin yanı sıra ilk ney derslerini de ondan aldı. Neyzenlik yolunda hızla ilerlediği dönemde Gavsî Ahmed Dede bir gün Seyyid Halil Ruhâvî adlı misafiriyle sohbet ederken misafiri ney dinlemeyi arzu etmiş, ancak neyzenlerin hiçbiri o sırada mevlevîhânede bulunmadığından Derviş Osman'dan ney üflemesi istenmiş, Seyyid Halil Efendi'nin onu çok beğenip dergâhın neyzenbaşısı olması için Gavsî Ahmed Dede'ye ricada bulunması üzerine 1091 (1680) yılında neyzenbaşılık görevine başlamıştır. Şeyhinin kızı Hatice Hanım'la evlenen Osman Dede, neyzenbaşılığı döneminde bestekârlık ve mûsiki nazariyatı konusunda da ileri bir seviyeye ulaştı. Gavsî Ahmed Dede'nin ölümünün (1109/1697) ardından Galata Mevlevîhânesi meşihatına tayin edildi. Şeyhlik döneminin önemli bir kısmı devlet erkânının ilim, sanat, edebiyat ve mûsikiye yakın ilgi duyduğu Lâle Devri'ne rastlar. III. Ahmed ve Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın teşvik ve himayesini gören Osman Dede otuz üç yıl bu görevi sürdürdükten sonra vefat etti ve Gavsî Ahmed Dede'nin mevlevîhânenin avlusundaki türbesine defnedildi (zamanla türbe yıkılmış, 1944 yılında Maarif Vekili Hasan Âli Yücel günümüzdeki mezar taşını diktirmiştir). Vefatına, "Osman Dede göçtü ola sırrı bâkî" (Seyyid Vehbi); "Değişti devr-i bâkî ile fânîyi Dede Osman" (Tâhirülmevlevî); "Adne gitti asr kutbu Mevlevî Osman Dede" (Nazîr) mısraları tarih

düşürülmüştür. Osman Dede'nin Sırrı Abdülbâki adlı bir oğluyla Saîde adlı bir kızı olmuş, oğlu onun ölümünden sonra Galata Mevlevîhânesi postnişinliğine tayin edilmiştir. Yukarıdaki ilk iki tarih mısraında Sırrı Abdülbâki Dede'nin postnişinliğine de işaret edilmektedir. Osman Dede'nin kızı Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Kütahyalı Seyyid Ebûbekir Dede ile evlenmiştir. Bu mevlevîhânede şeyhlik yapan ve her biri tanınmış birer mûsikişinas olan Ali Nutkî, Abdülbâki Nâsır ve Abdürrahim Künhî dedeler Osman Dede'nin kızının çocuklarıdır.

Osman Dede neydeki üstün yeteneği sebebiyle "Kutbünnâyî" diye tanınır. Kendi adıyla anılan nota sistemini bulan Osman Dede aynı zamanda önemli bir bestekâr ve mûsiki nazariyatçısıdır. Sâkıb Dede, onun yeni duyduğu bir nağmeyi kendine has işaretlerle kolayca notaya aldığını ve hemen icra ettiğini söyler. Osman Dede'nin üstün bir nota tesbit edebilme kabiliyeti olduğu, bir defa dinlediği kârı, nakış besteyi noksansız olarak kendi notasıyla kaydettiği, tiz ve pes nağmeleri hatasız yazıp okuduğu kaynaklarda belirtilmektedir (Sâlim, s. 637). Nâyî Osman Dede meşhur mi'râciyyesinin yanı sıra rast, uşşak, çârgâh ve hicaz makamlarından dört Mevlevî âyini, segâh, dügâh, sabâ, hüseynî ve ırak makamlarından dört tevşîh, dügâh ve hüseynî iki ilâhi, bir hüseynî nakış yürük semâi, yirmi sekiz peşrev, yirmi beş saz semâisi bestelemiştir. Bazı peşrevlere isim koyması ona has bir özelliktir. Meselâ bir gül bahçesinden etkilenerek bestelediği rast peşrevine "gül devri", mevlevîhânenin bostanında açan kabak çiçeklerinin zarafetinden aldığı zevkle bestelediği segâh peşrevine "kabak peşrevi" adını vermiştir. Osman Dede, dostu Halvetî-Şâbânî şeyhi Mehmed Nasûhî Efendi'nin ricası üzerine güftesini yazıp bestelediği mi'râciyyeyi ilk defa Üsküdar Doğancılar'daki Nasûhî Dergâhı'nda icra etmiş, daha sonra eserin mi'rac kandillerinde tekkelerde okunması bir gelenek halini almıştır (geniş bilgi için bk. Mİ'RÂCİYYE).

Eserleri. 1. Rabṭ-ı Taʿbîrât-ı Mûsîḳī. Osman Dede 276 beyitten meydana gelen bu Farsça eseri, dostlarının kendisinden yanlış kullanılan mûsiki tabirlerinin doğrularını gösteren bir eser yazmasını istemeleri üzerine kaleme aldığını söyler. Eserde dua ve sebeb-i te'lif niteliğindeki beyitlerden sonra kâinatın "kün" emriyle ortaya çıktığı, Allah'ın gökleri yıldızlar, ay ve güneşle, yeryüzünü insanla süslediği, insana bahşettiği beş duyu içinde en değerlisinin işitme duyusu olduğu belirtilerek sesin önemi çeşitli

benzetmelerle vurgulanmış, ardından makam, şube ve terkipler konusu ele alınmış, bunlar arasındaki

farklılıklar tesbit edilmiştir. Nâyî Osman Dede'ye göre on iki aslî makam, yirmi dört şube ve kırk dört terkip vardır. Daha sonra sesler, aralıklar ve perdeler konusunda bilgi verilmiştir. Mûsikiye dair bir mesnevi hikâyesiyle sona eren eser Fares Hariri ve Onur Akdoğu tarafından yayımlanmıştır (Nâyi Osman Dede ve Rabt-ı Tabirât-ı Mûsiki, İzmir 1992). 2. Nota-i Türkî. Osman Dede'nin kendi bulduğu nota sistemiyle yazdığı altmış beş peşrevle birkaç semâinin notalarını içeren 100 yapraklık bir defterdir. Kitâb-ı Edvâr diye de anılan defterin ilk yaprağında Osman Dede'nin "Derviş Osman el-Mevlevî" şeklindeki imzası yer almaktadır. Yenikapı Mevlevîhânesi'nde iki nüshası bulunduğu söylenen bu defterlerden biri mevlevîhânede çıkan yangında kaybolmuş, kurtarılan diğer nüshası Rauf Yektâ Bey'in eline geçmiş, ondan torunu Yavuz Yektâ'ya intikal etmiştir. Nota yazımında Türk mûsikisinin temel ses sistemindeki perdeler için otuz üç harf kullanan Osman Dede'nin nota sisteminin Kantemiroğlu'nun düzenlediği notaya benzediği kaydedilmektedir. Bu sistemin özellikleri Eugenia Popescu-Judets tarafından tanıtılmış ve defterde notaları yer alan eserlerin adları verilmiştir (Türk Musikî Kültürünün Anlamları, s. 38-39). 3. Ravzatü'l-i'câz fî'-mu'cizâti'l-mümtâz. 1170 beyitten oluşan mesnevi tarzındaki eserde peygamberlerin mûcizeleri anlatılmaktadır. Eser üzerinde Müjgân Çakır tarafından bir doktora tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). Bunun dışında Osman Dede'nin tezkirelerde beş gazeliyle, bir kıtası yer almaktadır; bu şiirleri Müjgân Çakır yayımlamıştır (İlmî Araştırmalar, sy. 8 [1999], s. 311-313). Osman Dede'nin ayrıca Zübde-i Makālât-ı Şems adlı bir çalışmasının bulunduğu kaydedilmektedir (Osmanlı Müellifleri, II, 270).

BİBLİYOGRAFYA

Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 311a-b, 312a; Sâkıb Dede, Sefîne, II, 229-231; Sâlim, Tezkiretü'ş-Şu'arâ (haz. Adnan İnce), Ankara 2005, s. 636-638; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 132; Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr.

27b; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 297-298; Esrâr Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (haz. İlhan Genç), Ankara 2000, s. 498-501; Sahih Ahmed Dede, Mecmûatü't-Tevârihi'l-Mevleviyye, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1462, vr. 80a; Fatîn, Tezkire, s. 296; Hüseyin Vassâf, Sefîne (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, IV, 72-73; V, 175-177; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 234-235; Mehmed Tevfik [Mesnevihan], Mecmûa-i Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 82b, 83b; Osmanlı Müellifleri, II, 270; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 151-156, 308-317; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 102-143; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi'râcnâmeler, Ankara 1987, s. 173-175; a.mlf., "Nâyi Osman Dede ve Mi'râciye'si", Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Konya 1981, s. 1-16; E. Popescu-Judetz, Türk Musıki Kültürünün Anlamları (trc. Bülent Aksoy), İstanbul 1998, s. 37-42; Müjgân Çakır, Nâyî Osman Dede: Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Ravzatü'l-i'câz fi'l-mu'cizâti'l-mümtâz'ı (doktora tezi, 1998), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; a.mlf., "Kutbu'n-Nâyî Osman Dede'nin Şiirleri", İlmî Araştırmalar, sy. 8, İstanbul 1999, s. 307-313; Cemâleddin Server Revnakoğlu, "Kutb-i Nâyî Şeyh Osman Dede ve Mi'râciyesi", Yeni Tarih Dünyası, II/15, İstanbul 1954, s. 615; Orhan Nasuhioğlu, "Dinî Mûsikimizin Bir Şaheseri Mi'râciyye", MM, sy. 292 (1974), s. 4-7; Öztuna, BTMA, II, 169-170.

Süleyman Erguner

OSMAN DEDE EFENDİ, Musullu

(1840-1920)

Bestekâr ve hânende.

Musul'da doğdu. Musullu ve Musullu Âmâ Osman Dede olarak tanınır. Çocukluğunda üvey annesi tarafından gözleri kör edildi. Küçük yaşta hıfzını tamamladı, bu sebeple Hâfız Osman diye de anıldı. Daha sonra geçimini sağlamak ümidiyle İstanbul'a gitti. Mûsikiye olan kabiliyeti onun tekke ortamıyla tanışmasına vesile oldu. Bu arada Mevlevîliğe intisap etti ve çilesini tamamlayıp dedeliğe yükseldi. Bu yıllarda Zekâi Dede, Bolâhenk Nûri Bey ve Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede'den dinî ve din dışı mûsikiyi meşketti. Ayrıca Âmâ Ali Bey'den kanun dersi alarak kısa zamanda ileri bir seviyeye ulaştı. Mûsiki nazariyatını Muallim Kâzım Bey'den (Uz) öğrendi. Bir dönem Çemberlitaş'ta kitapçı dükkânı açarak ticaretle meşgul oldu. Dükkânının tanınmış mûsikişinasların buluşup sohbet ettikleri bir mekân haline geldiği kaydedilir. Hayatının son yıllarında Bağdat Mevlevîhânesi postnişinliğine tayin edilen Osman Dede Efendi bu görevi sürdürürken 1920'de yolda geçirdiği bir kaza sonucunda hayatını kaybetti. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi 1918 olarak verilmektedir.

Osman Dede Efendi hânende, âyinhan, mevlidhan ve duahan olarak tanınmıştır. Aslen Arap olduğu halde Türkçe'yi güzel konuştuğu, tiz bir sese sahip olduğu, Mevlevî mûsikisini iyi bildiği, Mevlevî mukabelelerine âyinhan olarak katıldığı, pestlerden başlayıp tize doğru yükselen bir üslûpla Kur'ân-ı Kerîm tilâvet ettiği, zaman zaman camilerde hutbe okuduğu belirtilmektedir. Osman Dede ramazan aylarında Şehzadebaşı'ndaki Fevziye Kıraathanesi'nde Kemânî Memduh Efendi, Kanûnî Şemsi Bey, Kanûnî Âmâ Ali Bey ve hânende Karabaş gibi sanatçılarla küme fasılları yapmış, Kaşıyarık Hüsâmeddin Bey, Hâfız Şevki Bey, Hâfız Osman Efendi, Hoca Ziyâ Bey ve Tanbûrî Cemil Bey gibi dönemin üstatlarıyla birlikte devlet ricâli ve zenginlerin konaklarındaki mûsiki toplantılarına hânende, Şeyhülislâm Pîrîzâde Molla Mehmed Sâhib Efendi'nin konağındaki fasıllara kanunî olarak katılmıştır. Onun çok hassas bir kulağa sahip olduğu,

dinlediği sesleri bir defada eksiksiz öğrendiği, tanıştığı kişileri asla unutmadığı ve herkesle kolayca dostluk kurduğu bildirilmektedir. İbnülemin Mahmud Kemal 1917 yılında Bağdat'ta bir tesadüf sonucu onunla karşılaştığını, hiç konuşmadan elini öptüğünü, bir süre elini tuttuktan sonra kendisini tanıdığını nakleder.

Şiirle de meşgul olan Osman Dede çok sayıda na'‘t yazmış, ebcedle tarih düşürmede hayli ustalık kazanmıştır. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Abdülbâki Efendi'nin (Baykara) misafiri iken dergâhın hareminden bir kişinin gelerek o sıralarda şeyhin oğlunun doğduğunu bildirmesi üzerine o anda yirmi beş-otuz mısralık bir tarih manzumesini irticâlen okuduğu anlatılır (Özalp, II, 32). Günümüze çoğu dinî olmak üzere yirmi civarında eseri ulaşmıştır. Bunlardan hüseynî peşrev, hüseyni Mevlevî âyini (sadece birinci selâmı elimizdedir), hüzzam makamında ağır aksak usulündeki, "Neş'e-yâb-ı lutfun olsun bu ser-i şûrîdemiz" mısraıyla hüzzam ve "Feryâd ki feryâdıma imdâd edecek yok" mısraıyla başlayan nihâvend şarkılarla, "Eyâ sen sanma kim senden bu güftârı dehân söyler" mısraıyla başlayan bayatî-araban ilâhisi en meşhurlarındandır (eserlerinin listesi için bk. Aksüt, s. 263-264; BTMA, II, 171).

Osman Dede Efendi bazı kaynaklarda Hâfız Şaşı Osman ile karıştırılmaktadır. Ayrıca Arapça bir ansiklopedide Osman el-Mevsılî maddesine konu olan kişiyle aralarında bazı benzerlikler bulunmakla

birlikte bu kişinin Osman Dede Efendi olmadığı anlaşılmaktadır. Sadece maddenin girişine konulan resimdeki kişi Osman Dede Efendi'dir (Hamîd Mecîd Hedo, I, 355-356).

BİBLİYOGRAFYA

Nâmık Kemâl'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1986, VI, 683-684; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 494, 634, 677-678, 753, 760, 768, 780-781; Ali Rıza Sağman, Mevlid Nasıl Okunur? ve Mevlidhanlar, İstanbul 1951, s.

216; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 187-188; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 13-14; Sadun Aksüt, Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 262-264; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 31-32; Hamîd Mecîd Hedo, “ʿOşmân el-Mevṣılî”, Mevsûʿatü Beyti’l-ḥikme li-aʿlâmi’l-ʿArab, Bağdad 1420/2000, I, 355-356; A. Masala, “Due musicisti arabi alla corte ottomana ‘Aziz Efendi (1842-1895) e Osmân Dede Efendi (1840-1918)”, Islàm. Stroia e Civiltà, VII/ 3, Roma 1984, s. 111-112; Yılmaz Öztuna, “Osman Dede Efendi”, TA, XXVI, 79; a.mlf., BTMA, II, 170-171.

Hasan Aksoy

OSMAN DİKNE

(ö. 1926)

Sudan'da Mehdî hareketi emîrlerinden.

Doğum tarihi ve ailesinin kimliği konusunda çeşitli rivayetler vardır. Bazı kaynaklara göre 1836'da Osmanlı Devleti'nin Habeş eyaletinin idarî merkezi olan Sevâkin'de doğmuştur. Ayrıca Fransa'nın Rouen şehrinde bir Fransız ailenin çocuğu olarak dünyaya geldiği, asıl adının Georges Nisbet olduğu ve müslüman olan üvey babasının onu önce Kahire'deki askerî okulda okuttuğu, ardından Sevâkin adasına yerleştiği de belirtilir. Osmanlı arşiv belgelerinde ise onun Mağrib asıllı veya Mekkeli bir tüccar olduğu gibi farklı kayıtlar vardır. Kendisinin ise ailesinin aslen Diyarbekirli olduğunu ve Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethettiği zaman Sevâkin'e gelip yerleştiğini, bu bölgedeki Hedendeve kabilesiyle yaptıkları evlilikler neticesinde onlarla karıştığını söylediği nakledilir. Sudan'da XIX. yüzyılda önemli görevlerde bulunan Mısırlı devlet adamı İbrâhim Fevzi Paşa da onu Türk asıllı olarak belirtir. Dikne lakabı ise bir görüşe göre Diknât kabilesi ile evlilik yoluyla akrabalık kurmasına dayanır.

Doğu Sudan'daki halk arasında yaygın olan Şâzeliyye tarikatının Meczûbiyye koluna intisap eden Osman Dikne, yaşadığı bölgenin dinî önderlerinden ve bu kolun postnişini Şeyh Tâhir el-Meczûb'dan fıkıh dersleri aldı. Kısa sürede dinî kişiliğiyle çevresinde saygı duyulan bir kişi haline geldi. Sevâkin, Tûker ve Keselâ'nın bulunduğu Etbere ile Kızıldeniz arasındaki bölgeyi çok iyi bildiği ve bölgedeki gelişmeleri takip ettiği anlaşılan Osman Dikne bir dönem Osmanlı Mısır idaresi tarafından memur tayin edildi, kendisine "bey" lakabı dahi verildi. Sevâkin'de mülk sahibi oldu ve Mısır ile ticarî ilişkiler kurdu. Sevâkin ile Hicaz ve Mısır arasında başta pamuk olmak üzere devekuşu tüyü alım satımı yanında köle ticaretiyle de uğraştı. Hatta o dönemde kesin olarak yasaklanan bu ticareti devam ettirmesi yüzünden İngilizler'in baskısı sonucu bir müddet Osmanlı Mısır idaresi tarafından tutuklandı. Bu sebeple hem Mısır hidivliğine hem de onlar üzerinde büyük nüfuz sahibi olan İngilizler'e karşı nefret duyguları

beslemeye başladı. 1877'de Dârfûr'a gitti, orada bazı sıkıntılarla karşılaştı ve kaçmak zorunda kaldı. 1882 yılında Urâbî Paşa'nın Mısır'da başlattığı isyan hareketine iştirak etti, ardından Sevâkin'e döndü. Kendisini mehdî ilân eden Muhammed Ahmed el-Mehdî ile yakınlık kurdu. Mehdî tarafından Doğu Sudan'da Arap soylulardan tecrit edilmiş bir konumda yaşayan Bece kabilelerine emîr tayin edildi. Mehdînin cihad davetini bölgedeki taraftarlarına ileterek etrafında pek çok adam topladı ve İngiliz-Mısır yönetimine karşı mücadele edecek şekilde teşkilâtlandırdı.

Osman Dikne bu faaliyetleri sırasında Tûker ile Kızıldeniz tepelerinin en önemli yerleşim yeri Sinkât'ı ablukaya alarak buraya erzak ve mühimmat geçişini engelledi ve ardından Sevâkin kışla kumandanı Mehmed Tevfik Bey'in idaresindeki 100 kadar askere saldırdı. Sudan'ın idarî merkezi Hartum ile Sevâkin arasındaki telgraf hattını keserek haberleşmeyi engelledi. 5 Ağustos 1883'te İngiliz-Mısır ordusuna 500-600 adamıyla saldırdı. Karşı tarafa önemli ölçüde zayiat verdirdi, bu arada kendisi de ciddi bir şekilde yaralandı. 11 Eylül'de Kubâb'da 500 kişilik Mısır birliğine karşı çarpıştı. Girişilen iki saldırıda İngiliz-Mısır ordusundaki askerlerin tamamı yok edildi. 15 Ekim'de Ebint'te 200 Mısır askeri ile içlerinde İngiltere'nin Sevâkin konsolosu Moncrieff'in de bulunduğu diğer sivilleri katletti. 5 Kasım'da Kızıldeniz sahilindeki savaşa 250 adamı katıldı ve Doğu Sudan kumandanı Mahmud Paşa Tâhir komutasındaki 400 Mısır askerini tamamen yok etti. Temeynâb'da 2 Aralık 1883'te 1100 kişilik Mısır birliğini de aynı âkıbete uğrattı.

Mehdî'nin Doğu Sudan emîri olarak cepheden cepheye koştu. Acımasızlığı ve birbiri ardınca kazandığı başarılarla ün kazandı. Mehdî hareketinin önde gelen emîri oldu. 4 Şubat 1884'te Kızıldeniz sahiline yönelik ikinci saldırısına 3000 adamıyla katıldı. Tamamına yakını Mısırlı askerlerden oluşan ve başında Valentine Baker Paşa'nın bulunduğu 6000 kişilik İngiliz ordusuna büyük zayiat verdirdi. 8 Şubat'taki Ûkâk saldırısında yine başarılı oldu. Üç gün sonra Doğu Sudan'da önemli bir yerleşim yeri olan Keselâ üzerine yürüdü ve burada 4500 adamından sadece 100'ünü kaybederken karşı taraftaki 1500 askerden 1100'ünü yok etti. 29 Şubat 1884'te Kızıldeniz sahilinde İngiltere'den gönderilen General Graham kumandasındaki 24.000 askerden oluşan büyük bir İngiliz birliğine önemli ölçüde zayiat verdirdi. Teemmây'daki son büyük saldırısında da yine

Graham kumandasındaki İngiliz birliklerini bozdu (12 Mart 1884).

Mehdî Muhammed Ahmed’in 22 Haziran 1885’te ölümü ve yerine Abdullah b. Muhammed et-Teâyişî’nin geçmesinden sonra Osman Dikne’nin taraftarları artık eskisi gibi mücadeleyi sürdüremediler. 8 Nisan 1888’de Nil ile Etbere nehrinin birleştiği yerde yapılan savaşta İngiliz kumandan Herbert Kitchener’in (Lord Kitchener) birliklerine karşı savaşan Mahmûd Ahmed ve Osman Dikne’nin güçleri üstünlük sağlayamadı ve bozguna uğradı. 1888 yılı Aralık ayında General Grinfell’in birlikleri karşısında da epeyce güç kaybedildi. Osman Dikne bu savaşta bir kolunu kaybetti. 8 Nisan 1898’deki savaşta Kitchener karşısında ağır bir yenilgiye uğradı, zorlukla kaçabildi. 1899 yılı Kasım ayında Kordofan’ın güneyinde yapılan ve Mehdî hareketinin önde gelenlerinin tamamının öldürüldüğü savaşın ardından 19 Ocak 1900’de yakalandı. Sudan-Mısır sınırındaki Vâdîhalfâ’da çok sıkı göz hapsinde tutuldu. 1926 yılında burada öldü. Kabri daha sonra bu bölgede kurulan Nâsır Barajı sebebiyle kaldırılıp Mehdî hareketi

öncesinde yaşadığı Kızıldeniz sahilindeki memleketine nakledildi.

Mehdî hareketinin Sudan’ın bütün düzenini bozduğu ilk yıllarında Osman Dikne hakkında İstanbul’a ulaştırılan bilgiler son derece olumsuzdur. Bu şahsın hem Mısır askerlerine karşı hem de yerli halka aşırı derecede zulmünden bahsedilir. Daha sonra II. Abdülhamid’in Kızıldeniz bölgesinde artan İtalyan sömürgeciliğine karşı Osman Dikne’ye ulaştırılmak üzere bir ferman gönderdiği ve Keselâ’yı düşman işgalinden kurtarmasını istediği bilinmektedir. 1894 yılında Hicaz Valisi Hasan Hilmi Paşa, özel adamlarını Osman Dikne’ye yardım götürmeleri için göndermeye çalışmış ve onunla ilgili bilgileri İstanbul’a aktarmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.PRK.UM., nr. 8/89, 14/31, 30/37, 30/ 96; BA, Y.PRK.BŞK., nr. 28/47; İsmāʿīl b. Abd al-Qādir, The Life of the Sudanese Mahdi (trc. H.

Shaked), New Brunswick 1978, s. 4, 138-142, 144-149; İbrâhim Fevzi Bâşâ, es-Sûdân beyne yedey Ġurdûn ve Kitşinir, Kahire 1319, I, 176-180, 187-189, 194, 196; II, 237-249; W. S. Blunt, Gordon at Khartoum, London 1912, s. 200, 203; J. S. Tirimingham, Islam in the Sudan, London 1949, s.153-154; Mekki Shibeika, British Policy in the Sudan (1882-1902), London 1952, s. 180, 183-184, 187-188, 206-209; A. B. Theobald, The Mahdīya: A History of the Anglo-Egyptian Sudan (1881-1899), London 1952, s. 64-66, 169, 177, 221; P. M. Holt - M. W. Daly, A History of the Sudan, London 1961, s. 81, 93, 96-97, 111-112, 119; Dırâr Sâlih Dırâr, Târîḫu’s-Sûdân el-ḥadîs̱, Beyrut 1968, s. 146-152; Naûm Şukayr, Târîḫu’s-Sûdân (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1981, s. 385, 420-434, 559-563, 650-651; C. Fluehr-Lobban v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, London 1992, s. 232-233.

Ahmet Kavas

OSMAN b. EBÛ ŞEYBE

(bk. İBN EBÛ ŞEYBE, Ebü'l-Hasan).

OSMAN b. EBÜ'l-ÂS

(عثمان بن أبي العاص)

Ebû Abdillâh Osmân b. Ebi'l-Âs b. Bişr es-Sekafî (ö. 51/671)

Sahâbî.

Annesi Fâtıma bint Abdullah'ın Resûl-i Ekrem'in doğumunda bulunduğu kaydedilmektedir (İbn Abdülber, IV, 385). 9 (630) yılında Tâif'ten Medine'ye gelen altı kişilik bir heyetin en genç üyesiydi. Hz. Peygamber onları mescidde misafir etti. Heyetin Resûl-i Ekrem ile görüşmesi esnasında Osman develeri ve eşyaları bekliyordu. Görüşmeler bittikten sonra Osman müslüman oldu. Tâifliler'in öğle sıcağında istirahate çekildikleri sırada onun Resûlullah ile görüşüp müslüman olduğu, bazan Resûlullah'a, bazan sahâbîlere sorular sorarak müslümanlığı ve Kur'an'ı öğrenmeye çalıştığı, bu halinin Resûl-i Ekrem'in hoşuna gittiği, dinî bilgileri ve Kur'an'ı öğrenebilmesi için Hz. Peygamber'den kendisine dua etmesini istediği, Resûlullah'ın da, "Hiç kimse senin benden istediğini istemedi" diyerek ona dua ettiği rivayet edilmektedir. Heyet Tâif'e dönerken Resûl-i Ekrem zekâsı ve dine olan ilgisinden dolayı Osman'ı önce imam, ardından vali tayin etti. Cemaate imam olduğunda namazı fazla uzatmamasını söyledi. Tâif çevresindeki bâdiyelerin yönetiminde Mâlik b. Avf en-Nasrî ona yardımcı oldu. Osman, Hz. Peygamber'in vefatına kadar bu görevi yürüttü. Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinde Tâif valiliğinde kaldı ve özellikle kendi kabilesi Sakīf'te baş gösteren dinden dönme temayüllerini önledi. Aynı maksatla Ezd kabilesinin Şenûe kolu üzerine gönderildi. Hz. Ömer zamanında iki yıl kadar aynı vazifede kaldı. 15 (636) yılında gazâ için izin istediği zaman halife, "Seni valilikten azletmiyorum; kimi istersen onu vekil bırak" diyerek izin verdi ve onu Bahreyn Uman valiliğine tayin etti. Osman, Tâif'te Ya'lâ b. Abdullah'ı vekil bırakarak Bahreyn'e gitti ve kısa zamanda orayı yeniden İslâm'a bağladı. 19 (640) yılında kardeşi Hakem'i Irak sınırındaki Fars'a gönderdi. Daha sonra kendisi deniz yoluyla oraya gitti. Zira Hz. Ömer İran topraklarında yayılma izni vermiş, Osman'a bölgenin önemli şehri İstahr'a gitmesini emretmiş, Basra'da bulunan Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi de ona

yardımcı tayin etmişti. İki ordunun ardarda yaptığı seferlerle Şîraz, Berkâvân adası ve Tevvec fethedildi Osman Tevvec'de bir mescid yaptırdı, şehri imar ederek İran seferleri için karargâh haline getirdi. Yazın oradan sefer yaptı ve kışı orada geçirdi. Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk yılında yine onun ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin gayretleriyle İstahr ve Cûr (Gôr) yeniden ele geçirildi. Kâzerûn, Nûbendecân, Şîraz, Errecân, Sînîz, Cennâ ve Cehremü gibi önemli şehirler fethedildi; halkları ile cizye karşılığında antlaşmalar yapıldı. 26 (646-47) ve 27'de (647-48) Rey, Erdeşir, Sâbûr gibi şehirler ele geçirildi ve Osman bu bölgenin valiliğine tayin edildi, 29 (650) yılında görevinden uzaklaştırıldı.

Hz. Osman, daha sonra onun Mescidi Nebevî'ye ilâve edilen evini alarak kendisine Basra'da bir arsa verdi. Osman b. Ebü'l-Âs 29 (650) yılında burada bir ev yaptırdı ve hayatının geri kalan kısmını ilimle meşgul olarak burada geçirdi. III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar bilinen nesli Basra'da yaşamıştır. Şehirde nehir kıyısındaki bir yer Şattıosmânî diye anılır. Osman b. Ebü'l-Âs'ın tekrarlarıyla beraber elli kadar rivayeti hadis kaynaklarında yer almaktadır. Kendisinden Yezîd b. Hakem, Saîd b. Müseyyeb, Mûsâ b. Talha, Nâfi' b. Cübeyr b. Mut'im, Ebü'l-Alâ b. Abdullah, Hasan-ı Basrî, Mutarrif b. Abdullah b. Şıhhîr gibi tâbiîler hadis rivayet etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Ṣalât", 186, "Selâm", 67, 68; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 50, "Ṣalât", 12, 39, "İmâret", 26, "Ṭıb", 19; Tirmizî, "Ṣalât", 41, "Ṣavm", 54, "Ṭıb", 29; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 963, 966, 968-970; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 508-509; Belâzürî, Fütûhü'l-büldân (trc. Zâkir Kadirî Ugan), İstanbul 1956, II, 242-246, 251; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 133, 139; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 76, 122, 134, 138; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 91-92; IV, 385; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, III, 579-581; a.mlf., el-Kâmil, I, 459; II, 284, 374, 421, 449, 489, 508, 553; III, 21, 40-41, 77, 94, 100, 471; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 374-375; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 31-32, VII, 76, 130, 152, 154; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), IV, 451-452; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-

ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), III, 241-243; Şevkânî, Derrü’ṣ-ṣaḥâbe, Dımaşk 1984, s. 456-457; Sâdık Seccâdî, “İbn Ebi’l-ʿÂṣ-ı Şeḳafî”, DMBİ, II, 677-678.

Asri Çubukcu

OSMAN b. EBÜ’s-SALT

(عثمان بن أبي الصلت)

Hâricî fırkalarından Acâride’nin tâli bir grubu olan Saltiyye’nin kurucusu

(bk. ACÂRİDE).

OSMAN EMÎN

(عثمان أمين)

(1908-1978)

Mısırlı fikir adamı.

Cîze vilâyetine bağlı İyât kasabasının Mezgūne köyünde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Kahire ve Cîze'deki değişik okullarda tamamladı. Saîdiyye Lisesi'ndeki öğrenciliği sırasında fotoğrafçılık, müzik, tiyatro gibi alanlarda sürdürdüğü etkinlikleri sayesinde ödüller aldı. Vatan sevgisinin ve bağımsızlık duygusunun gelişmesinde, fikrî ve edebî kişiliğinin oluşmasında bu okulun derin etkisi oldu. Daha sonra Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Felsefe Bölümü'ne girdi. Eğitimi konusunda babasıyla arasındaki anlaşmazlık yüzünden önemli maddî sıkıntılar çeken Osman Emîn fakültenin Belçika asıllı dekanının sağladığı destekle öğrenimini sürdürdü. Bu sırada Fransızca'ya duyduğu ilginin yanında üniversitenin öğretim elemanlarıyla münasebetlerini geliştirerek onların birikiminden yararlanmaya çalıştı. René Descartes, Benedict Spinoza, Immanuel Kant, Auguste Comte, Henry Bergson gibi filozofların kitaplarını okudu; hocası Ahmed Lutfî es-Seyyid'in teşvikiyle J. J. Rousseau, Voltaire, Diderot ve d'Alembert'in, ayrıca düşünce hayatının şekillenmesinde etkili olan hocası Mustafa Abdürrâzık'ın yönlendirmesiyle Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî'nin eserlerini inceledi. Böylece Batı ve İslâm düşüncelerini kaynağından tanıma imkânı buldu. 1930 yılında mezun olduktan sonra Fransa'ya giderek Sorbonne Üniversitesi'nde lisans üstü çalışmasına başlayan Osman Emîn, Muhammad Abduh: Essai sur ses idées philosophiques et religieuses başlıklı doktora çalışmasını 1936'da tamamlayıp ülkesine döndü ve öğretim elemanı olarak Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne intisap etti; Ezher, İskenderiye ve Aynişems üniversitelerinde de hocalık yaptı. Libya, Sudan, Pakistan gibi İslâm ülkelerinde sözleşmeli veya misafir öğretim üyesi sıfatıyla bulundu. 1974'te

Kahire Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye üyeliğine seçildi ve bu görevini Mayıs 1978 tarihinde ölümüne kadar sürdürdü.

Osman Emîn’in felsefesi bir tür spiritüalizm olarak değerlendirilmektedir. Düşüncesi “varlığın maddî ve cismanî boyutunun gerisindeki ruhî ve mânevî boyutuna yönelme” şeklinde özetlenebilir. Bu görüşlerini büyük ölçüde kendisinin “cüvâniyye” adını verdiği, “inancının esası ve devrim felsefesi” diye açıkladığı teorisinde sistemleştirmeye çalışmıştır. Zekî Necîb Mahmûd’a göre cüvâniyye ismi, varlığın araz olan dış yüzü ile cevher olan iç yüzü arasındaki farklılığa yahut nicelikle nitelik, sınırlı zamanla ebedîlik, maddî olanla ruhî olan arasındaki ayırıma işaret eder. Başka bir ifadeyle cüvâniyye, bir insanın beden gözüyle görülüp dışarıdan müşahede edilmesi durumunda gören-görünen ikiliği ve başkalığı ile aynı insanın ruh gözü ile görülüp içeriden tanınması durumunda gören-görünen bütünlüğü arasındaki farkı gösteren bir düşünce tarzıdır (Min Zâviyetin felsefiyye, s. 32). Kişilerin ve nesnelerin dış görünüşlerinin, geçici ve değişken niteliklerinin ötesine geçerek onları hakiki metafizik boyutlarıyla tanımamız, yani ilkeleriyle, iç yapılarıyla derinden kavramamız halinde kazanacağımız sezgi gücü sayesinde bir bakıma varlıkla bütünleşmemiz ve varlığın mahiyetinin bize aydınlanıp kendini göstermesi mümkün olacaktır. Şu halde bu sezi mistik değil rasyonalisttir.

Bu felsefe bir tek düşünce tarzına saplanmaktan kurtulmayı, sözün ve görünüşün ötesindeki anlam ve amaca yönelmeyi, ezberlemenin ve tekrar etmenin yerine kavramayı ve ilgilenilen konuyu sempatiyle içselleştirmeyi gerekli görür; şuurlu bir düşünme üzerine dayalı tutarlı bir sistem için çalışmayı hedefler. İnsanı dış görünüşü ve ârızî özellikleriyle değil özü ve ruhuyla kavramaya, onun derunî hayatını, düşüncelerini, dürtülerini, rüyalarını, vehimlerini, doğru ve bâtıl inançlarını, hükümlerini, istidlâllerini, hayallerini, doğrularını ve yanlışlarını anlamaya yönelir.

Osman Emîn’in felsefesi aynı zamanda ideolojik bir karakter taşır. Zira bu felsefe, Arap milletinin tarihî gelişimine süreklilik kazandırabilmek için kendi düşünce köklerine dönmesini, geçmişine yönelerek buradan aldığı ilhamla kendi geleceğini hazırlamasını sağlamayı amaçlar. Bu aynı zamanda bir devrim felsefesidir; çünkü bu felsefe kendisi için nihaî bir hedef belirleyerek ona doğru ilerlemeye teşvik eder; tarihi diri tutan şeyin

ilkelerin gücü, eşyayı değiştirme ve ona yeniden şekil verme iradesi olduğuna inanır. Osman Emîn'in düşüncesi genel olarak dinin ve ahlâkın ruhunu kavramaya, özel olarak da Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in hadislerini doğru anlamaya dayanır. Amacı ise insan zihnini geliştirmek, hürriyet bilincini güçlendirmek ve insanın anlamları ve değerleri kavrama yeteneğini zenginleştirmektir. Ona göre felsefe sadece teorik düşüncelerden ibaret değildir; filozof toplumların yaşadıklarından, sosyal problemlerden ve genel siyasetten uzakta durmamalıdır. Felsefe çağın ihtiyaçlarına, toplumun taleplerine cevaplar üretmeli, bizimle bizim dışımızdakiler arasında bir diyalog dili olmalıdır. Allah'ın bir ülkeye vereceği en güzel nimetlerden biri o ülkeye gerçek filozoflar lutfetmesidir.

Değerler felsefesine de büyük önem veren Osman Emîn'e göre bir insanın içinde kendi milletine yararlı olacak bir anlayış ve iş yapma arzusu geliştirmenin yolu onda insanlığa ilgi ve saygı bilincini uyandırmaktır. Bencillikten sıyrılma, başkasına değer verme ve herkesin iyiliği için çalışma gibi erdemlerle donanma insanlığa saygı bilincinin vazgeçilmez şartlarındandır. İnsanlık idealine dayanmayan bütün millî idealler sönüp gitmeye mahkûmdur. Yüce amaçlar, mânevî değerler ve güzel düşünceler ancak derin bir insanlık şuuru sayesinde ruhlara siner.

Eserleri. Dîkârt (Kahire 1942), Muḥammad ʿAbduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieus (Kahire 1944), Şaḫṣiyyât ve meẕâhib felsefiyye (Kahire 1945), Naḥve câmiʿâtin efḍal (Kahire 1952), Muḥâvelât felsefiyye (Kahire 1953, 1968), Râʾidü'l-fikri'l-Mıṣrî el-İmâm Muḥammed ʿAbduh (Kahire 1955), Şiller: Nevâbiġu'l-fikri'l-ġarbî (Kahire 1958), Lights on Contemporary Moslem Philosophy (Kahire 1958), Le stoicisme et la pensée islamique (Paris 1959), Ruvvâdü'l-vaʿyi'l-insânî fi'ş-şarḳı'l-İslâmî (Kahire 1961), el-Cüvâniyye: Uṣûlü ʿaḳīdetin ve felsefetü s̱evretin (Kahire 1964), Dürûs li'ş-şebâb fî sîreti'l-üstâẕ el-imâm (Kahire 1964), Felsefetü'l-luġati'l-ʿArabiyye (Kahire 1965), Naẓarât fî fikri'l-ʿAḳḳād (Kahire 1966), Ruvvâdü'l-mis̱âliyye fi'l-felsefeti'l-ġarbiyye (Kahire 1967), Fi'l-Luġa ve'l-fikr (Kahire 1967), Lemeḥât mine'l-fikri'l-Fransî (Kahire 1970), el-Felsefetü'r-Rivâḳıyye (Kahire 1944, 1971), Aʿlâmü'l-fikri'l-İslâmî el-muʿâṣır (Feccâle [Kahire] 1991). Osman Emîn ayrıca Descartes, Kant, Carl Jasper, Martin Haideger, Emil Boutrout gibi Batılı düşünürlerden çeviriler yapmış, Fârâbî'nin İḥṣâʾü'l-ʿulûm'u ile (Kahire 1350/1931, 1949, 1968)

İbn Rüşd’ün Telḫîṣu Mâ Baʿde’ṭ-ṭabîʿa’sını (Kahire 1958) tahkik etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Emîn, el-Cüvâniyye: Uṣûlü ʿaḳīdetin ve felsefetü s̱evretin, Kahire 1964, tür.yer.; Dirâsât feslefiyye mühdât ilâ rûḥi ʿOs̱mân Emîn, Kahire 1979, İbrâhim Medkûr’un girişi, s. 1-6; Zekî Necîb Mahmûd, Min Zâviyetin felsefiyye, Kahire 1982, s. 32; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 190-191; Ahmed el-Alâvîne, Ẕeylü’l-Aʿlâm, Cidde 1418/1998, s. 137; Âtıf el-Irâkī, el-ʿAḳl ve’t-tenvîr fi’l-fikri’l-ʿArabiyyi’l-muʿâṣır, Kahire 1998, s. 357-362; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü’l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 181.

Saîd Murâd

OSMAN FAZLI ATPAZARÎ

(bk. ATPAZARÎ OSMAN FAZLI).

OSMAN b. FÛDÎ

(عثمان بن فودي)

(ö. 1232/1817)

Nijerya Fûlânî Devleti’nin kurucusu ve ilk halifesi (1812-1817).

29 Safer 1168’de (15 Aralık 1754) Hevsâ’nın kuzeyinde yer alan Galmi şehri yakınlarındaki Maratta köyünde doğdu. Babası Muhammed’e verilen ve Fûlânî dilinde “âlim, fakih” mânasına gelen “Fûdî” unvanına nisbetle Osman b. Fûdî (Hevsâ dilinde Osman dan Fodio, Fûlânîler arasında Usmanu Bi-Fûdiye) şeklinde anılır. Genç yaşta babasının liderliğindeki kabilesi Fûlânîler’le birlikte Degal’e taşındı. İlk Kur’an derslerini babasından aldı. Daha sonra çoğu akrabası olan âlimlerden tefsir, hadis, fıkıh ve Arap dili okudu. Hocalarının başında örnek edindiği amcası Osman Bindûrî, Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ini kendisinden okuduğu Muhammed b. Râcî ve en çok etkisinde kaldığı ıslahatçı âlim Agâdesli Cibrîl b. Ömer gelmektedir. Agâdes’te Cibrîl b. Ömer’in yanında bir yıl kalan ve onun aracılığıyla tasavvufa intisap eden Osman, Gobir’e dönerek dinî öğrenimine orada devam etti ve bu yıllardan itibaren tebliğ faaliyetine girişti. Aynı dönemde Degal’de ders vermeye başladı. Kısa süre içinde gezgin bir mürşid, güçlü bir müderris ve ateşli bir vâiz olarak tanındı. Gobir dışındaki şehir devletlerine gidip oralarda dersler ve vaazlar veriyordu. Önce Kebbi, 1780’de Zamfara şehir devletine geçerek beş yıl süreyle vaaz ve tebliğlerini devam ettirdi. Burada büyük başarı sağladı, “cemaat” olarak adlandırdığı taraftarlarının sayısı arttı. Vaazlarında sünnetin ihya edilmesi ve bidʻatların ortadan kaldırılması konusunu ele alıyor, İslâm’ın ilk dönemindeki haline dönülmesi gerektiğini söylüyordu.

Otuz yaşında Degal’e çekilerek başta Gobir olmak üzere Katsina ve Kano emirliklerinden gelen gençlerin eğitim ve öğretimiyle ilgilendi. Derslerinde Kur’an ve Sünnet’e uygun İslâm’ı anlatırken bir yandan da öğrencileri için eserler kaleme alıyordu. İdarecilerden uzak durma anlayışını benimsemekle birlikte gerçek İslâm’ı sultanlara da anlatmak istedi. Âlimlere değer veren

Gobir Sultanı Bava Can Gvarza'dan yakın ilgi gördü. 1789 yılı kurban bayramında saraya çağırdığı âlimlere hediyeler dağıtan sultandan hediye yerine ülke halkına İslâm'ı anlatmasına izin verilmesini, çağrısına uyanlara engel olunmamasını, giyime ve tesettüre karışılmamasını, siyasî suçluların serbest bırakılmasını ve meşrû olmayan vergilerin kaldırılmasını istedi. Bu teklifleri kabul eden sultanın onu oğlu Yunfa'ya mürebbi tayin ettiği kaydedilmektedir. Osman b. Fûdî, Gvarza'nın yerine geçen kardeşi Sultan Yakuba ile de iyi ilişkiler kurdu. Ancak davetinin gittikçe güçlenmesi kralları onun aleyhine döndürdü. Yakuba'nın halefi Nafata, 1797-1798 yıllarında Osman b. Fûdî'ye karşı sert bir tavır takındı, ona ve cemaatine verilen izinleri kaldırmaya başladı. 1798'de çıkardığı bir fermanla sonradan müslüman olanların eski dinlerine dönmesini emrederek müslümanlara tesettürü, sarık ve kaftan giymeyi yasakladı. 1803'te hükümdar olan Yunfa önce tahta çıkmasına yardımcı olan Osman'a ve cemaatine karşı iyi davrandı. Fakat kısa bir süre sonra onları rejim açısından tehlike görerek politikasını değiştirdi ve Osman b. Fûdî'yi öldürmeye teşebbüs etti. Bu arada bazı cemaat mensuplarının cezalandırılması yüzünden onlarla askerler arasında çatışma çıktı. Bunun üzerine Yunfa, Osman b. Fûdî'ye Degal'i hemen terketmesini emretti. Osman 1803 yılında cemaatiyle birlikte Gudu'ya gitti ve bütün taraftarlarını oraya çağırdı. Gudu'dan Kral Yunfa'ya bir elçi gönderdi, ondan tövbe etmesini ve siyasî suçluları serbest bırakmasını istedi. Teklifinin reddedilmesi üzerine yaptığı toplantıda emîrü'l-mü'minîn ve halife unvanıyla biat alarak Yunfa'ya karşı cihad ilân etti. Yunfa'yı destekleyen diğer sultanlara da dine aykırı davranışlardan kaçınmalarını bildiren mektuplar gönderdi.

Osman b. Fûdî, 21 Haziran 1804'te Tabkin Kvatto savaşında kralın birliklerini ağır bir yenilgiye uğrattı. Bu zafer Fûlânî ve Hevsâlı köylülerin katılımını da beraberinde getirdi. Zamfara'nın güneybatısındaki şehirler de ona katıldı. Aynı yıl içinde Gobir'in başşehri Alkalawa'ya düzenlenen ilk saldırı başarısızlıkla sonuçlandıysa da 1806'da Zaria ele geçirildi. Saldırıya geçen Gobir, Kebbi ve Tevârik birlikleri Alvasa'da yenilgiye uğratıldı. Kano, Katsina ve Daura emirliklerine gönderilen kuvvetler de başarılar elde etti. 1806'da Alkalawa'ya karşı tekrar başlatılan saldırılar 1808'de şehrin alınmasıyla sonuçlandı. Alkalawa'nın ele geçirilmesi cihad hareketinde bir dönüm noktası oldu. Merkezini Sifava'ya taşıyan Osman b. Fûdî Katsina, Kebbi, Nupe, Zaria ve Liptako'ya gönderdiği ordularla diğer Hevsâ

devletlerini ortadan kaldırdı. Aynı yıl içinde müslüman Bornu'yu topraklarına katarak bir yıl sonra ele geçirdiği yerlerle kurduğu devletin sınırlarını Atlantik sahillerinden Tinbüktü'ye kadar genişletmiş oldu. Ancak 1809'da Bornu, Muhammed Emîn el-Kânimî tarafından geri alındı.

Bu başarılarının ardından Osman b. Fûdî 1812'de Sokoto halifeliğinin kuruluşunu ilân ederek İslâmî bir yönetim kurdu. Halifelik unvanını taşımak ve cihad hareketini bizzat düzenlemekle birlikte aktif siyasetten büyük ölçüde çekildi. İki eyalete ayırdığı ülkesinin batı eyaletlerinin yönetimini kardeşi Abdullah'a, yeni fethedilen doğu eyaletlerinin yönetimini de Sokoto'yu başşehir yapan oğlu Muhammed Bello'ya bırakıp Sifava'da ikamet etmeye başladı. Ömrünün geri kalan yıllarını ilimle, kurduğu devletin hukukî ve idarî yapısını belirleyen eserler yazmakla geçirdi. Üç yıl sonra oğlunun ısrarı üzerine Sokoto'ya geldi. 3 Cemâziyelâhir 1232'de (20 Nisan 1817) vefat etti. Kabri halen Nijerya, Nijer ve Çad müslümanları için önemli bir ziyaretgâhtır. On üç evliliğinden toplam otuz yedi çocuğu olan Osman b. Fûdî'nin yerine geçen oğlu Muhammed Bello da başarılı bir devlet adamı ve çok sayıda kitap yazan bir âlimdir. Osman b. Fûdî, bid'atların geniş ölçüde yayıldığı bir toplumda başlattığı Kur'an ve Sünnet'e dönüş hareketiyle müslümanlara dinlerini doğru bir şekilde öğretmenin yanı sıra kırsal kesimde yaşayan putperest Fûlânîler ve Hevsâ kabileleri arasında İslâmiyet'in hızla yayılmasını sağlamış, Batı Afrika tarihinin XIX. yüzyılın başında yeniden şekillenmesinde büyük etkisi olan ve yaklaşık bir asır bölgenin en güçlü devletlerinden biri olarak kalan Sokoto halifeliğini kurmayı başarmıştır. Islahatçı bir âlim, başarılı bir devlet adamı ve aynı zamanda ünlü bir mutasavvıf olan Osman b. Fûdî hocası Cibrîl b. Ömer'den Halvetiyye, Kādiriyye ve Şâzeliyye tarikatları icâzetini almış, bilhassa Kādirîliğin bölgede yayılmasında etkili olmuştur.

Eserleri. Osman b. Fûdî 150 civarında kitap ve risâle kaleme almış, bunlardan 115 tanesi tesbit edilmiştir. Fulfulde dilinde yazdığı, Hevsâ diline de çevrilen şiirleri dışında eserlerinin tamamına yakınını Arapça yazmıştır. Yayımlanan eserlerinden bazıları şunlardır: 1. İḥyâʾü's-sünne ve iḫmâdü'l-bidaʿ (Sokoto, ts.). 2. Kitâbü Beyâni vücûbi'l-hicre ʿale'l-ʿibâd ve beyâni vücûbi naṣbi'l-imâm ve iḳāmeti'l-cihâd. Fethî Hasan el-Mısrî tarafından

İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Hartûm 1977). 3. “Le Kitâb al-farq bayna wilâyât ahl al-Islâm wa-Wilâyât ahl al-Kufr”.

M. Hiskett (BSOAS, XXIII [1960], s. 558-579) ve Ali Merad (Islamochristiana, sy. 6 [Roma 1980], s. 179-209) iki ayrı neşrini gerçekleştirmiştir. 4. Nûrü’l-elbâb. İsmail Hamet tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Revue Africaine, XLI/227 [1897], s. 297-317; XLII/228 [1898], s. 58-69). 5. Tenbîhü’l-iḫvân ʿalâ aḥvâli arżi’s-Sûdân. H. Richmond Palmer eseri İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Journal of the African Society, XIII [1913-1914], s. 407-414; XIV [1914-1915], s. 53-59, 185-192). 6. “The Wathîqat ahl al-Sûdân”. A. D. H. Bivar tarafından İngilizce tercümesiyle birlikle yayımlanmıştır (JAfr.H, II/1-2 [1961], s. 235-243). 7. Ta’lîm al-ikhwân (nşr. B. G. Martin, MES, sy. 4 [1967-1968], s. 50-97). 8. “el-Mesâʾilü’l-mühimme elletî yaḥtâcü ilâ maʿrifetihâ ehlü’s-Sûdân” (nşr. Hasan Îsâ Abdüzzâhir, Ḥavliyyetü Külliyyeti’ş-şerîʿa ve’d-dirâseti’l-İslâmiyye, sy. 3 [1984], s. 171-201; eserlerinin listesi için bk. Özköse, s. 65-73).

BİBLİYOGRAFYA

S. J. Hogben, The Muhammadan Emirates of Nigeria, London 1930, s. 109-114; M. Hiskett, The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usuman Dan Fodio, New York 1973; M. G. Smith, “The Jihad of Shehu Dan Fodio: Some Problems”, Islam in Tropical Africa (ed. I. M. Lewis), London 1966, s. 408-424; Ismail A. B. Balogun, The Life and Works of ‘Uthmān Dān Fodio, Lagos 1975; a.mlf., “The Life and Work of the Mujaddid of West Africa, Uthmān b. Fūdī Popularly Known as Usumanu Dan Fodio”, IS, XII/4 (1973), s. 271-292; R. W. July, Histoire des peuples d’Afrique (trc. J.-L. Balans - F. Constantin), Paris 1977, II, 25-40; Ahmed Muhammed Kani, Nijerya’da İslâmî Cihad (trc. Ömer Gündüz), İstanbul 1991, s. 7-151; Kadir Özköse, Sûfî Davetten Devlete, İstanbul 2004; N. Tapiero, “Le grand shaykh Peul Uthmān Ibn Fūdī et certaines sources de son Islam doctrinal”, REI, XXXI/1 (1963), s. 49-88; W. E. N. Kensdale, “Field Notes on the Arabic Litterature of the Western Sudan: Shehu

Usumanu Dan Fodio", JRAS (1965), s. 162-168; Şevkī Atâullah el-Cemel, "ʿOşmân b. Fûdî ve siyâsetü'l-cihâdi'l-İslâmî elletî ittebeʿahâ", el-Bahs̱ü'l-ʿilmî, sy. 26, Rabat 1976, s. 41-67; M. Khalid Masud, "Shehu Usuman Dan Fodio's Restatement of the Doctrine of Hijrah", IS, XXV/1 (1986), s. 59-77; Ahmad Tahir, "Shaykh 'Uthmān b. Fūdī (1754-1817): An Analytical and Critical Study of his Social Writings", IQ, XLIV/1 (2000), s. 313-333; Thomas Fillitz, "Uthmān dan Fodio et la question du pouvoir en pays Haoussa", Revue des mondes et de la Méditerranée, sy. 91-94, Aix-en-Provence 2000, s. 209-220; 'Umar al-Nagar, "The Asānīd of Shehu Dan Fodio: How Far are they a Contribution to his Biography?", Sudanic Africa: A Journal of Historical Sources, sy. 13, Bergen 2002, s. 101-110; D. M. Last, "ʿUthmān b. Fūdī", EI² (İng.), X, 949-951.

Ahmet Kavas

OSMAN GAZİ TÜRBESİ

Bursa’da XIX. yüzyılda yenilenen türbe.

Bursa’nın Türkler tarafından fethedilmesinin çok kolay olmadığı, şehrin doğusuna ve batısına “havale” denilen birer küçük kale inşa edildiği ve bu yapılar vasıtasıyla şehrin yirmi-yirmi beş yıl kuşatma altında tutulduğu bilinmektedir. Bu kuşatma devam ederken Osman Gazi’nin zaman zaman şehir surlarının üzerinden Bursa’yı seyretmeye geldiği ve gümüş gibi parlayan manastırın şapelini görünce bu gümüşlü kubbenin altına gömülmeyi vasiyet ettiği kaydedilmektedir. Orhan Bey Bursa’yı fethedince babasının vasiyetini yerine getirerek onu Gümüşlü Kümbet denilen binanın içine defnetmiştir. Burada bulunan manastır kompleksinden bir kısmının Orhan Medresesi, bir kısmının fetih camisi sıfatıyla Orhan Camii’ne dönüştürüldüğü (depremde yıkıldıktan sonra kitâbesi Şehâdet Camii’nin doğu duvarına konulmuştur), yuvarlak planlı şapelin içine de Osman Bey’in defnedildiği bilinmektedir. Selçuklu Sultanı Alâeddin’in Osman Bey’e bağımsızlık alâmeti olarak gönderdiği davul, tesbih, tuğ ve sancak da bu türbede muhafaza edildiğinden halk arasında kullanılan Davullu Manastır ismi, bilhassa yabancı yazarlar tarafından yanlış anlaşılarak Dâvud Manastırı şeklinde ifade edilmiştir. Bir diğer yanlış da yuvarlak planlı bütün yapıların Aziz İlyas’a ithaf edilmesi buranın da Aya Eliya Manastırı (Kilisesi) diye adlandırılmasına sebep olmuştur. Ancak son zamanlarda yapılan araştırmalarda Aziz İlyas’tan başkalarına ithaf edilen yuvarlak planlı yapılara da rastlanmıştır.

Osman Gazi’nin gömülü olduğu yuvarlak bina 1801’de yanmış ve ardından tamir edilmiştir. 1855 depreminde tamamen yıkılmamışsa da çok büyük hasar görmüştür. Sultan Abdülaziz tarafından 1863 yılında yaptırılan bugünkü türbenin biraz daha geniş ölçülerde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Yapının Osman Nevres’in söylediği ve Mevlevî Zeki Dede’nin ta‘lik yazıyla yazdığı on satırlık kitâbesinin son mısraından yapım tarihi olarak 1280 (1863) çıkmaktadır. Bugünkü bina iki adet çok ince ve uzun sütunçeli, üzerinde Abdülaziz’in tuğrası bulunan bir sundurma, ahşap kemerli dikdörtgen bir giriş holü, holün batısında türbedar odası ve türbe olmak

üzere dört bölümden oluşur. Birkaç basamakla inilen türbe giriş tarafı hariç diğer cephelerde yer alan kilit taşı volütlü yuvarlak kemerli, mermer söveli, dökme demir şebekeli pencerelerle aydınlanmaktadır. Türbenin hem gövdesi hem kasnağı hem de kubbesi sekizgendir. Kubbenin her dilimi iki adet girlant ile süslüdür. İçerideki kalem işleri basittir ve onarımlarda yenilenmiştir. Köşe pilastırları yeşil mermer görünümündedir. Sandukanın barok bitkisel süslemeli kadife örtüsü ve sedef kakma şebekesi birer sanat eseri olup en son 2004 yılında Sedefkâr Zafer Karazeybek tarafından tamir edilmiştir. Pûşîdenin baş ucunda sülüs hatla Abdülfettah Efendi'nin gümüş simle işlenmiş yazısı vardır. Pûşîdenin kuzey sırtında ve güney sırtında dört kartuş halinde iki Arapça ibare yer almaktadır. Sandukanın üzerinde beyaz kandilli kristal bir avize asılıdır. Türbede on yedi sanduka bulunmaktadır, Osman Gazi, oğlu Alâeddin Bey, Orhan Bey'in eşi Asporça Hatun, Orhan Gazi'nin Asporça'dan doğma oğlu İbrâhim ve I. Murad'ın oğlu Savcı Bey olarak beşinin aidiyeti bilinmekte olup diğerleri hakkında bilgi yoktur.

Çeşitli dönemlerde Osmanlı Devleti'nin ve diğer İslâm ülkelerinin ileri gelenleri tarafından bu türbeye hediyelerin verildiği bilinmektedir, günümüzde bunlardan sadece ikisi mevcuttur. Bunlardan biri Hattat Hakkı'nın sülüs yazıyla siyah zemin

üzerine altın yaldızla istiflediği fetih âyetidir. Altında "Mekâtib-i İbtidâiyye Muallimleri Cemiyeti İstanbul 1341 Rebîülevvel Cuma ve 27 Teşrînievvel 1338" tarihleri okunmaktadır. Diğeri, Bursa Yurdu'nun hediye ettiği kırmızı atlas kumaş üzerine altın simle işlenmiş beş satır halinde, "Bursa Yurdu / Bismillâhirrahmânirrahîm/ Allāhümme salli alâ Muhammed / İnnâ fetahnâ leke fethan mübînen / Ve câhidû fî sebîlillâh" yazılı tablodur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Seyahatname (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2000, I, 430; Âşıkpaşaoğlu Tarihi (haz. Nihal Atsız), Ankara 1985, s. 38; Ch. Texier, Küçük Asya: Bithynia (trc. Raif Kaplanoğlu), İstanbul 1997, s. 187-189; Hasan Tâib, Hâtıra yâhud Mir'ât-ı Bursa, Bursa 1323, s. 11-12; A. Memduh

Turgut Koyunluoğlu, İznik ve Bursa Tarihi, Bursa 1935, s. 141-142; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 108-110; Kazım Baykal, Bursa ve Anıtları, İstanbul 1982, s. 53; Bedri Yalman, Bursa, İstanbul 1984, s. 127; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 265-269; İsmail Selimoğlu, "Osman Gazi Türbesi", Osmanlı İmparatorluğu'nun Kurucusu Osmangazi ve Dönemi: Sempozyum Sonuç Bildirileri, Bursa 1996, s. 167-173; Yusuf Oğuzoğlu, "Osmanlı Arşivi Kayıtlarına Göre 1855 Bursa Depremi", Bursa Yöresi'nin Depremselliği ve Deprem Tarihi (ed. Nurcan Abacı), Bursa 2001, s. 81-88; Ahmed Tevhid, "İlk Altı Padişahımızın Bursa'da Kâin Türbeleri", TOEM, III/16 (1328), s. 977-981; Semavi Eyice, "Bursa'da Osman ve Orhan Gazi Türbeleri", VD, V (1962), s. 133-154.

Doğan Yavaş

OSMAN HAMDİ BEY

(1842-1910)

Ressam, müzeci, arkeolog ve yazar.

30 Aralık 1842'de İstanbul'da doğdu. Sadrazam İbrâhim Edhem Paşa'nın oğlu, Halil Edhem (Eldem) ile İsmâil Galib'in ağabeyidir. Çok yönlü bir kişi olarak yetişmesinde ailesinin önemli rolü olmuştur. İlkokula Beşiktaş'ta başladı ve 1856'da Mektebi Maârif-i Adliyye'ye kaydoldu. 1857'de hukuk tahsili için Paris'e gönderildi. Burada bir yandan hukuk öğrenimine devam ederken bir yandan da Paris Güzel Sanatlar Yüksek Okulu'nda resim dersleri aldı ve arkeolojiyle ilgilendi. Sanata ve özellikle resme olan ilgisi hukuktan daha ağır basınca zamanının ünlü ressamları olan Jean-Leon Gérôme ve Boulanger'in atölyelerinde çalıştı. 1858'de gittiği Sırbistan ve Viyana'da müzeler ve resim sergileriyle ilgili incelemelerde bulundu. Aynı yıllarda Paris'e eğitim için gönderilen Süleyman Seyyid ve Şeker Ahmed Paşa ile birlikte 1867'de II. Milletlerarası Paris Sergisi'ne katıldı. Bu sergi dolayısıyla bir madalya alan Osman Hamdi'nin ve arkadaşlarının sergide Türk pavyonunda bazı görevler almış olmaları muhtemeldir.

Osman Hamdi Bey, Paris'te bir Fransız kızıyla evlendi. Bu evlilikten iki kızı oldu ve on yıl sonra eşinden ayrıldı. On iki sene Paris'te kalarak 1869'da İstanbul'a döndü. Bağdat Valisi Midhat Paşa'nın kendisine teklif ettiği Vilâyet Umûr-ı Ecnebiyye müdürlüğü görevini kabul edip Bağdat'a gitti. İki yıl Bağdat'ta kaldı ve resim çalışmalarına devam etti. Bu arada Bağdat'ta bulunan Ahmed Mithat'a Batı kültürü üzerine fikirlerini aktarma fırsatı buldu. 1871'de İstanbul'a dönünce sarayda teşrîfât-ı hâriciyye müdür muavini oldu. 1871-1872'de "İki Karpuz Bir Koltuğa Sığmaz" ve "Cerf Volant" (uçurtma) isimli iki tiyatro oyunu yazdı. 1873'te Viyana'da açılan milletler arası sergiye komiser olarak tayin edildi. Burada yine bir Fransız kızıyla evlendi ve bu evlilikten üç kız, bir erkek çocuğu oldu. 1875'te Hariciye Umûr-ı Ecnebiyye kâtibi oldu. 1876'da Abdülaziz'in tahttan indirilmesi üzerine bu görevden alındı ve Matbûât-ı Ecnebiyye müdürlüğüne getirildi. 1877'de Beyoğlu Belediyesi Altıncı Dâire

müdürlüğüne tayin edildi ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşının sonuna kadar bu görevde kaldı. Savaş bitince memuriyetten ayrıldı ve yoğun biçimde resimle uğraşmaya başladı. 1880'de ve 1881'de İstanbul'da açılan iki resim sergisine katıldı. 1877'de Maarif Nezâreti'ne bağlı olarak kurulan müze komisyonunun sekiz üyesinden biri oldu. Müze-i Hümâyun'un müdürü Philipp Anton Dethier'in ölümü üzerine 1881'de müzenin müdürlüğüne getirildi, böylece Türk müzeciliğinde yeni bir dönem başladı.

Müze müdürlüğüyle birlikte kültür ve sanat alanındaki çalışmaları yoğunlaştı. Osmanlı Devleti sınırları içindeki tarihî ve sanat değeri taşıyan bütün eserleri müzecilik anlayışı içinde bir araya getirmeyi hedefleyen Osman Hamdi'nin gayretleriyle otuz yıllık Müze-i Hümâyun, İstanbul Arkeoloji Müzesi'ne dönüştü. Öncelikle Çinili Köşk'ün tamiriyle ilgilendi ve yapının daha önceki onarımlarda üzeri sıva ile örtülmüş olan çinilerini açığa çıkardı. 1882'de yeni bir müze binası inşa etme çabasına girdi. Tasarımını mimar Vallaury'ye yaptırdığı yeni müzenin ilk bölümü 1891'de, ikinci bölümü 1903'te, üçüncü bölümü 1907'de açıldı. Bu dönemde Usûl-i Mi'mârî-i Osmâni adlı Türkçe ve Fransızca olarak bir kitap yayımladı. Çinili Köşk'teki onarımdan sonra Sanâyi-i Nefîse Mektebi için bina inşa ettirdi. Yurt dışında eğitim görmüş, figür geleneğini bilen yabancı asıllı öğretmenlerden bir öğretim kadrosu oluşturdu, böylece figür bilinçli olarak resme ve heykele sokulmuş oldu. Ayrıca mektepte açtığı oymacılık bölümüyle heykel sanatının eğitimini de başlattı. 1883'te öğretime başlayan Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nde 1882-1910 yılları arasında müdürlük yapan Osman Hamdi, 1884'te eski eserlerin devlet malı olması ve yurt dışına götürülmemesi esasına dayanan yeni Âsâr-ı Atîka Nizamnâmesi'ni çıkararak uygulamaya koydu. Bu nizamnâme Türkiye'de yürürlükteki tek eski eser yasası olarak 1973'e kadar önemini korudu.

Müze-i Hümâyun müdürü olarak birçok kazı yaptırdı. Bazı kazıları kendisi yöneterek ilk Türk arkeologu olarak da adını duyurdu. Onun müze müdürlüğü zamanında Nemrud dağı, Sayda, Lagina, Tralles (Aydın), Alabanda, Rakka, Boğazköy, Alacahöyük, Akalan, Langaza, Sakçagözü, Sidamara, Bozüyük, Rodos, Taşoz (Bozcaada), Yortan, Notion, Kade, Gorikos, Tedmür, Mahmudiye (Spara) kazıları yapıldı. H. Schliemann'ın Truva'da gerçekleştirdiği

kazıya katıldı. 1887'de Dimosten Baltacı Bey'le birlikte "İskender" ve "Ağlayan Kızlar" lahitlerinin çıkarıldığı ünlü Sayda kazısını başlattı. C. Humann'ın Bergama kazılarında ve Nemrud dağında araştırmalarda bulundu. Aydın dolaylarında araştırma yapıp Milas yakınlarındaki Lagina kazılarını yönetti. 1883'te Y. Oskan'la birlikte Le tumulus de Nemroud-Dagh, 1889'da Les ruines d'Arslan-Tasch ve 1892'de Th. Reinach'la birlikte Une nécropole royale de Sidon isimli kitapları hazırladı.

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Osman Hamdi'nin üzerinde durulması gereken yönlerinden biri de ressamlığıdır. Zamanımızda daha çok ressam Osman Hamdi olarak tanınır. Özellikle figürlü kompozisyonlar ve portreler yanında peyzajlar, natürmortlar, karakalem portre ve desenler yaptı Türk resmine figürlü kompozisyonu getirdi, bu konuda öncü oldu. Akademik doğrultuda büyük boy figür ve figürlü kompozisyonlar ortaya koyan Osman Hamdi hocası Gérôme'un etkisinde kaldı ve oryantalist tarzda resimler yaptı. Tablolarında yakın olduğu şarkiyatçılardan farklı olarak Doğu'nun, özellikle Türk sanatının güzelliklerini yansıttı. Figürleri kendine güvenen, dik duran, düşünen biçimde resmeden ve kompozisyon içinde dikkati çekecek özellikte bulundukları ortama uygun kıyafetlerde ele aldı. Değişik giysileri resmedişinde 1873 Viyana Sergisi'ne gönderilen "elbise-i Osmâniyye"nin büyük etkisi oldu. Bazı tablolarında seyircinin dikkatini figürlerin kıyafetine, hareketlerine çekmek istediği sezilse de onun asıl üzerinde durduğu, mimari elemanlar, özellikle de mimariyle ilgili onu tamamlayacak dekorasyonlar oldu. Tablolarında bazan mimariyi fon olarak kullanıp figürü ön plana aldı, bazan mimariyi ele alıp figürü bunun içine yerleştirdi. Türbe ve cami kapıları, bunların üzerindeki yazıtlar, ağaç ve taş işlemeleri, duvarlardaki çini süslemeler, hatlar, parlak kumaşlar, sedef kakmalı, fildişi ve kemikten yapılmış mobilyalar, buhurdanlıklar, şamdanlar, yağlıklar, miğferler, kılıçlar ve silâhları büyük bir gözlem sonucu doğru bir çizgide ve titiz bir teknikte resmetti. Osman Hamdi'nin birbiriyle ilişkisi olmayan öğeleri bir düzenleme içinde bir arada ele aldığı görülür. Erkek figürlerinde çeşitli pozlarda kendi fotoğraflarını da kullandı. Bazan bir tabloda değişik giysi ve duruşlarda ikili ya da üçlü görünümlerde yer aldı. Kadın konusunu Türk resminde ilk ele alan kişi oldu ve kadını yalnızca portre olarak değil aynı zamanda günlük yaşamın içinde erkeğe eşit bir konumda resmetti.

Osman Hamdi’nin yaptığı portreler, konulu resimlerinden sayıca daha fazladır. Çoğunlukla aile fertlerinin portrelerini yaparken ilginç bulduğu tipleri de resmetti. Dönemin siyasî açıdan önemli kişilerinden yalnızca Enver Bey’in portresini yaptığı görülür. Bu portrelerin hepsi yağlı boya tekniğindedir, gençlik dönemine ait karakalem portreleri de vardır.

Tablolarında daha çok fotoğraftan yararlanarak montaj usulünde birleştirmeci üslûpta eserler verdi. Kompozisyonlarında açık ve anlaşılır bir çevre düzeni, optik yanılsamaya imkân tanımayan bir netlik, yaygın ve saydam bir ışık, titiz ve yüzeye bağlı bir boya kullanımı görülür. Formu sağlamak için ışık ve gölgeden yararlanırken eşyanın kendi rengine bağlı kaldı. Yurt içinde ve yurt dışındaki müzelerde ve çeşitli koleksiyonlarda eserleri bulunan Osman Hamdi’nin Camiden Çıkış, Balıkçı, Yeşilcami’de Kur’an Okuma, Halı Satıcısı, Âbıhayat Çeşmesi, Hamam, Kaplumbağa Terbiyecisi, Türbe Kapısı Önünde Kadınlar, Eskihisar, Mimozalı Kadın ve Şehzade Türbesinde Derviş önemli eserlerinden bazılarıdır.

Ressam, arkeolog, müzeci ve yazar kimliklerinin yanında bürokrasideki başarısı, diplomatlığı, yöneticiliği ve bilim adamlığı ile de dikkati çeken Osman Hamdi ömrünün sonuna kadar bitmek bilmeyen bir çabayla çalıştı ve kısa süren bir hastalığın ardından 24 Şubat 1910’da Kuruçeşme’deki yalısında vefat etti. Cenaze namazı Ayasofya Camii’nde kılınan Osman Hamdi vasiyeti gereği, hayattayken pek sevdiği Eskihisar’da yazlık olarak yaptırdığı çiftlik evinin arkasındaki ağaçlıklı yamaçın üstüne gömüldü ve üzerine de Anadolu’dan getirilmiş Selçuklu dönemine ait sanduka ve şâhideler konuldu.

BİBLİYOGRAFYA

Refik Epikman, Osman Hamdi: 1842-1910, İstanbul 1967, s. 1-8; Mustafa Cezar, Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1971, s. 133-477; a.mlf., Müzeci ve Ressam Osman Hamdi Bey, İstanbul 1987, s. 7-29; a.mlf. - Ferit Edgü, Osman Hamdi: Bilinmeyen Resimleri, İstanbul 1986; V. Belgin Demirsar, Osman Hamdi Tablolarında Gerçekle İlişkiler, Ankara

1989, s. 5-17; I. Osman Hamdi Bey Kongresi Bildirileri 2-5 Ekim 1990 (haz. Zeynep Rona), İstanbul 1992; Osman Hamdi Bey ve Dönemi, Sempozyum 17-18 Aralık 1992 (haz. Zeynep Rona), İstanbul 1993; Arif Müfid Mansel, “Osman Hamdi Bey”, TTK Belleten, XXIV/94 (1960), s. 291-301; Vasıf K. Kortun, “Osman Hamdi Üzerine Yeni Notlar”, TT, VII/41 (1987), s. 281-290; Ahmet Ersoy, “Şarklı Kimliğin Peşinde: Osman Hamdi Bey ve Osmanlı Kültüründe Oryantalizm”, Toplumsal Tarih, XIX/119, İstanbul 2003, s. 84-89; “Hamdi Bey, Osman”, TA, XVIII, 433-435; Zeynep Yasa Yaman, “Osman Hamdi”, DBİst.A, VI, 161-163; P. and S. Soucek, “ʿOthmān Ḥamdī”, EI^{2} (İng.), VIII, 183.

Filiz Gündüz

OSMAN b. HUNEYF

(عثمان بن حنيف)

Ebû Amr Osmân b. Huneyf b. Vâhib el-Ensârî (ö. 41/661 [?])

Sahâbî.

Medine’de yaşayan Evs kabilesinin Amr b. Avf oğulları boyuna mensuptur. Kendisinden önce müslüman olan kardeşi Sehl b. Huneyf’in davetiyle İslâm’a girdi. Bedir Gazvesi’ne katıldığı konusu ihtilâflı ise de ondan sonraki bütün gazvelere iştirak

ettiği bilinmektedir. Hz. Ebû Bekir devrinde irtidad hareketlerine karşı yapılan savaşlarda üstün başarılar gösterdi. Hz. Ömer döneminde de önemli işler yaptı. Irak (Sevâd) bölgesi fethedilince vergi tahsil işine Sâsânîler devrinde olduğu gibi devam edilmişti. İslâmî esaslara uymayan bu usulü Hz. Ömer 16 (637) yılında değiştirmeye karar verdi. Bu işi gerçekleştirebilecek ehil kişi olarak Osman görüldü ve kendisi Irak’ta uygulanacak yeni vergi sisteminin esaslarını belirlemekle görevlendirilen komisyonun başına getirildi. Huzeyfe b. Yemân da onun yardımcısı oldu. Hz. Ömer’in bizzat ilgilenmesi ve yönlendirmesiyle aylar süren çalışmalar sonunda bölgedeki ziraata elverişli araziler ölçüldü ve nüfus sayımı yapılarak özellikle zimmîlerin sayısı tesbit edildi. Böylece âdil bir vergi tahsiline gidildi. Osman b. Huneyf’in başarılı çalışmaları sayesinde devlet gelirleri üç kat arttı. Ancak yeni vergi sistemiyle insanlara haksızlık yapılmış olabileceği endişesine kapılan Hz. Ömer vergi uygulaması hakkında soruşturma yaptırdı; uygulamadan vatandaşların da memnun olduğunu anlayınca Osman b. Huneyf’i Kûfe’ye sâhibü’l-harâc tayin etti. Hz. Ömer bu uygulamayı daha sonra yaygınlaştırdı, Basra Valisi Ebû Mûsâ el-Eş‘arî ile diğer valilerden vergi toplama işinde Osman b. Huneyf’in geliştirdiği usulü uygulamalarını istedi.

Osman b. Huneyf, Hz. Ömer’in vefatından sonra Medine’ye geldi ve Hz. Osman devrinde herhangi bir görev almayarak ilimle meşgul oldu. Bu

dönemde ortaya çıkan fitnelerden ve karışıklıklardan uzak durdu. Hz. Ali hilâfete gelince onu Basra'ya vali tayin etti. Cemel Vak'ası'nda taraflar arasındaki ihtilâfları gidermek için büyük gayret gösterdi ve şehri Hz. Ali adına savundu; fakat sonunda taraftarlarıyla birlikte teslim olmak zorunda kaldı. Cemel Vak'ası'nın ardından Kûfe ve Basra bölgesi yeniden Hz. Ali'nin yönetimine girince Kûfe valiliğine getirildi. Ancak başşehir Medine'den Kûfe'ye nakledilince görevi onun de sona ermiş oldu. Osman b. Huneyf muhtemelen Muâviye b. Ebû Süfyân döneminin ilk yıllarında (41/661) Kûfe'de vefat etti. Sabırlı, cesur ve âdil bir kişi olduğu belirtilen Osman b. Huneyf, Resûl-i Ekrem'den bir hadis nakletmiş (Müsned, IV, 138), kendisinden kardeşinin oğlu Ebû Ümâme b. Sehl, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe, Umâre b. Huzeyme b. Sâbit, Nevfel b. Müsâhık ve Hâni' b. Muâviye es-Sadefî rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 138-139; Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 8; a.mlf., et-Târîẖu'l-kebîr, VI, 209-210; İbn Mâce, "İḳāme", 189; Tirmizî, "Daʿavât", 119; İbnü'l-Kelbî, Cemhere (Nâcî), s. 630; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Neseb (nşr. Meryem M. Hayrüddir'), Beyrut 1410/1989, s. 272; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 255, 337; V, 48; VI, 8; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Ömerî), s. 86, 135; a.mlf., et-Târîẖ (Zekkâr), s. 106, 135, 136, 152; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 209; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîẖ, I, 273; Belâzürî, Ensâb, I, 163; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Kāni', Muʿcemü'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Sâlim el-Musarrâtî), Medine 1418/1997; II, 257-258; İbn Hazm, Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbeti'r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 474; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1033; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, III, 473; a.mlf., el-Kâmil, II, 519; III, 201, 204, 211-219, 225, 260; IV, 44; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1387/1967, XVI, 205-207; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 320-322; a.mlf., Târîẖu'l-İslâm: sene 41-60, s. 80-81; İbn Kesîr, el-Bidâye, VI, 169, 170, 299; VII, 240, 242-244, 246; VIII, 84; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), IV, 449; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, VII, 112-113.

Mehmet Efendioğlu

OSMAN KEMÂLÎ EFENDİ

(bk. KEMÂLÎ EFENDİ).

OSMAN b. MAZ‘ÛN

(عثمان بن مظعون)

Ebü’s-Sâib Osmân b. Maz‘ûn b. Habîb el-Cumahî (ö. 2/623-24)

Sahâbî.

Kureyş kabilesinin Benî Cumah koluna mensuptur. Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla on üçüncü kişi olarak İslâmiyet’i kabul etti. Yine ilk müslümanlardan olan oğlu Sâib ve kardeşleri Kudâme, Abdullah ve Sâib ile beraber Birinci Habeşistan Hicreti’ne katıldı. Mekkeliler’in İslâm’ı kabul ettiğini duyunca yakınlarıyla birlikte Mekke’ye döndü. Haberin asılsız olduğunun anlaşılması üzerine Velîd b. Mugīre’nin himayesine girmek zorunda kaldı. Müşriklerin Hz. Peygamber ile ashabına işkence yaptığını gören Osman, Velîd b. Mugīre’nin himayesini terkedip Allah’ın himayesine girdiğini açıkladı. Daha sonra da kardeşleriyle birlikte Medine’ye hicret etti. Resûl-i Ekrem onu Hazrec kabilesinden Abbas b. Ubâde (veya Mâlik b. Teyyihân) ile kardeş ilân etti ve ailesine Medine’de ev yapıp yerleşmeleri için bir arsa tahsis etti. Bedir Gazvesi’ne de oğlu ve iki kardeşiyle beraber katıldı. Osman b. Maz‘ûn bu savaşın ardından vefat etti ve Medine’de ilk vefat eden muhacir oldu. Hz. Peygamber onun ölümüne üzülüp ağladı ve naaşını öptü (Ebû Dâvûd, “Cenâ᾿iz”, 35, 36; Tirmizî, “Cenâ᾿iz”, 14), “Bu bizim âhirete ilk gidenimizdir” diyerek onu Bakī‘ mevkiine defnetti, daha sonra burası kabristan haline getirildi. Osman’ın defninden sonra Resûl-i Ekrem’in bir sahâbîden büyükçe bir taş getirmesini istediği, sahâbî taşı kaldıramayınca Resûlullah’ın onu alıp kabrin başucuna koyduğu ve, “Böylece kardeşimin kabrini bulur, tanır ve ailemden ölenleri de artık buraya gömerim” dediği belirtilmektedir (İbn Mâce, “Cenâ᾿iz”, 42; Ebû Dâvûd, “Cenâ᾿iz”, 57, 59). Nitekim Osman’ın ardından Resûl-i Ekrem’in oğlu İbrâhim de aynı yere defnedildi. Osman b. Maz‘ûn’u hicretten sonra evlerinde misafir eden Ümmü’l-Alâ bint Hâris el-Ensâriyye, onun cenazesinin yanında Allah’ın Osman’a ikramda bulunduğundan şüphesi olmadığını söyleyince Resûl-i Ekrem bunu nereden bildiğini sormuş, “Cenâb-ı Hak ona ikram etmezse kime eder ki?” şeklindeki cevabı üzerine

Allah’ın elçisi iken kendisine bile ne yapılacağını bilemediğini belirterek bu tür sözlerin uygun olmadığını ifade etmiştir (Buhârî, “Cenâ ͗iz”, 3; “Ṣulḥ”, 30). Kızkardeşi Zeyneb, Hz. Ömer ile evli olduğundan Abdullah b. Ömer ile Hz. Hafsa’nın dayısı olan Osman b. Maz‘ûn’un vefatından sonra geride bir kızı ile oğulları Abdurrahman ve Sâib kalmıştır. Hz. Peygamber’in, Buvât Gazvesi’ne giderken Medine’de yerine vekil bıraktığı Sâib Yemâme’de şehid düştü.

İbadete düşkün olan Osman b. Maz‘ûn günah işlemekten son derece sakınırdı. Câhiliye döneminde de içki içilmesine karşı çıktığı, “Aklımı başımdan alan, benim seviyemde olmayanları halime güldüren ve kızımı istemediğim kimseyle evlendirmeme sebep olan bir şeyi kesinlikle içmem“ dediği belirtilmiştir. Savaşlarda bekârlığın sıkıntı verdiği, bu yüzden günaha girmekten korktuğu gerekçesiyle kendisini hadım ettirmeyi düşünmüş, fakat Resûl-i Ekrem ona izin vermemiş ve oruç tutmasını tavsiye etmiştir (Buhârî, “Nikâḥ”, 8; Müslim, “Nikâḥ”, 6-8; Heysemî, IV, 253). Osman b. Maz‘ûn’un eşi Havle bint Hakîm kocasının ibadete düşkünlüğü sebebiyle kendisiyle ilgilenmemesi üzerine giyimini ihmal edince Hz. Âişe durumu Resûl-i Ekrem’e haber vermiş, Resûl-i Ekrem de Osman’ı çağırarak her hususta ölçülü olmasını, bunun için kendisini örnek almasını söylemiş, eşinin, misafirinin ve nefsinin de kendi üzerinde hakkı bulunduğunu hatırlatarak herkese

hakkını vermesini tembih etmiştir (Müsned, VI, 268; Ebû Dâvûd, “Teṭavvu ͑”, 28).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 268; Buhârî, “Cenâ ͗iz”, 3, “Ṣulḥ”, 30, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 46, “Nikâḥ”, 8; Müslim, “Nikâḥ”, 6-8; İbn Mâce, “Cenâ ͗iz”, 42, “Nikâḥ”, 14; Ebû Dâvûd, “Cenâ ͗iz”, 35, 36, 57, 59, “Teṭavvu ͑”, 28; Tirmizî, “Cenâ ͗iz”, 14; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 393-400; İbn Hazm, Cemhere, s. 61; İbn Abdülber, el-İstî ͑âb, III, 85-89; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-gābe (Bennâ), II, 318-319; III, 598-601; Zehebî, A ͑lâmü’n-nübelâ ͗, I, 153-160; Heysemî,

Mecmaʿu’z-zevâʾid, IV, 253; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), IV, 461-462; A. J. Wensinck, “Osman b. Maz‘ûn b. Habîb”, İA, IX, 431; Ahmet Önkal, “Buvât Gazvesi”, DİA, VI, 478; Selman Başaran, “Havle bint Hakîm”, a.e., XVI, 538-539.

M. Yaşar Kandemir

OSMAN NÛRİ EFENDİ

(bk. KAYIŞZÂDE HÂFIZ OSMAN NÛRİ).

OSMAN PAŞA, Gazi

(bk. GAZİ OSMAN PAŞA).

OSMAN PAŞA, Özdemiroğlu

(ö. 993/1585)

Osmanlı vezîriâzamı.

933’te (1527) Mısır’da doğdu. Babası San‘a fâtihi ve Habeşistan beylerbeyi olan Özdemir Paşa’dır. Annesinin Abbâsî hânedanına mensup olduğu ileri sürülür. Bazı Osmanlı kaynaklarında babası Özdemir Paşa’nın Dağıstan’dan getirilen bir Mısır Çerkezi olduğu belirtilir (Selânikî, I, 74). Çocukluğu genellikle babasının görev yeri olan Mısır’da geçti ve genç yaşlarından itibaren bazı devlet kademelerinde çalıştı. On dört yaşında iken Mısır kullar ağalığına tayin edildiği belirtilirse de ruus kayıtlarından onun babasının görevi dolayısıyla Mısır müteferrikası olduğu ve maaşa bağlandığı anlaşılmaktadır (BA, KK, nr. 209, s. 144; nr. 210, s. 256). Bilinen ilk önemli görevi Mısır’da sancak beyliği ve hac emirliğidir. Mısır’da bir nevi muhafaza görevi olan sancak beyliği sırasında 967’de (1560) hac emirliğini üstlendi ve üç yıl kadar bu vazifeyi sürdürdü (Karanfil, s. 5-6). Bu sırada kendisine daha önce babasının ilk beylerbeyiliğini yaptığı Habeş eyaleti de verildi. Yedi yıl kadar süren beylerbeyiliği sırasında Habeş eyaletinde Osmanlı idaresini sağlamlaştıran Osman Paşa 975 Saferinde (Ağustos 1567) azledilince Kahire’ye döndü. Dört ay sonra da Yemen eyaleti Yemen ve San‘a diye ikiye ayrılınca San‘a beylerbeyi oldu (BA, MD, nr. VII, s. 197). Ancak Zeydîler’in Yemen Beylerbeyi Murad Paşa’yı öldürmesi üzerine tekrar iki eyalet birleştirildi ve idaresi Osman Paşa’ya verildi (BA, MD, nr. VII, s. 220). Osman Paşa, yanında önemli sayıda bir kuvvet olduğu halde 976 (1568) yılı ortalarında Yemen’e gitti.

Bu son tayinlerde babasının eskiden söz konusu bölgelerde idarecilik yapması ve bölge hakkında edindiği tecrübeler rol oynamış olmalıdır. Osman Paşa, beylerbeyilikleri sırasında bir taraftan Portekizliler’in bölgeye sızmasını ve yerleşmesini engellemeye, diğer taraftan da yerel eşkıya gruplarına karşı mücadele ederek Mısır ile Habeşistan arasındaki bağları kuvvetlendirmeye çalıştı. Mısır Beylerbeyi Lala Mustafa Paşa ile Koca Sinan Paşa arasında cereyan eden sıkı rekabette Lala Mustafa Paşa’nın

tarafında yer aldı. Bu seçimi onun geleceğine de yön verdi. Söz konusu rekabet ve serdar tayinleri dolayısıyla Yemen'de otorite boşluğu doğdu ve mahallî güçlerin yol açtığı karışıklıklar Osmanlı hâkimiyetini zayıflattı. Çünkü yerli unsurların ayaklanmasını bastırmak için İstanbul tarafından görevlendirilen Osman Paşa ve Lala Mustafa Paşa Yemen'e gitmeyi kastî olarak geciktirdiler ve Zeydîler güçlü bir konuma gelip Yemen'e fiilen hâkim oldular. Osman Paşa'nın 3-4000 kişilik bir öncü kuvveti ve on yedi parça donanma ile Yemen beylerbeyi olarak Süveyş ve Cidde üzerinden San'a'ya hareketi bu olaylara rastlar.

Başlangıçta Zebîd'de kuşatma altında kalan Osmanlı garnizonunu kurtarıp Taiz Kalesi'ni alarak başarılı olan Osman Paşa daha sonra Zeydîler tarafından muhasara edildi ve kendisini bu zor durumdan yerine serdar tayin edilen ve bir anlamda rakibi olan Koca Sinan Paşa kurtardı. Bununla birlikte Osman Paşa kurtarıcısının kibrinden dolayı ona itaat etmedi, davet edilmesine rağmen Sinan Paşa'nın huzuruna çıkmadı. Böylece paşalar arasındaki rekabette Osman Paşa'nın açıkça Lala Mustafa Paşa tarafında yer aldığı ortaya çıkmış oldu. Sinan Paşa, bu itaatsizliği ve Lala Mustafa Paşa ile birlikte kendisine cephe alması yüzünden onu Yemen'den uzaklaştırdı. Osman Paşa, bir süre annesinin Kureyş soyundan olması sebebiyle güçlü şahsî dostluklar kurduğu Hicaz emîrleri ve şerifleriyle vakit geçirdikten sonra Kahire'ye döndü. Rebîülevvel 978'de (Ağustos 1570) aldığı emirle mâzuliyetini geçirmek için İstanbul'a çağrıldı. İstanbul'a geldiğinde Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa, Koca Sinan Paşa'nın raporları doğrultusunda ona soğuk davrandı, hatta bir süre şehre girmesine izin vermedi. Bazı tarihçiler bunu İstanbul'daki veba salgınına bağlar ve bu yüzden onun bir süre Topkapı civarında sur dışında çadırda oturduğunu belirtir. Lala Mustafa Paşa'nın araya girmesiyle Lahsa beylerbeyiliğine gönderilen Osman Paşa (978/1571) bu görevde bir yıl kadar kaldıktan sonra Basra'ya nakledildi (10 Rebîülâhir 981 / 9 Ağustos 1573). Bu görevi sırasında Portekizliler'in bölgede yerleşmesini önlemek için mücadele etti, hatta bu amaçla Hürmüz'e birkaç akında bulundu. Ancak kısa süren görevi sırasında Portekizliler'in bölgede ticarete başlamasına ve yerli Arap kabileleriyle iş birliği yapmasına engel olamadı. Onları tamamen körfez dışına atmak amacıyla yaptığı büyük hazırlıkları tamamlayamadan Diyarbekir beylerbeyliğine tayin edildi (5 Rebîülevvel 984 / 2 Haziran 1576). Buradaki beylerbeyiliği bir buçuk yıl kadar sürdü (Karanfil, s. 10).

Osmanlı-Safevî savaşının 986'da (1578) başlaması sırasında serdar tayin edilen Lala Mustafa Paşa, Şirvan ve Dağıstan beylerbeyiliğini teklif ettiği Osman Paşa'yı sefere çağırdı (25 Muharrem 986 / 3 Nisan 1578). Osman Paşa bu teklifi kabul etti ve henüz herhangi bir resmî unvanı olmaksızın 1000 kişilik maiyetiyle Erzurum civarında orduya katıldı. 986 (1578) yazında ordunun esas unsurlarıyla birlikte Erzurum'dan doğuya doğru ileri harekâta girişti. Safevîler'e karşı önce Çıldır'da (5 Cemâziyelâhir 986 / 9 Ağustos 1578), ardından Alazan nehri yakınlarında Koyungeçidi'nde (Receb 986 / Eylül 1578) Osmanlı kuvvetlerinin üstün gelmesinde önemli rol oynadı. Birincisi özellikle Gürcistan ve Dağıstan, ikincisi Şirvan yolunu Osmanlılar'a açan zaferler olması bakımından kariyeri için de bir dönüm noktası oldu (Kütükoğlu, s. 52-53). Nitekim Lala Mustafa Paşa zaferlerin ardından orduyu kışlamak üzere Erzurum'a çektiğinde Osman Paşa'yı vezir rütbesine yükseltti ve onu küçük bir ordu ile Şirvan ve Dağıstan beylerbeyi olarak cepheyi korumakla görevlendirdi (Târîh-i Osman Paşa, vr. 13a-b). Ancak Safevîler, Osmanlı ordusunun Erzurum'a çekilmesini fırsat bilerek karşı harekâta geçtiler. Şemahı'ya kapanan Osman Paşa burada Safevî kuvvetlerinin başındaki Aras Han karşısında zor durumda kaldı. Bir süre sonra Kırım hanının kardeşi Âdil Giray Han kuvvetleriyle Osman Paşa'ya katıldıysa da kendi başına hareket etmesi bir otorite krizinin ortaya çıkmasına yol açtı. Osman Paşa, bu disiplinsizlikler karşısında az

sayıdaki kuvvetleriyle Safevî saldırılarına dayanamayacağını anlayarak Şemahı'yı terkedip Derbend'e çekildi (Zilhicce 986 / Şubat 1579). Bu sırada Âdil Giray da giriştiği savaşta esir düşmüş ve kuvvetleri dağıtılmıştı. Zor duruma rağmen Osman Paşa, Kırım Hanı Mehmed Giray'ın 40-50.000 kişilik orduyla 987 Şâbanında (Ekim 1579) Demirkapı'ya gelişine kadar burada tutunmayı başardı. Takviye kuvvetlerinin gelişiyle güçlenen Osman Paşa önce bölgede isyan çıkaran Kaytak ve Kıpçak gruplarını bertaraf etti, ardından Safevîler'i Şemahı ve Şirvan'dan tamamen çıkardı. Aynı zamanda Osmanlı ordularının bu fetihlerini kalıcı hale getirmek için Hazar denizinde bir donanma kurulması amacıyla Kulzüm (Hazar denizi) kaptanlığını ihdas ettirdi.

Bu başarılı harekâttan sonra Osman Paşa, Osmanlı kuvvetlerini Derbend'de topladı. Ancak Lala Mustafa Paşa'nın yerine 988'de (1580) rakibi Koca

Sinan Paşa’nın getirilmesi onu zor durumda bıraktı. Sinan Paşa’nın Erzurum, Kars, Gürcistan civarında dolaşmakla vakit geçirip cepheye gitmemesi Osman Paşa için yeni sıkıntılara yol açtı. Bununla birlikte Osman Paşa’nın cephe hakkında doğrudan İstanbul’a gönderdiği raporlar üzerine cepheyi kuvvetlendirmek için Kırım üzerinden bir Rumeli ordusu Silistre sancak beyi Yâkub Bey kumandasında Derbend’e geldi. Böylece Osmanlı ordusunun sayısı arttı. Fakat cepheyi ve rakibi tanımayan Yâkub Bey ferdî olarak düzenlediği bir akında hayatını kaybetti (Rebîülevvel 991 / Nisan 1583). Bunun üzerine Osman Paşa, Safevî ordusu üstüne yürüdü. Bu harekât sonucunda “Meşale savaşı” olarak adlandırılan ve dört gün dört gece sürdüğü rivayet edilen savaşta Osman Paşa en büyük zaferlerinden birini kazandı (14-18 Rebîülâhir 991 / 7-11 Mayıs 1583). İleri harekât neticesinde daha önce boşaltmış olduğu Şemahı’ya girdi ve buradaki kaleyi tekrar tamir ettirdi. Böylece şahsî gayretleriyle Safevîler’in Kafkasya’daki varlıklarına son verilmiş oldu. Dönemin tarihçileri Kafkaslar’ın fethinde Osman Paşa’nın belirleyici rolü konusunda müttefiktir.

Osman Paşa, beş yıl boyunca savaştığı ve parlak zaferler kazandığı Kafkaslar’dan Şevval 991’de (Ekim 1583) III. Murad’ın emriyle ayrıldı. III. Murad ona, 987’den (1579) beri Safevîler’e karşı Kafkasya’ya kuvvet göndermeyi reddeden II. Mehmed Giray Han’ı bertaraf edip yerine İstanbul’dan gönderilen kardeşini oturtması görevini vermişti. Demirkapı’dan hareket eden Osman Paşa zorlu geçen bir yolculuktan sonra Kefe’ye ulaştı. Burada Mehmed Giray Han ve oğullarının kumandasındaki birlikler tarafından kuşatıldı. Bu kuşatma otuz yedi gün sürdü. Osmanlı donanması, kaptan Kılıç Ali Paşa kumandasında İslâm Giray Han’ın katılımıyla yardıma gelince kuşatma kırıldı. Kırım tahtına İstanbul’dan gelen II. İslâm Giray oturtuldu, yakalanan Mehmed Giray öldürüldü. Bu şekilde III. Murad’ın emrini yerine getiren Osman Paşa, Kılıç Ali Paşa’nın gemileriyle İstanbul’a ulaştı (21 Cemâziyelâhir 992 / 30 Haziran 1584). Kaynakların naklettiğine göre halk kendisini muzaffer bir kumandan ve kahraman olarak karşıladı. Bununla birlikte Selânikî Mustafa Efendi, kendisini çekemeyen bazı kubbe vezirlerinin karşılamaya gelmediğini ve paşayı gözden düşürmek için Vezîriâzam Siyavuş Paşa ile beraber hareket ettiğini belirtir (Târih, I, 144-146). Entrikalara ve hakkında uydurulan ayyaş ve uyuşturucu müptelâsı olduğu dedikodularına rağmen III. Murad onu huzuruna kabul etti ve başarılarını dinleyip ona büyük iltifatlarda bulundu.

Ardından kendisini Siyavuş Paşa'nın yerine vezîriâzam tayin etti (20 Receb 992 / 28 Temmuz 1584).

Sadârete getirildikten iki ay sonra Osman Paşa Kırım'da hanlar arasında başlayan mücadeleleri sona erdirmekle vazifelendirildi. 10 Şevval 992'de (15 Ekim 1584) son divan toplantısını yapıp Üsküdar'a geçti. Kastamonu'ya ulaştığında Bosna Beylerbeyi Ferhad Paşa'yı Sinop üzerinden Kırım'a yolladı. Kendisi de kış mevsimini Kastamonu'da geçirdi. Kırım meselesi halledilince III. Murad tarafından İran seferiyle görevlendirildi. 8 Rebîülâhir 993'te (9 Nisan 1585) Kastamonu'dan ayrılan Osman Paşa, Sivas-Erzurum yoluyla Tebriz'e hareket etti. Bazı tarihçiler onun bu sırada rahatsız olduğunu, hatta Erzurum'dan itibaren tahtırevana binmek zorunda kaldığını belirtirler. Hastalığına rağmen Osman Paşa Tebriz önlerine geldi ve Safevîler'in direnişinin kırılmasının ardından şehre girdi (30 Ramazan 993 / 25 Eylül 1585). Daha sonra burada bir kale inşasını emrederek Tebriz'de kalıcı bir şekilde tutunmaya çalıştı.

Osman Paşa'nın Tebriz'de iken hastalığının ilerlediği ve bunun ordu içinde zafiyet doğurması sonucu şehir halkının zaman zaman katliamlara mâruz kaldığı çeşitli kaynaklarda nakledilir. Osman Paşa katliamları önlemeye çalışarak olaya karışan bazı askerleri idam ettirmişse de şehir içindeki karışıklıklar sürmüştür. Bu sırada Safevîler'in harekete geçtiği haberleri üzerine ordunun başında Tebriz'den Şenbigāzân'a geldi. Burada iken Safevî şehzadesinin hücumu püskürtüldü, aynı gün Acısu menzilinde 5-6 Zilkade 993

(29-30 Ekim 1585) gecesi vefat etti. İbrâhim Harîmî Çavuş, Osman Paşa'nın seferiyle ilgili yazdığı manzum Gonca-i Bâğ-ı Murâd adlı eserinde ölüm yerini, "Hastalık çekti on üç gün cümle ol kân-ı kerem / Acısu'da eyledi hoş azm-i iklîm-i adem" şeklinde belirtmiştir. Bir süre ölümü gizli tutulan vezîriâzam vasiyeti üzerine Diyarbekir'e defnedildi. Adıyla anılan iki kubbeli türbesi bugünkü Kurşunlu Cami (Fâtih Paşa Camii) yakınındadır ve bir kitâbesi bulunmaktadır.

Kaynaklarda güzelliğiyle meşhur olduğu belirtilen hanımının Dağıstan hâkimi Şemhal'in yeğeni olduğu, dul kaldıktan sonra Bosna Beylerbeyi Hasan Paşa ile nikâhlandığı belirtilir. Selânikî geride bir kız çocuğunun

kaldığını yazar. Ömrünü cephelerde geçiren Osman Paşa'nın Şemahı, Derbend, Habeşistan, Diyarbekir ve İstanbul'da bazı hayratının bulunduğu zikredilir. İstanbul'da kendi adını taşıyan medresesi (997/1588) ölümünden sonra Vezîriâzam Hadım Mesih Paşa tarafından tamamlatılmış, ardından bunun yanına bir mescid inşa edilmiştir. Şemahı'da cami ve tekkesi, Derbend'de cami, çarşı ve iki hanı bulunmaktadır. Diyarbekir'de bazı dükkânları vakfetmiştir. Onun Kafkasya'daki mücadelesi ve faaliyetlerini konu alan risâleler de vardır. Bunların içinde Hüseyin b. Mehmed'in Gazavât-ı Özdemiroğlu Osman Paşa adlı eseri (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, nr. O. 118/2), Solak Ebûbekir b. Abdullah'ın risâlesi (bk. bibl.), Dizpuli'nin Şâhnâme-gûşây-ı Berâm Vezîr-i Muʿaẓẓam ʿOs̱mân Pâşâ bin Özdemir başlıklı Farsça kitabı (TTK Ktp., nr. 91), Âsafî'nin Kırım, Tiflis ve Tebriz seferlerine dair minyatürlerle süslü Şecâatnâme'si (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1301; İÜ Ktp., TY, nr. 6043) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. IV, s. 166, 174; nr. VII, s. 197, 220; BA, KK, nr. 209, s. 144; nr. 210, s. 256; Târîh-i Osman Paşa (haz. Yunus Zeyrek), Ankara 2001; Ebûbekir b. Abdullah, Şark Seferlerinde Sürhser ile Vâki Olan Ahvalleri ve Şirvan'da Osman Paşa ile Sürhser'in Muharebelerini Beyan Eder, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 366, tür.yer.; Âsafî, Şecâatnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 6043, tür.yer.; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 74-75, 118, 125, 132, 143-146, 150-153, 161-164; Âli Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 337b, 348b vd.; a.mlf., Nusretnâme, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4350, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 17-18, 37-102; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 343-345; Levend, Gazavatnâmeler, s. 88-89; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri: 1578-1590, İstanbul 1962, bk. İndeks; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, s. 44, 47-52, 93; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 302-304, 330-338, 342-441; Mustafa Karanfil, Harîmî'nin Zafername ve Gonca'sına Göre Özdemiroğlu Osman Paşa (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdurrahman Şeref, "Özdemiroğlu Osman Paşa",

TOEM, sy. 21 (1329), s. 1289-1303; sy. 23 (1329), s. 1417-1443; sy. 24 (1329), s. 1481-1516; sy. 35 (1330), s. 1-12; a.mlf., “Özdemiroğlu Osman Paşa’nın Bir Mektubu”, a.e., sy. 43 (1333), s. 35-42; Mehmed Ârif, “Abdurrahman Şeref’in Özdemiroğlu Osman Paşa Makalesine Zeyl: Şecaatnâme”, TTEM, V/26 (1330), s. 106-109; J. R. Blackburn, “ʿOthman Pasha”, EI^{2} (İng.), VIII, 183-185.

Kemal Çiçek

OSMAN SÂHİB EFENDİ

(bk. PÎRÎZÂDE OSMAN SÂHİB EFENDİ).

OSMAN b. SAÎD

(عثمان بن سعيد)

Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Umerî el-Askerî (ö. 265 veya 280 / 879 veya 893)

İmâmiyye Şîası’nda on ikinci imam olarak kabul edilen Mehdî el-Muntazar’ın küçük gaybeti sırasında ona vekâlet eden dört sefirin ilki

(bk. SEFİR).

OSMAN ŞEMS EFENDİ

(1814-1893)

Kādiriyye tarikatının Enveriyye kolunun kurucusu, şair.

1 Rebîülâhir 1229 (23 Mart 1814) tarihinde İstanbul Sirkeci'de Hocapaşa mahallesinde doğdu. Asıl adı Osman Nûreddin'dir. Şiirlerinde önce "Nûrî", daha sonra "Şems" mahlasını kullanmış ve Osman Şems diye tanınmıştır. Maliye Nezâreti Esham Kalemi hulefâsından ve Nakşibendiyye tarikatı mensuplarından Münzevî Mehmed Emin Efendi'nin oğludur. Osman Şems, henüz öğrenimini sürdürdüğü genç yaşlarında evinin yakınlarında oturan İsmâil Efendi adlı bir Nakşibendî şeyhine mürid oldu. Yirmi beş yaşlarında iken şeyhin vefatı üzerine Halvetî-Şâbânî tarikatının Kuşadaviyye kolunun pîri Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye intisap etti. Bu yıllarda Sirkeci'de bir tütüncü dükkânı açarak geçimini sağlamaya çalıştı. Ancak dostlarına ve müşterilere cömertçe ikramları yüzünden altı ay sonra dükkânı kapatmak zorunda kaldı. Ardından Esham Kalemi'nde kâtip olarak memuriyete başladı. 1845 yılında bedestende mübâyaa kâtipliğine tayin edildi. Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin 1846'da vefatından sonra seyrü sülûkünü tamamlamak için kâmil bir mürşid arayışına girdiği dönemde, kadılık teklifini reddedip Aksaray Sineklibakkal'daki evinde Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ adlı eserini istinsah ederek geçimini sağlayan Kādirî şeyhi Abdürrahim Ünyevî ile tanışıp kendisine intisap etti. Kādiriyye tarikatının Müştâkıyye kolunun pîri Şeyh Müştak Efendi'nin pîrdaşı ve Hacı Hasan Şirvânî'nin müridi olan şeyhinin yanında seyrü sülûkünü tamamlayıp 1849'da hilâfet aldı. "Kādirî-meslek, Üveysî-meşrep bir gavs" diye tanımladığı mürşidi Abdürrahim Ünyevî 1856'da vefat etti. Osman Şems Efendi'nin, şeyhinin vefatından sonra doğrudan Kādiriyye tarikatının pîri Abdülkādir-i Geylânî'nin ruhaniyetinden feyiz aldığı, dolayısıyla Üveysîlik pâyesine ulaştığı kaydedilir. Nitekim bir şiirinde, "Gönülde buldum esrâr-ı Üveysî / Üveysîyim Üveysîyim Üveysî" ve "Geçip silk-i Nakşibend-i velîden / Göründüm Halvetî'den Kādirî'den / Üveysîyim Üveysîyim Üveysî" diyerek (Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler, s. 173-174) bu hususu vurgulamıştır.

Fatîn Efendi’nin 1269 (1853) yılında tamamladığı tezkiresinde “Bedesten’de mübâyaa kâtibi” olarak tanıtılan Osman Şems Efendi, bu tarihten sonra ve muhtemelen

şeyhinin vefatının ardından Darphâne-i Âmire’de arayıcıbaşılık görevine tayin edildi. Osman Şems Efendi 1861 yılından itibaren, Hersekli Ârif Hikmet Bey’in Lâleli Çukurçeşme’deki evinde toplanan, aralarında Leskofçalı Galib, Koniçeli Kâzım Paşa, Ziyâ Bey (Paşa) gibi şair ve aydınlarla henüz genç yaşlarda olan Nâmık Kemal’in de bulunduğu Encümen-i Şuârâ toplantılarına devam etmeye başladı. Sekiz ay kadar devam eden bu toplantılar sırasında Nâmık Kemal’in özellikle onun şiirlerinden etkilendiği kaydedilir. Karacaahmet Mezarlığı’ndaki aile sofasında medfun bulunan iki kızının, metinleri kendisine ait 1276 (1859) ve 1280 (1863) tarihli mezar kitâbelerinden bu yıllarda Darphâne-i Âmire’deki görevini sürdürdüğü anlaşılan Osman Şems Efendi 1863’ten sonraki bir tarihte emekliye ayrıldı ve Üsküdar İnadiye semtinde Nalçacı Halil Efendi Dergâhı civarındaki evinde inzivâya çekildi. 1882 yılına kadar süren inzivâ döneminin ardından Hüseyin Vassâf’a göre “mânevî bir işaretle” Bursa’ya gitti (Sefîne-i Evliyâ, I, 177). On sekiz gün sonra İstanbul’a dönen, dönüşünde sonraları halife tayin edeceği Bedreddin İzzî Efendi’nin evinde yine on sekiz gün misafir kalan ve tekrar Bursa’ya giden Osman Şems Efendi, Bursa ziyaretlerini çeşitli aralıklarla 1889 yılının sonlarına kadar sürdürdü. Kendisiyle tanıştığını söyleyen Ahmed Sâfî Bey onun Bursa’da ikamete memur edildiğini yazar (Sefînetü’s-Sâfî, XI, 1325). Bu sıralarda hareketleri devletçe izlenen Ziyâ Paşa ve Nâmık Kemal ile Encümen-i Şuarâ dönemindeki dostlukları düşünülerek bu mümkün görülebilirse de ziyaretlerin sık ve kısa dönemli oluşu sürgünlüğün mantığına uymadığı gibi yakalandığı göğüs hastalığı sebebiyle Bursa’ya gittiğini belirten 1 Zilhicce 1303 (31 Ağustos 1886) tarihli mektubu (İbnülemin, s. 1762) Ahmed Sâfî Bey’in bu ifadesinin gerçeği yansıtmadığını ortaya koymaktadır. 1890 yılından sonra İstanbul’dan ayrılmayıp Üsküdar Selimiye’deki evinde müridlerini irşadla meşgul olan Osman Şems Efendi 18 Cemâziyelâhir 1311 (27 Aralık 1893) tarihinde vefat etti ve Karacaahmet Türbesi civarındaki aile sofasına defnedildi. Vefatına Üsküdarlı Mevlevî Talat Bey, “Eyledi Osman Efendi azm-i dergâh-ı bekā” mısraını tarih düşürmüştür.

Kādiriyye tarikatının Enveriyye kolunun pîri kabul edilen Osman Şems Efendi'nin tarikat silsilesi Abdürrahim Ünyevî, Hacı Hasan Şirvânî, Abdülcelîl-i Bitlisî vasıtasıyla yirmi üçüncü halkada Abdülkādir-i Geylânî'ye ulaşır. Abdülkādir-i Geylânî'nin "bâzü'l-eşheb" (alaca şahin) diye anılmasına karşılık Osman Şems mürşidini bir beytinde ("Zerre-i nâçîzi iksîr-i nazarla Şems eder / Bâzü'l-ebyaz hazret-i Abdürrahîm-i Kādirî") "bâzü'l-ebyaz" (ak şahin) diye anmış, kendisi de mensuplarınca "bâzü'l-enver (en nurlu şahin) diye anılmış, bu sebeple pîri olduğu Kādirî-Üveysî koluna da Enveriyye adı verilmiştir.

XIX. yüzyılın "kâmil, ârif, Ehl-i beyt muhibbi, tevellâ-teberrâ sahibi, zühdden gelip aşkı rehber edinmiş, muhakkik" sûfîlerinden olan Osman Şems Efendi, Kuşadalı İbrâhim Efendi'den gelen melâmet neşvesiyle Üveysîlik meşrebini birleştirmiş, bu sebeple tekke şeyhliğine iltifat etmeyip mensuplarını evinde irşad etmeyi daha uygun bulmuştur. Osman Şems Efendi Şükrü Şehâbeddin, Bedreddin İzzî ve Necmeddin Bekir Sıddık Efendi adlı üç halife yetiştirmiştir. Bunlardan Canbazlar kethüdâsı Şükrü Şehâbeddin Efendi (ö. 1908) mânevî kızı Sadberk Hanım'ın eşidir. Bedreddin İzzî Sirkeci'deki Aydınoğlu Tekkesi'nde şeyhlik yapmış, vefatında (1919) Aziz Mahmud Hüdâyî hazîresine defnedilmiştir. Son halifesi Ispartalı Saatçı Bekir Efendi'dir (ö. 1949). Klasik Türk mûsikisinin önemli icracılarından Bekir Sıtkı Sezgin'in tarikat silsilesi babası vasıtasıyla Bekir Efendi'ye ulaşır. Ayrıca Bursa'da Gazzî Dergâhı şeyhi Ali Sırrı Efendi de Osman Şems Efendi'den hilâfet almış, onun vefatı üzerine Bedreddin İzzî Efendi'ye intisap etmiştir.

Osman Şems Efendi'nin sûfîliği yanında önemli bir yönü de şairliğidir. Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye intisap ettikten sonra Nûrî mahlasını Şems olarak değiştiren Osman Şems Efendi'nin şiire çok genç yaşlarda başladığı anlaşılmaktadır. O, şiiri tasavvufî fikir ve kavramların anlatım aracı olarak gören mutasavvıf-şair değil vezin, dil, üslûp ve yeni mazmunlar kullanma açısından en az tasavvuf alanındaki yeri kadar değerli ve önemli bir şair-sûfîdir. Bu bağlamda Osman Şems Efendi'nin Şeyh Galib'e yakın bir şair olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber hakkındaki, "Tîğ-i şer'inden hirâsan olmasam ger der idim / Lafzatullāh ism-i pâkinden bir ismin mazharı" beytiyle, Kerbelâ mersiyeleri onun şiirinin dikkat çekici örneklerindendir.

Osman Şems Efendi'nin sağlığında elden ele dolaşıp ezberlenen, ancak çok azı yayımlanan şiirleri, vefatının ardından halifesi Bedreddin İzzî Efendi tarafından derlenerek Bursa Gazzî Dergâhı şeyhi Ali Sırrı Efendi hattıyla hacimli ve mürettep bir divan oluşturulmuştur. Hüseyin Vassâf'ın İzzî Efendi'nin halifesi Sâdeddin Efendi'nin elinde bulunduğunu söylediği bu nüshanın daha sonra kime intikal ettiği bilinmemektedir. Şairin müridlerinden baytar miralayı İbrâhim Bey'e ait, gayri mürettep şiirleriyle diğer eserlerini içerdiği söylenen, istinsahı 18 Haziran 1929'da tamamlanmış Külliyyât'ın Yeraltı Camii imamı Hâfız Ali Üsküdarlı ve Fuat Şemsi İnan'da bir filminin bulunduğu, bir filminin de Süleymaniye Kütüphanesi'ne verildiği kaydedilmektedir (Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler, hazırlayanın önsözü, s. 43). Ancak bugün adı geçen kütüphanede böyle bir filme rastlanmamıştır. Bir fotokopisini elde eden Kemal Edip Kürkçüoğlu'nun verdiği bilgiye göre Külliyyât divanın yanı sıra Osman Şems Efendi'nin Şem-i Şebistân, Kenzü'l-meânî, Âdâbü'l-mürîd fî sohbeti'l-murâd adlı eserleri ve bir mektubuyla Abdürrahim Ünyevî ve İzzî Efendî'nin biyografilerinden oluşmakta, divanda yirmi yedi kaside, 574 gazel, üç müstezad gazel, on iki murabba, dört muhammes, altı müsebba', iki tahmîs, iki taştîr-tahmîs, dört tesdîs, üç mesnevi, otuz iki kıta, iki tarih, bir manzum tercüme ve hece vezniyle iki ilâhi yer almaktadır.

Divanın Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi (nr. 435, 514/ 1), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı (Osman Ergin, nr. 1810) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Aslan Kaynardağ, nr. 198) dört eksik nüshası bulunmaktadır. Yukarıda adı geçen eserlerden Âdâbü'l-mürîd fî sohbeti'l-murâd'ın kütüphanelerde nüshalarına rastlanmaktadır (Yapı ve Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma Ktp., nr. 434; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 931, 1441; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4031). Kemal Edip Kürkçüoğlu, Osman Şems Efendi'nin 167 şiirini nesre çevirip açıklamalarıyla birlikte Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1966). Şairin hayatı ve şahsiyeti hakkında bir incelemeyi de içeren bu yayında bazı şiirlerin kısaltılarak verildiği görülmektedir (meselâ bk. 102 ve 119. şiirler).

Onun üzerinde Kerbelâ mersiyesi (muharremiyye) yazan Osman Şems Efendi'nin, "Bugün mâh-ı muharrem vakt-i mâtemdir safâ olmaz" mısraıyla

başlayan ve elli bendden oluşan muhammes mersiyesi Rifâî şeyhi Hayrullah Tâceddin Efendi (Yalım) tarafından Mersiye-i Cenâb-ı Seyyidü'ş-şühedâ

adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1327); mersiyenin Selâmi Şimşek ve Şevkiye Kazan tarafından yapılan Latin harfli iki neşri de bulunmaktadır. İsmâil Hakkı Bursevî'nin Risâle-i Hüseyniyye'sinin (baskı yeri ve tarihi yok) sonunda (s. 34-39), "Ey nûr-i çeşm-i Ahmed-i muhtâr yâ Hüseyn" mısraıyla başlayan kırk beş beyitlik bir diğer mersiyesiyle, "Dîde-i fahr-i cihân oldu Hüseyn ile Hasan" ve "Nevni-hâl-i Murtazâ'sın yâ Hüseyn-i müctebâ" mısralarıyla başlayan methiye-mersiye tarzı iki manzumesi yer almaktadır. Osman Şems Efendi'nin bazı şiirleri ilâhi olarak bestelenip tekkelerde okunmuştur. Bunlardan bir kısmının notaları Ali Rıza Şengel'in Türk Musikisi Klâsikleri-İlâhiler koleksiyonu içinde yayımlanmıştır (I-VII, İstanbul 1979, nr. 55, 527, 835, 879).

BİBLİYOGRAFYA

Osman Şems Efendi Dîvânı'ndan Seçmeler (haz. Kemâl Edip Kürkçüoğlu), İstanbul 1996, hazırlayanın önsözü, s. 7-53; Divan Edebiyatı Müzesi, Revnakoğlu Dosyaları, nr. A 14; Fatîn, Tezkire, s. 424; Hersekli Ârif Hikmet Bey, Divan (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal), İstanbul 1334, neşredenin girişi, s. 18-19; Ahmed Sâfî Bey, Sefînetü's-Sâfî, Cerrahpaşa Tıp Tarihi Enstitüsü Arşivi, nr. 2096, XI, 1321-1338; Osmanlı Müellifleri, II, 270-271; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, I, 171-190; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1761-1765; Sadettin Nüzhet Ergun, Namık Kemal: Hayatı ve Şiirleri, İstanbul 1933, s. 42-44; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 237; Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu, "Şeyh Osman Şems", Diriliş, sy. 13, İstanbul 1975, s. 25-28; Selami Şimşek, "Bir Gönül Tekkesi Şeyhi Seyyid Osman Nureddin Şems (ö. 1893) ve Mersiyye-i Cenâb-ı Seyyidü'ş-şühedâ'sı", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 26, Erzurum 2004, s. 119-148; Şevkiye Kazan, "Üsküdarlı Osman Şems Efendi ve Kerbelâ Mersiyesi", Üsküdar Sempozyumu II: 12-13 Mart 2004: Bildiriler (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2005, II, 131-152.

Nihat Azamat

OSMAN b. TALHA

(عثمان بن طلحة)

Osmân b. Talha b. Ebî Talha el-Kureşî el-Abderî (ö. 42/662 [?])

Sahâbî.

Mekke'de doğdu. Kureyş'in Abdüddâroğulları boyuna mensuptur. Abdüddâroğulları, Kureyş'in atası Kusay'dan beri Kâbe'nin bakımı, kapısı ve anahtarlarının muhafazası ile ziyarete açılması gibi önemli bir görev (hicâbe) ifa etti. Bu görev babadan oğula geçerek Osman b. Talha'ya kadar geldiği, ayrıca savaşlarda Kureyş'in sancağını taşıma görevini üstlendiği için Osman'ın ailesi büyük bir itibara sahipti. İslâm'a davetin ilk yıllarında Hz. Peygamber'e ve diğer müslümanlara şiddetle muhalefet eden Osman b. Talha, kendi boyundan olan genç Mus'ab b. Umeyr'in müslüman olup gizlice namaz kıldığını görünce onu ailesine şikâyet etti ve Resûlullah ile görüşmemesi için evde bir müddet göz hapsinde tutulmasına sebep oldu. Resûl-i Ekrem bir gün Mekke'de Osman'la karşılaşınca İslâm'a girmesini teklif etti. Ancak o bu teklifi reddettiği gibi atalarının dininden ayrılmaması yolunda Resûlullah'a nasihatte bulunmaya kalkıştı. Resûl-i Ekrem ona ileride Kâbe anahtarlarına kendisinin sahip olacağını ve onları istediği kimseye vereceğini söyledi. Osman'ın böyle bir durumun Kureyş'i zillete düşüreceğini ileri sürmesi üzerine Hz. Peygamber o gün Kureyş'in şerefinin yükseleceğini belirtti (Vâkıdî, II, 837-838). Osman b. Talha'nın İslâmiyet'e düşmanlığı hicretten sonra da devam etti. Uhud Gazvesi'ne bütün yakınlarıyla birlikte katıldı. Babası ile dört kardeşi ve amcası Osman b. Ebû Talha bu savaşta müşriklerin sancağını sırayla taşırken peşpeşe öldürüldü. Kendisi canını zor kurtararak Mekke'ye kaçtı. Hendek Gazvesi'nde kabilesi adına müşriklerin sancağını yine Osman taşıdı. Başarısızlıkla sonuçlanan bu savaşın ardından Mekke'ye döndü. Hudeybiye Antlaşması ve Umretü'l-kazâ esnasında görüp yaşadıkları İslâmiyet'e olan düşmanlığını hafifletti. Resûl-i Ekrem, Umretü'l-kazâ için Mekke'ye geldiğinde başta Hâlid b. Velîd olmak üzere Mekke'nin kabiliyetli gençlerine haber bırakarak Medine'ye gelmelerini istedi. Hâlid b. Velîd bu teklifi yakın arkadaşı olan

Osman b. Talha ile görüşünce birlikte müslüman olmaya karar verdiler. Daha sonra Amr b. Âs'ın da kendilerine katılmasıyla 1 Safer 8 (31 Mayıs 629) tarihinde Medine'de Hz. Peygamber'in huzurunda İslâmiyet'i kabul ettiler. Resûlullah onların geldiğini görünce yanındaki sahâbîlere, "Mekke ciğerpârelerini size gönderdi" diyerek onların gelişinden duyduğu memnuniyeti dile getirdi (İbn Abdülber, III, 1034).

Osman b. Talha müslüman olduktan kısa bir süre sonra Mekke'nin fethine katıldı. Medine'ye hicret etmeden önce elinde bulundurduğu Kâbe anahtarlarını annesine bırakmıştı. Mekke fethedilince Hz. Peygamber, Kâbe'yi tavaf edip Osman'a Kâbe kapısını açtırdı. İçerideki resim ve heykelleri temizleyip namaz kıldı. Dışarı çıkınca Abbas ve Hz. Ali'nin Kâbe anahtarlarının kendilerine verilmesini istemeleri üzerine Resûl-i Ekrem, Osman b. Talha'ya dönerek bir zamanlar Kâbe anahtarları konusundaki konuşmalarını hatırlattı. Ardından da Kâbe anahtarlarını ona ve amcasının oğlu Şeybe b. Osman'a verip bu anahtarların kıyamete kadar kendilerinde kalacağını söyledi (İbn Sa'd, II, 136-137; Ezrakī, I, 266-267). Huneyn seferi ve Tâif fethinin ardından Medine'ye dönen Osman b. Talha, Resûlullah'ın vefatına kadar burada kaldı. Daha sonra Mekke'ye giderek Kâbe'deki hicâbe görevini sürdürdü. Dört halife devrinde idarî işlerde ve savaşlarda ismine rastlanmaması onun Mekke'den pek ayrılmadığını göstermektedir. Osman b. Talha 41 (661) veya 42 (662) yılında Mekke'de vefat etti. Ecnâdeyn Savaşı'nda şehid düştüğüne ve Medine'de öldüğüne dair rivayetler kabul görmemiştir. Osman b. Talha'dan hadis kaynaklarına beş rivayet intikal etmiş olup başlıca râvileri Şeybe b. Osman, Abdullah b. Ömer ve Urve b. Zübeyr'dir. Hz. Peygamber'in Kâbe'nin içinde kıldığı namaz ve bu namazın yeri konusunda naklettiği bilgi onun en meşhur rivayetidir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 410; IV, 68; Müslim, "Ḥac", 394; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 744-745, 748-749, 833-834, 837-838; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 66, 136-137; III, 116; V, 448; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-

Provençal), Kahire 1982, s. 251-252; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 265-267; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 485-486; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1034; İbn Hazm, Cemhere, s. 127-128; Muvaffakuddin İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi'l-Ḳureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 249-251; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 474-475; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 10-12; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), IV, 450-451; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/ 1984, VII, 114-115; İbrahim Sarıçam, "Hicâbe", DİA, XVII, 432.

Mehmet Efendioğlu

OSMANCIK

Çorum iline bağlı ilçe merkezi, tarihî bir kasaba.

Karadeniz bölgesinin iç kesiminde, Kızılırmak nehrinin Tosya-Merzifon yoluyla kesiştiği önemli bir geçiş noktasında denizden 410 m. yükseklikte kurulmuştur. Buradaki iskân, ovaya hâkim konumdaki kayalığın üzerinde yer alan ve tarihi antik döneme inen kalenin civarında teşekkül etmiştir. XVII. yüzyıl coğrafyacısı Fransız d'Anville, Eskiçağ'da adı geçen Pimolisa'nın Osmancık'ın yerinde olduğunu ileri sürer. Pontus Kralı Mithridates zamanında (m.ö. I. yüzyıl) tahrip edilen bu şehrin birkaç defa yeniden kurulduğu belirtilir. Ancak burada coğrafî konumunun özelliği sebebiyle Pimolisa'dan daha eski bir iskân yerinin var olduğu ve bunun da Hititler dönemine kadar gittiği ileri sürülebilir.

Osmancık'ın bulunduğu yer Anadolu'nun tarihî ulaşım ağı içerisinde hareketli bir güzergâh üzerindeydi. Tavium'dan (Yozgat'ın yaklaşık 25 km. batısında Büyüknefes köyü) kuzeye giden yol Boğazköy önünden geçip Alaca'ya geldiğinde ikiye ayrılmakta, biri Amasya üzerinden Samsun'a, diğeri Osmancık (Pimolisa), Hacıhamza, Kargı üzerinden Sinop'a gitmekteydi. Günümüzde de Samsun-İstanbul yolu üzerinde yer alan Osmancık doğal engebelerin belirlediği bir güzergâhın Kızılırmak'ı kestiği yerde bulunmaktadır (İlter, LII/203 [1988], s. 536). Osmancık'ın yer aldığı bölge maden kaynakları bakımından zengin olduğundan yerleşme tarihi milâttan önce 3000'e iner. Hitit, Frig, Pers, Galat, Pontus idaresinin ardından Roma ve Bizans hâkimiyetine giren bölge Malazgirt Savaşı'ndan sonra muhtemelen Dânişmend Emîri Ahmed Gazi tarafından fethedildi. Bir başka görüşe göre ise Emîr Artuk'un ele geçirdiği bu yöre daha sonra Emîr Ahmed'in yönetimine verildi (İA, III, 468-469). Dânişmendliler'in zayıflamasıyla birlikte Anadolu Selçuklu denetimine giren yöre XIII. yüzyılda Babaî hareketinden ve Moğol istilâsından etkilendi. Beylikler döneminde Eretna Devleti'ne, 761 (1360) yılı civarında Amasya Emîri Şadgeldi Paşa'ya, 782'de (1381) Kadı Burhâneddin hükümetine bağlandı. 1390'larda Yıldırım Bayezid'in Anadolu harekâtı sırasında

Candaroğulları'nın Kastamonu kesimindeki toprakları yanında Osmancık da Kadı Burhâneddin kuvvetleriyle yapılan mücadeleler neticesinde Osmanlı egemenliğine girdi. Bu mücadelede Yıldırım Bayezid, Çorumlu sahrasında yenilgiye uğradıysa da sonuçta Osmanlılar Amasya ve Canik yöresindeki küçük beylikleri kendi taraflarına çektiler (Esterâbâdî, s. 371-372; Yücel, II, 150-152). XIV. yüzyıl boyunca Çorum ve Osmancık'ta Şerefeddin Osman Gazi b. Mehmed Bey ve haleflerinin Amasya emîrine, Eretna Beyliği'ne ve Osmanlılar'a tâbi olarak hüküm sürdüğü anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin kurucusuna Osmancık denilmesi bu şehirle Osman Gazi arasında ilişki kurulmasına vesile olmuştur. İbn Battûta'nın, hânedan kurucusunun kendisini üçüncü halife Hz. Osman'dan ayırt etmek için Osmancık olarak adlandırdığı iddiası en azından isim benzerliği konusunda temel alınmıştır. Evliya Çelebi, bazı tarihlerde Osmancık'ın burada doğduğunun ve kaleyi de onun hükümdarlığı sırasında inşa ettirdiğinin yazıldığını kaydeder. Osmancık ismi bazan da kalenin Osman Gazi tarafından fethedilmiş olması ile açıklanmıştır (Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 3127). Bir başka iddiaya göre ise kale ve yöresi Selçuklu hükümdarları tarafından Osman Bey'e timar olarak verilmiştir. Babinger'e göre bu ihtimal ilk defa XV. yüzyılda ileri sürülmüştür. Halk rivayetleri arasında, kalenin Osman adlı bir kumandan tarafından zaptedildiği veya kale kuşatması sırasında bu adı taşıyan bir kahramanın şehid düştüğü ve kaleye gömüldüğü, mezarının da Osman Dede Türbesi diye ziyaret edildiği bilgisi bulunur. Yine Osman'ın Atman, Azman gibi bir Türkçe ismin Arapçalaştırılmış biçimi olması ihtimalinden hareketle Osmancık'ın Otmancık olarak geçtiği, bunun da Osmancık'la özdeşleşen meşhur Koyun Baba'nın Otman Baba'ya refakat etmesiyle bağlantılı olabileceği ileri sürülmüştür. Öte yandan Osmancık'ın ilk Türkçe adının Sorgun olup bu adını, Dânişmendli Melik Ahmed'in Eflanos yöresini idare ve imar için kendisine verdiği Şerefeddin Osman Gazi'nin mensup bulunduğu Sorgun oymağından aldığı belirtilir. Esasen Dânişmendnâme'de Osman adlı bir kahramanın Eflanos'u aldığı ve Osmancık adının ondan geldiği ifade edilir (Turan, s. 86, 125, 131). Şerefeddin Osman Gazi, XIV. yüzyıl başlarında bu yörede bey olarak adı geçen ve 737 (1336-37) tarihli bir vakfiyesi bulunduğu belirtilen kişi olmalıdır. Osmancık'a adını verdiği öne sürülen bu Osman Gazi'nin kimliği tartışmalıdır ve onun ayrıca Osmancık'ta medrese ve türbesi bulunan Beyler

Çelebi b. Hacı Çelebi olabileceği iddia edilmiştir.

Kasabanın fizikî durumu ve nüfus yapısı hakkında XVI. yüzyıla ait tahrir kayıtları önemli bilgiler sağlar. 926-935 (1520-1529) yılları arasına ait deftere göre Osmancık, Çorumlu livâsı sınırları içindeki kaza merkezlerinden biriydi. Kalesi, cuma camisi, medresesi, imareti ve iki hamamı vardı. Kasabanın Cami, Kadı Ferahşad, Kadı, Medrese, Sofiyan / Saruyan, Sanlu, Haydarhâne, Hıdırlık, Şirmerd Ağa, Türbedar, Güney adlarını taşıyan on bir mahallesinde 262 hâne, 138 mücerred (bekâr), bir hatip, dokuz imam, iki müezzin, üç türbehan kayıtlıydı. Osmancık Kalesi'nde ise bir dizdarla bir kethüdâ ve yirmi dört muhafız bulunmaktaydı. Bu rakamlara göre kasabada 1500 dolayında nüfus yaşıyordu. Bu tarihlerde kasabanın vergi geliri timar ve vakfa tahsis edilmişti. 984 (1576) tarihli tahrir kaydı kasabada mahalle sayısının aynı kaldığını, fakat nüfus açısından artış olduğunu gösterir. 506 hâne, 272 bekâr, altı imam, iki kadı, üç hatibin ikamet ettiği kasabanın toplam nüfusu 2500 dolayına ulaşmıştı. Bu durum kasabanın yeni bir yerleşim alanına kaymadığına, yerleşmenin eski mahalleler bünyesi içinde kalmış olduğuna işaret eder. Söz konusu dönemde Osmancık kasabası, bütün Çorum bölgesini saran medrese öğrencilerinin (suhte) hareketleri ve ardından Celâlî isyanlarının etkisiyle fizikî yönden ve nüfus bakımından gerilemeye başladı. 1056 (1646) sonbaharında buradan geçen Evliya Çelebi kasabada yedi mahalle olduğunu ve kale eteklerinde 1000 evin bulunduğunu yazar. Buna göre nüfusun hemen hemen bir önceki yüzyıla göre sabit kaldığı, fizikî gelişmenin de gerilediği söylenebilir. Evliya Çelebi, kalenin kare şeklinde 800 adım genişliğinde olduğunu yazdıktan sonra yedi mahallede yedi caminin mevcudiyetinden söz eder; ayrıca on han, ırmak kenarında bir hamam olduğunu, az sayıda dükkânın bulunduğunu belirtir (Seyahatnâme, II, 93). 1651'de buradan geçen bir Batılı seyyah ise kasabanın konumunu tarif eder, ancak fizikî durum ve nüfusu hakkında bilgi vermez. Kasaba XVII ve XVIII. yüzyıllarda İstanbul'u İran'a bağlayan yol üzerinde bulunduğundan nisbeten önemli bir konaklama yeri durumundayken ulaşımın gerilemesi yüzünden zamanla önemini yitirmiştir. 1840'larda Osmancık'a uğrayan Seyyah Ainsworth burayı 300 ev, beş mescid, bir han ve hamamıyla bir karakol şehri diye anar. 1850'de yöreden geçen seyyah Tchichatcheff de 350 kadar kerpiç evden oluşan fakir bir kasaba olarak tarif eder. 1893'te seyyah Maerker'e göre Osmancık'ta 990 evde 5000 nüfus

yaşamaktaydı. 1907 tarihli Ankara Vilâyeti Salnâmesi'ndeki rakam (4735) buna yakın olmakla birlikte 1890'larda Osmancık'ın nüfusunun yaklaşık 9000'e vardığına dair kayıtlar da vardır (Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 3127). V. Cuinet ise aynı yıllarda kasabada 8940 kişinin yaşadığını, bunların 7900'ünü Türkler'in, geri kalanını Ermeniler'in teşkil ettiğini belirtir. Bu dönemde Osmancık, Sivas vilâyetinin Amasya sancağına bağlı bir kaza merkezi idi (La Turquie, I, 763-764).

Cumhuriyet devrinde Çorum iline bağlı bir ilçe merkezi olarak teşkilâttaki yerini alan Osmancık'ta 1927 nüfus sayımına göre 4132 kişi yaşıyordu. 1929'da Binbaşı Mehmet Tevfik Bey tarafından çizilen krokide Osmancık'ın on bir mahallesinin

varlığı dikkati çeker. Bunlar Camiikebir, Haydarhâne, Mukbil Ağa, Güney, Gazi Ferahşad, Kıptîler, Hıdırlık, Çatma, Gemiciler, Toprak, Çanakçı olup XVI. yüzyıldaki durumla benzerlik gösterir. Bu mahallelerden sadece bir tanesi (Gemiciler) Kızılırmak'ın sol yakasında bulunuyordu. 1970'ler itibariyle şehrin nüfusu 1927'ye göre iki katına çıktı (1970 sayımlarına göre 10.325 nüfus). 2000 yılı Genel Nüfus Sayımı'na göre on sekiz mahallesi olan Osmancık'ın nüfusu 28.423 idi.

Osmancık tarihî eserler bakımından zengin bir yerleşim birimidir. Şehrin ilk göze çarpan özelliği yalçın bir kayalık üzerinde yer alan kalesidir. Kasabanın iki kısmını birleştiren ve halk arasında Koyun Baba adıyla bilinen köprüsü II. Bayezid tarafından yaptırılmıştır. Fâtih Sultan Mehmed ile Koyun Baba arasındaki ilişkiden bahseden ve köprünün yapımının Koyun Baba tarafından ilk defa Fâtih'e teklif edildiğini zikreden Koyun Baba Menâkıbnâmesi'nde de buranın Koyun Baba'nın himmeti karşılığında Kızılırmak üzerindeki tahta köprünün yerine bir köprünün inşasını vaad eden II. Bayezid'in tahta geçişinden sonra yaptırıldığı kayıtlıdır. Okunması güç kitâbesine göre 889'da (1484) II. Bayezid'ın fermanıyla inşasına başlanan köprü 894 (1489) yılında tamamlanmıştır (bk. BEYAZIT II KÖPRÜSÜ). Diğer tarihî eserler arasında Osmancık ile bütünleşen ve kuzeybatısında İstanbul-Samsun yolunda bulunan Koyun Baba Türbesi ve Tekkesi başta gelir. Burası Evliya Çelebi'ye göre II. Bayezid tarafından yaptırılmıştır. Türbe kitâbesi 874 (1469), tekkenin bahçe kapısındaki kitâbe ise 965 (1558) tarihlidir. Türbe kitâbesinden Koyun Baba'nın 873'te (1468)

vefat ettiği anlaşılmaktadır. Bu takdirde eğer türbenin üzerini kubbe ile örtüp orada dervişler ve ziyaretçiler için tekke inşa ettiren II. Bayezid ise bunu Amasya valiliği sırasında yaptırmış olmalıdır. Türbe çeşitli tamirat ve restorasyon çalışmalarıyla günümüze ulaşmıştır.

Osmanlı vezîriâzamlarından orada mezarı bulunan Hıdır Dânişmend oğlu Koca Mehmed Paşa (ö. 843/1439-40) Osmancık'ta mevcut en eski camiyi (Koca Mehmed Paşa [İmaret] Camii) yaptırmıştır. Kitâbesine göre 834'te (1430-31) inşa edilen ters "T" planlı camide tuğla ve moloz taşı kullanılmıştır. Osmancık'taki tarihî eserlerden Akşemseddin Camii ise aslında medrese olup Akşemseddin'in burada müderrislik yapmış olmasından dolayı onun adını taşımaktadır. Yine Koca Mehmed Paşa'nın inşa ettirdiği XV. yüzyıla ait Paşa Hamamı bugüne kadar gelen yapılardandır. Osmancık'ta doğan meşhur sadrazam Baltacı Mehmed Paşa tarafından 1117'de (1705-1706) dört adet çeşme yaptırılmıştır. Vakfiyeler, vakıf defterleri, tahrir defterleri vb. kaynaklarda geçen, Osmancık'ın en eski camisi olan, muhtemelen buranın 730'da (1330) beyi olan ve Sorkun adının Osmancık'a dönmesine vesile olduğu söylenen Mehmed Bey oğlu Osman Bey tarafından yaptırılan Ulucami / Beyler Camii (Amasya Tarihi, II, 287), Mukbil Bey Mescidi, Mukbil Bey Medresesi, Koca Mehmed Paşa İmareti (Aşevi), Koca Mehmed Paşa Kervansarayı, iç kalede Osman Gazi Türbesi, Burhan Dede Ziyareti, Kadı Ferahşad Medresesi ve Kızıl Hasan Medresesi gibi yapılar günümüze ulaşmamıştır. Beyler Camii'nin, Osmancık'a adını verdiği belirtilen Osman Bey tarafından yaptırıldığına dair 737 (1336-37) tarihli bir vakfiye vardır. Yine mahallelerden birine ismine veren Muzafferiye Medresesi'ni muhtemelen bu Osman Gazi'nin oğlu ve halefi olan Muzafferüddin Mahmud Çelebi inşa ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 444; nr. 387, s. 396-403; TK, TD, nr. 38; 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 1997, II, 398-406; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 371-372; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s.

371-372, 625; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 93-94; Cuinet, I, 763-764; Amasya Tarihi, II, 287; III, 70; Lütfi Güçer, XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu’nda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İstanbul 1964, s. 161-162; İsmail Hami Danişmend, Osmanlı Devlet Erkânı, İstanbul 1971, s. 9; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 86, 125, 131; Özdemir Başaran, Tarihi İle Osmancık, Ankara 1974; Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası-Celâlî İsyanları, Ankara 1975, tür.yer.; Yaşar Yücel, Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1991, II, 103, 150-152, 265; Mehmet Öz, “15 ve 16. Yüzyılda Çorum Sancağı: Nüfus ve İktisadî Hayat”, Türk Kültür Tarihi İçerisinde Çorum: Sempozyum Tebliğleri (26-27 Temmuz 1991), Ankara 1991, s. 5-17;Ömür Bakırer, “Bizans Danişmend Selçuklu ve Beylikler Dönemlerinde Çorum”, Çorum Tarihi, [baskı yeri ve tarihi yok] (5. Hitit Festival Komitesi), s. 78; Sevim Uluç, “Çorum ve Çevresi”, a.e., s. 19-50; Suraiya Faroqhi, “Fatih Döneminden Evliya Çelebi Seyahatine Kadar Çorum”, a.e., s. 81-120; Sevgi Aktüre, “19. Yüzyılda ve 20. Yüzyıl Başlarında Çorum”, a.e., s. 123-165; Zeki Gürel, Koyun Baba, Ankara 2000; Cevdet Saraçer, Tarihsel Doku İçinde Unutulan Bir Kent Osmancık, İstanbul 2000; Osmancık Guide 2000 (Osmancık Kaymakamlığı); M. Şakir Çıplak, Osmancık’ta Erenler Durağı-Koyun Baba, İstanbul 2001; Neşet Köseoğlu, “Osmancıklı Mehmed Paşa’nın İki Vakfiyesi”, Çorumlu, sy. 1, Çorum 1938, s. 9-11; a.mlf., “Çorum’da Beyler Çelebi ve Muzaffer Paşa Camii Minberi”, a.e., sy. 3 (1938), s. 3-6; a.mlf., “Osmancık’ta Üç Kitabe”, a.e., sy. 5 (1938), s. 10-13; a.mlf., “Osman Gazi’nin Vakfiyesi”, a.e., sy. 12 (1939), s. 22; Fügen İlter, “Osmanlı Ulaşım Ağında Irmak Kenarı Bir Yerleşme: Osmancık”, TTK Belleten, LII/203 (1988), s. 535-569; Üçler Bulduk, “Çorum Sancağının Osmanlı İdarî Teşkilatındaki Yeri-I”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 3 (1992), s. 129-167; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 3127; Mükrimin H. Yinanç, “Danişmendliler”, İA, III, 468-469; F. Babinger, “Koyun-Baba”, a.g.e., VI, 881; a.mlf., “‘Othmāndjik”, EI^2 (Fr.), VIII, 192; Besim Darkot, “Osmancık”, İA, IX, 450-453; Haşim Şahin, “Koyun Baba”, DİA, XXVI, 229-230.

Mehmet Öz

OSMÂNÎ, Hatîb

(الخطيب العثماني)

Ebû Abdillâh Sadruddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Abdirrahmân b. Hüseyn el-Hatîb ed-Dımaşķī es-Safedî el-Osmânî (ö. 780/1378'den sonra)

Şâfiî fıkıh âlimi.

776 (1375) yılında yazdığı Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ adlı eserinin sonunda yer alan bir şiirinde elli dokuz yaşında olduğunu belirtmesinden 717 (1317) yılında doğduğu anlaşılmaktadır. Osmânî nisbesi

Hz. Osman'ın soyundan gelmesiyle ilişkilidir. Bazı kaynaklardaki Kureşî nisbesi de bunu teyit etmektedir. Hatîb el-Osmânî 729'da (1329) Dımaşk'a giderek öğrenim gördü, daha sonra Aclûn ve Kudüs'te tahsilini sürdürdü. 749'da (1348-49) hocası Alâî ile birlikte hacca gitti. Osmânî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾnın Princeton Garrett Collection'da kayıtlı (nr. 692) müellif hattı nüshasında hocalarının isimlerini ve İmam Şâfiî'ye ulaşan öğrenim silsilesini zikretmiş olup (Sublet, XI/2 [1964], s. 188) bunlar arasında babası, Takıyyüddin es-Sübkî, Şemseddin İbnü'n-Nakīb, Alâeddin Ali b. Eyyûb el-Makdisî, Halîl b. Keykeldî el-Alâî, Ali b. Muhammed b. Sâlih es-Safedî, Muhammed b. Kâmil et-Tedmürî, Ali b. Muhammed er-Ressâm ve Muhammed b. Abdülhak b. Îsâ el-Husrî'nin adları geçmektedir. Husrî'den "şeyhim ve üstadım, karşılaştıklarımın en büyüğü" diye söz eden Osmânî (İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, III, 59; et-Târîḫ, II, 499) Safed'de hatiplik ve kadılık görevlerinde bulundu. Bu sebeple Kādî Safed diye de anılır. Özellikle çağdaşı plan biyografi yazarlarının eserlerinde ona yer vermedikleri görülmektedir. İsnevî ve Tâceddin es-Sübkî'nin eserlerinde onu anmamaları kendisinden önce vefat etmiş olmalarıyla açıklanabilirse de İbn Kādî Şühbe'nin Osmânî'nin Ṭabaḳātü'l-fukahâʾ ve Târîḫu Ṣafed'inden nakilde bulunmasına ve ondan daha az tanınan Safed nâibi kardeşi Alâeddin Ali'nin (ö. 759/1358) biyografisine yer vermesine rağmen kendisinden söz etmemesi dikkat çekicidir (krş. Sublet, XI/2 [1964], s. 190). Osmânî'ye yakın müelliflerden İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) Şâfiî tabakatına dair

eserinde İsnevî'nin biyografisine yer verdiği halde bu konuda eser yazan Tâceddin es-Sübkî'yi ve Osmânî'yi anmamıştır. Hatîb el-Osmânî'nin ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber Raḥmetü'l-ümme adlı eserini 780'de (1378) yazdığına göre bu tarihten sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Raḥmetü'l-ümme fi'ḫtilâfi'l-eʾimme. Mezhep imamlarının icmâ ve ihtilâf ettikleri hususların ele alındığı mukayeseli bir fıkıh kitabıdır. Müellif her meseleyle ilgili olarak önce ittifak edilen noktaları, ardından ihtilâfları zikreder. İhtilâf sebepleri ve görüşlerin delilleri üzerinde durmaz. Kendisi herhangi bir tercihte bulunmazken aynı mezhep içindeki tercihe şayan görüşlere vurgu yapar. Eserde dört mezhep esas alınmakla birlikte zaman zaman diğer mezhep ve görüşlere de yer verilir. Birçok baskısı yapılan Raḥmetü'l-ümme (kenarında Şa'rânî'nin el-Mîzânü'l-Ḫıżriyye adlı eseri olarak, Bulak 1300; kenarında Şa'rânî'nin el-Mîzânü'l-kübrâ adlı eseri olarak, Kahire 1304; Şa'rânî'nin el-Mîzânü'l-kübrâ adlı eserinin kenarında, Kahire 1302, 1306, 1311, 1317, 1318, 1321, 1359) daha sonra Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî (Katar 1401/1981), Ali eş-Şurbacî ve Kāsım en-Nûrî (Beyrut 1994), Muhammed Abdülhâlik ez-Zenâtî (Beyrut 2003) tarafından neşredilmiştir. Bunların içinde en iyisi Ali eş-Şurbacî ve Kāsım en-Nûrî neşridir. Eseri Muhammed Mahfuz Aksu aynı adla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1975). 2. Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'l-kübrâ. Ashaptan kendi zamanına kadar gelen fakihlerin biyografisine dair olup III. (IX.) yüzyıldan sonra daha çok Şâfiî fakihlerine yer verilmiştir (a.g.e., XI/2 [1964], s. 190). 776 (1375) yılında tamamlanan müellif hattı nüshası Princeton Garrett Collection'da kayıtlıdır (nr. 692; diğer bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 159; Paris Bibliothèque Nationale, fonds arabe, nr. 2093; Berlin Staatsbibliothek, nr. 4864; ayrıca bk. Brockelmann, II, 108). Bu konuda çalışma yapan pek çok âlimin faydalandığı esere en çok atıfta bulunanlardan biri de İbn Hacer el-Askalânî'dir. Ancak İbn Kādî Şühbe bu eseri çok güvenli bulmamış ve "vehimlerle dolu bir kitap" diye nitelemiştir (Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, III, 37). 3. Târîḫu Ṣafed. İbn Hiccî bu eserdeki nakiller hakkında dikkatli olunması gerektiğini ima etmiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 297), Kalkaşendî ve İbn Kādî Şühbe gibi tarihçiler eserden faydalanmıştır. Bernard Lewis, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (AY, nr. 4525) 10 varaklık eksik bir yazmaya dayanarak eserin baş tarafından bir bölümünü neşretmiştir ("An Arabic Account of the Province of Safed, I.", BSOAS, XV/3 [1953], s. 477-488). 4. Kifâyetü'l-müftîn ve'l-

ḥükkâm fi’l-fetâvâ ve’l-aḥkâm. Dublin Chester Beatty Library’de kayıtlı bir nüshası (nr. 4666) bilinen eser (Arberry, VI, 51) kaynaklarda zikredilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Osmânî, Raḥmetü’l-ümme fi’ḫtilâfi’l-eʾimme (nşr. Ali eş-Şurbacî - Kāsım en-Nûrî), Beyrut 1994, neşredenlerin girişi, s. 20-24; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, III, 37, 59; a.mlf., et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, II, 165, 196, 499, 608; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 297, 836; II, 1099; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 187; Serkîs, Muʿcem, I, 881-882, 1133; Brockelmann, GAL Suppl., II, 107-108; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 36; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1963, VI, 51; Hayreddin ez-Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 1990, VI, 193; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1993, X, 138; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lleti nüşiret fî Mısr fi’l-ḳarni’t-tâsiʿʿaşer, Kahire 1990, s. 59, 69; J. Sublet, “Une itinéraire du fiqh Šafi‘ite d’après al-Hatîb al-Usmânî”, Arabica, XI/2, Leiden 1964, s. 188-195.

Ali İhsan Pala

OSMANİYE

Akdeniz bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Akdeniz bölgesinin doğu kesiminde, Amanos (Nur) dağlarının batı eteklerinde şehirle aynı adı taşıyan ovanın başladığı düzlük alanda yer alır. Bulunduğu geniş ova Ceyhan nehri, Hamis, Karaçay Kesik suyu ve Sabun çayları sebebiyle sulak ve verimli olup Çukurova'yı doğuya bağlayan yolların kavşağını oluşturur.

Osmaniye çevresinin tarihi Kalkolitik çağ ve ilk Tunç çağına kadar iner. Bölge, milâttan önce 612 yılına kadar süren Asur egemenliğinden sonra Klikya Krallığı'nın elinde kaldı. Milâttan önce 522-486 yıllarında Persler, 333-312 yıllarında Büyük İskender, daha sonra Selevkiler ve milâttan önce 12'de Romalılar burada hâkimiyet kurdu. Milâttan sonra 260-271 ve 613-622 yılları arasında Sâsânîler'in hâkimiyetinde kaldı. 634'te başlayan Arap akınları 642'de Muâviye'nin bölgeyi ele geçirmesiyle sonuçlandı. Tolunoğulları Devleti'nin idaresinin ardından 965 yılında bütün Çukurova Bizanslılar'ın eline geçti. 475'te (1082-83) Selçuklular'ın yönetimi altına giren bölge daha sonra Haçlı seferlerinden yararlanan Ermeniler'ce zaptedildi. Bu süreçte bölgeye yoğun Türkmen yerleşmesi oldu. 754'te (1353) Adana çevresinde yaşayan Üçoklu Türkmenleri'nin başı olan Yüreğir oğlu Ramazan Bey, Mısır Memlük Devleti'ne tâbi Ramazanoğulları Beyliği'ni burada kurdu; 761 (1360) yılında Adana ve Tarsus alındı. 922'de (1516) Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sırasında bölge Osmanlı ülkesine katıldı. Osmanlı fethinin ilk yıllarında buradaki cemaatlerin boy beyi (mîr-i Kınık) Göçeri oğlu Hamza Bey'di.

Bu dönemde günümüzde Osmaniye'nin bulunduğu yerde herhangi bir iskânın varlığı hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak adı geçen Kınık kasabasının Osmaniye'nin ilk çekirdiğini teşkil ettiği anlaşılır. Burası yaklaşık 905-906 (1500-1501) yıllarında ortaya çıkmıştı. Kınık kasabasında 927'de (1521) Yûnus Dede ve Hamâceoğlu Selman adını

taşıyan iki mahallede 144 nefer vergi mükellefi yaşamaktaydı (yaklaşık 700 kişi). 931'de (1525) kasabada Cami isimli yeni bir mahalle teşekkül etti, nüfus da 425 vergi mükellefine ulaştı (yaklaşık 2000 kişi). 936 (1530) yılında Kınık'ta Dursunlu ve Bayram Halife adıyla iki mahalle daha kuruldu. Bu durum, kasabanın bölgedeki konar göçer gruplarca iskânının XVI. yüzyılın ilk çeyreği boyunca sürdüğüne işaret eder. On yıllık bir sürede hem yeni mahallelerin kuruluşu hem de nüfusun iki kattan fazla artışı bunun açık bir göstergesidir. 1547'de nüfusu önemli bir düşüş göstererek 284 hâneye (yaklaşık 1500 kişi) ve 980'de (1572) 182 hâneye (yaklaşık 900 kişi) indi. Bu durum göçebe aşiret yerleşmesinin kararsızlığıyla ilgili olması yanında bölgeyi sarsan asayişsizlikle de alâkalı olabilir. 980'de (1572) burada yıllık geliri 7000 akçe olan bir boyahâne ve 2700 akçe olan bir tabakhâne vardı; ayrıca Hacı Mustafa ve Cihangir adlı mescidlerin ismine de rastlanır.

1082 (1672) yılında Mekke'ye giderken buradan geçen Evliya Çelebi, Kınıklı kazasının merkez kasabasının adını İsneyn olarak kaydeder ve ovanın ortasında civardaki 20-30.000 Türkmen'in haftada bir gelip alışveriş yaptıkları önemli bir pazar yeri olduğunu yazar. Kasabada birçok dükkân ve çeşitli hanların mevcudiyetinden söz eder. 200 kâgir dükkân, beş kâgir han ve iki cami bulunduğunu, ayrıca ticarî bakımdan gelişmişliğinin bir ölçüsü olarak iki hanın daha inşa halinde olduğunu belirtir (Seyahatnâme, IX, 342). Buradaki İsneyn adı kasabadaki pazarın pazartesi günü kurulmasıyla ilgili olmalıdır. Bu pazar yerinin daha sonraki durumu hakkında bilgi yoktur. Muhtemelen burası XVIII. yüzyılda dağılmış ve tamamen terkedilmiştir. 1102 (1691) tarihli bir belgede bu kısımdaki İsneyn pazarından söz edilir. Osmaniye adıyla yeni bir yerleşim yerinin ortaya çıkışı, XIX. yüzyılın ikinci yarısında yöredeki aşiretlerin iskânı için yapılan çalışmaların bir sonucudur. Nitekim 1865'te aşiretlerin yerleştirilmesi için Hassa, Islâhiye, İzziye ve Osmaniye kasabaları kuruldu. Osmaniye çevresinde yaşamakta olan Alibekiroğulları, Çenedoğulları, Karayiğitoğulları ve Kaypakoğulları adlı Türkmen aşiretlerinden üçü devletin kontrolüne girdiği halde Yarpuz'da oturan Alibekiroğlu Ali Ağa dağlara çekildi. Aşiretlerin iskânıyla görevli Fırka-i Islâhiyye buradaki Hacı Osmanlı köyünün güneybatısında konakladı ve bir süre sonra Hacı Osmanlı köyü merkez olmak üzere Kıyı nahiyesi köyleri bir kaza kabul edilerek adına Osmaniye denildi. Çukurova'dan Tecirli ve Cerid aşiretlerinin kışlak yerleri ve Ulaşlı'dan

Çenedoğlu nahiyesi de bu kazaya bağlandı. Bu husus, 1865'te Fırka-i ıslâhiyye ile birlikte bölgeye gelen Ahmed Cevdet Paşa tarafından ifade edilir. Cevdet Paşa, Çenedoğlu nahiyesinin alt tarafında bulunan köylere kıyı köyleri dendiğini, merkezinin Hacı Osmanlı köyü olduğunu, bunun önünde eski yıkıntıların bulunduğunu, dolayısıyla buranın vaktiyle büyük bir kasaba iken ahalisinin zamanla dağılıp dağlara çekildiğini belirterek Kınık-İsneyn pazarı ve Osmaniye arasındaki bağlantıyı ortaya koyar. Hacı Osmanlı köyünde hükümet konağı yapmak amacıyla 2500 kuruşa bir konak satın alındı. Yarpuz'da 400 askerlik bir kışla inşa edildi. Bir süre sonra Osmaniye ileri gelenlerinin isteğiyle kasaba yol üzerinde bulunan pazar yerine taşındı, fakat adı Osmaniye olarak kaldı. 1865'te kaza ve merkezi Payas sancağına bağlandı. Kaza, üç nahiyesiyle birlikte bu tarihte tamamı müslümanlardan oluşan 1388 kişilik erkek nüfusa sahipti. 1891-1892'de Cebelibozkurt sancağı içinde yer alan Osmaniye kazasında 100'ü hıristiyan 7864 kişi yaşıyordu. Bunun merkezi Osmaniye kasabası ise önemli bir pazar yeri olarak gelişmesini sürdürdü. Ticaret dolayısıyla bazı gayri müslim tebaa da kasabada yerleşmişti. Osmaniye 1908 yılında Cebelibereket sancağının merkezi oldu (daha önce bu sancağın merkezi Yarpuz idi).

Osmaniye 23 Aralık 1918'de Fransızlar tarafından işgal edildi ve Fransız yüzbaşı André kaymakam olarak tayin edildi. Fransız-Ermeni zulmünü kınamak için Osmaniye Büyük Camii (Enverü'l-Hamîd Camii, 1902) önünde toplanan halka ateş açıldı. Şehirde işgal güçlerine karşı direniş başladı. Mayıs 1920'den itibaren Toprakkale demiryolu hattına kadar sokulan millî güçler, 29 Mayıs'ta Osmaniye'ye giderek siperlere girdiler. Fransızlar takviye alıp bir tümene çıkardıkları kuvvetlerini Toprakkale'nin kuzeyindeki Karabahadır (Karabağdır) tepelerine yerleştirdiler. 1 Kasım 1920'de Antep kuşatmasındaki birliklere ulaşmak isteyen Fransız tümenine millî kuvvetler Kanlıgeçit'te ciddi kayıplar verdirdi. 17 Kasım 1920'de Ma'mûre'deki (Dervişiye) çatışmada milis kuvvetlerinin başındaki Sâim Bey şehid oldu. Fransızlar 20 Ekim 1921 Ankara Antlaşması'nın ardından 29 Aralık 1921'de Osmaniye'yi terkettiler. Osmaniye'nin resmî kurtuluş tarihi 7 Ocak olarak belirlendi.

Cumhuriyet'in başlarında sancaklar vilâyet haline dönüştürülürken Cebelibereket sancağı da vilâyet oldu. Bu dönemde küçük bir kasaba

durumunda bulunan Osmaniye (1927 sayımında 4968 nüfus) bu ilin merkeziydi. İl merkezliği on yıl devam ettikten sonra Cebelibereket ili 1933'te lağvedilince Osmaniye de bir kaza merkezi olarak Adana iline (o zamanki adıyla Seyhan vilâyeti) bağlandı. İlk defa 1945 sayımında nüfusu 10.000'i aşabildi (10.498); 1975'te 50.000'i (61.581), 1990'da 100.000'i (122.307) geçen nüfusuyla gelişmesini sürdürdü. Çevresinin önemli tarımsal zenginliği olan yer fıstığı ve pamuk üretimi sayesinde önemli bir tarım ürünleri sanayii merkezi haline geldi (ilk çırçır fabrikasının açılışı 1940). 24 Ekim 1996 tarih ve 4200 sayılı yasa ile Osmaniye ili kurulunca Osmaniye şehri de ikinci defa (63 yıl aradan sonra) il merkezi durumuna geldi. 2000 yılında yapılan nüfus sayımında

şehrin nüfusunun 200.000'e yaklaştığı (173.977 nüfus) görüldü.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bir kasaba olarak Osmaniye'de bugüne ulaşan tarihî eser azdır. Ali Beyli (Dağıstanlı) Camii (1885) ve Büyük Cami (1902) başlıca eserlerdir. Hieropolis-Kastabala ören yeri Osmaniye-Kadirli yolunun 15. kilometresinde bulunan, milâttan önce 39 yılında kurulmuş bir Roma yerleşimidir. Toprakkale, Osmaniye'nin 10 km. batısında bir Ortaçağ kalesidir. Çardak Kalesi, Osmaniye'nin 12 km. güneydoğusunda Nurdağları'nın Osmaniye'ye bakan tepesi üzerinde Ortaçağ'da inşa edilmiş olup halk arasında Gâvur Kalesi diye bilinir.

Osmaniye şehrinin merkez olduğu Osmaniye ili Adana, Kahramanmaraş, Gaziantep ve Hatay illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Bahçe, Düziçi, Hasanbeyli, Kadirli, Sumbas ve Toprakkale isimli altı ilçesi vardır. 3124 km² genişliğindeki Osmaniye ilinin sınırları içinde 2000 yılı sayımının sonuçlarına göre 458.782 kişi yaşıyor ve km² başına 147 kişi düşüyordu. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2005 yılı istatistiklerine göre Osmaniye'de il ve ilçe merkezlerinde 115, kasabalarda yirmi dört, köylerde 232 olmak üzere toplam 371 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı kırk dokuzdur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 110, s. 53; TK, TD, nr. 114, vr. 171b; nr. 538, vr. 4b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 342; Cevdet, Tezâkir, III, 129, 159, 161, 240; a.mlf., Ma‘rûzât, s. 147; Adana Vilâyeti Salnâmesi (1309), s. 167-168; Süha Göney, Adana Ovaları I, İstanbul 1976, tür.yer.; Ahmet Kılıç, Osmaniye Tarihi, Osmaniye 1976; Metin Tuncel, “Tarih Boyunca Türkiye’de Kent Kuruluşları”, Doğumunun 100. Yılında Atatürk’e Armağan, İstanbul 1981, s. 342, 346; a.mlf., “Türkiye’de Kent Yerleşmelerinin Tarihçesine Toplu Bir Bakış”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 23, İstanbul 1980, s. 151, 154; Nihat Akıcı, Bütün Yönleriyle Osmaniye, Osmaniye 1983; Yılmaz Kurt, XVI. Yüzyıl Adana Tarihi (doktora tezi, 1992), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Tarih İçinde Bütün Yönleriyle Osmaniye, 1. Sempozyum 15-18 Kasım 1993 (ed. Kâzım Tülücü), Osmaniye 1995; Hakkı Can, Osmaniye İli 20. Yüzyıl İnanç Coğrafyası (yüksek lisans tezi, 1998), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kemal Çelik, Millî Mücadele’de Adana ve Havalisi (1918-1922), Ankara 1999, tür.yer.; Yusuf Halaçoğlu, “Fırka-i İslâhiye ve Yapmış Olduğu İskân”, TD, sy. 27 (1973), s. 6, 11, 12.

Yılmaz Kurt

OSMÂNİYE ÜNİVERSİTESİ

(bk. el-CÂMİATÜ’l-OSMÂNİYYE).

OSMÂNİYYE

(العثمانيّة)

Başlangıçta Hz. Osman taraftarlarını, daha sonra ilk üç halifeyi meşrû görüp Havâric ile Şîa dışında kalan müslüman çoğunluğunu ifade eden terim.

Osmâniyye (Osmâniyyûn), başlangıçta Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğü kanaatine varıp isyancıların cezalandırılmasını isteyen, daha sonra ilk üç halifenin hilâfetini meşrû görerek Havâric ve Şîa'nın karşısında yer alan genel müslüman çoğunluğunu ifade eder. Kelime ilkin Hz. Osman'ın şehid edilmesinin (36/656) ardından "şîatü Osmân" ile (Osman taraftarları) eş anlamlı olarak kullanılmış, bu grupta yer alan kimseler "Osmânî" diye anılmıştır. İslâm tarihi kaynaklarında, Hz. Osman'ın âsiler tarafından muhasara edilip öldürülmesinden sonra müslümanların halifenin mazlûm olarak şehid edildiğini ifade edip suçluların derhal cezalandırılmasını isteyenler, Hz. Ali'nin hilâfetini kabul edip onun itidal çağrısına uyanlar ve her çeşit ihtilâfın dışında kalanlar olmak üzere üç gruba ayrıldığı belirtilmiş, bunların ilk grubu Osmâniyye diye anılmıştır. Kelime bu ilk dönemde kuvvetli Osman taraftarlığını ifade ettiği gibi Hz. Osman'ın da mensup bulunduğu Benî Ümeyye ile halifenin ateşli taraftarları mânasını da içeriyordu. Nitekim Benî Ümeyye'den olan Muâviye b. Ebû Süfyân, halifenin katillerine kısas uygulanmadıkça Hz. Ali'ye biat etmeyeceğini bildirmiş, vaktiyle halifenin ateşli taraftarları arasında yer alan, meselâ, Büsr b. Ebû Ertât kaynaklarda "Osmânî" diye anılmıştır (İbn Sa'd, VII, 409). Bu dönemde Osmâniyye Şam'dan başka Medine, Mekke, Basra, Kûfe ve Mısır gibi hemen hemen bütün bölgelerde bulunmuştur. Nitekim Taberî'nin bir kaydında Osmânîler'in Mısır'da Amr b. Âs'ın etrafında toplanıp ona sahip çıktıklarına dikkat çekilmiştir (Târîḫ, V, 101). Cemel Vak'ası ve Sıffîn Savaşı'nda müslümanların iki defa iç savaş hali yaşaması ve Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çekişmelerin dramatik boyutlara ulaşmasından sonra Muâviye'nin yanında yer alanlar Osmânî diye anılmış, ancak bu kullanım "şîatü Benî Ümeyye" ve "ehl-i Şâm" gibi terkiplere göre fazla yaygınlık kazanmamıştır. Diğer taraftan Hz.

Osman'ın haksız yere öldürüldüğünü kabul ederek Osmânî diye anılanlardan Hz. Ali'nin yanında bulananlar yahut bir süre sonra ondan ayrılanlar da olmuştur. Nitekim Mes'ûdî, Halife Ali'nin Nehrevan'da Hâricîler'le savaştığı sırada onunla ilişkisini kesen Osmânîler arasında Sa'd b. Ebû Vakkās, Abdullah b. Ömer, Kudâme b. Maz'ûn, Abdullah b. Selâm, Mugīre b. Şu'be, Kâ'b. b. Mâlik, Hassân b. Sâbit, Ebû Saîd el-Hudrî, Muhammed b. Mesleme gibi çok sayıda sahâbeyi zikreder (Mürûcü'z̠-z̠eheb, II, 361-362).

Hakem Vak'ası'ndan sonra meydana gelen gelişmeler çerçevesinde Hâricîler'in müstakil bir fırka olarak ortaya çıkması, Hz. Ali'nin şehâdeti ve Hz. Hasan'ın Muâviye lehine hilâfetten çekilmesiyle Emevî Devleti'nin kurulmasının ardından Osmâniyye, Hâricî ve Şiî eğilimlere karşı olanları temsil eden ve en geniş anlamıyla Emevî taraftarlığını ifade eden bir içeriğe sahip olmuştur. Özellikle Şîa bu dönemde Hz. Ali'nin ashabın en faziletlisi niteliğini taşıdığı, dolayısıyla Resûlullah'tan sonra ilk halifenin Ali olması gerektiği, bu konuda nas bulunduğu, ilk üç halifenin hilâfetinin meşrû sayılmayacağı gibi iddialar etrafında düşünceler üretmiştir. Buna karşılık müslüman çoğunluğu söz konusu görüşlere karşı çıkmış, esasen Hz. Ali'nin dördüncü sırada hilâfet makamına geçtiğini ifade etmiştir. Her ne kadar Makdisî, Hz. Osman'ı Hz. Ebû Bekir'den daha üstün gören Osmânîler bulunduğunu ifade etmişse de (el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 123) yaygın görüş olarak hilâfetteki sıralamanın faziletteki sıralama olduğu belirtilmiştir. Bu devirde Osmâniyye çok yaygın bir kullanılışa sahip olmamakla birlikte müslüman çoğunluğu ifade eden bir terim olmuştur. Bu kullanılış III. (IX.) yüzyılın ortalarına doğru Câhiz tarafından öne çıkarılmış ve onun el-ʿOs̠mâniyye adlı eserinde Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'ye karşı birçok noktada daha üstün olduğu belirtilerek Şiî düşünceler eleştirilmiştir. Câhiz bu eserinde Osmâniyye'nin ümmetin en üstünü olarak Ebû Bekir'i gördüğünü, bu kanaatteki fakih ve muhaddislerin Şîa ile kıyaslanamayacak kadar çok olduğunu, anlayışlarının dinî ve aklî temellere dayandığını söyleyerek (el-ʿOs̠mâniyye, s. 3 vd., 186 vd., 206) bu terimle bir bakıma Ehl-i sünnet'i kastetmiştir.

Osmâniyye kelimesinin bu kullanımı, Câhiz'den hareketle hem ona reddiye yazan âlimler hem de onu takip eden müellifler tarafından bir süre devam ettirilmiştir. Nitekim Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât yeterince açık olmamakla

birlikte Emevîliği ve Osmânîliği birbirine yakın anlamlı kavramlar olarak nakletmiştir (el-İntiṣâr, s. 112). İbn Kuteybe de Câhiz'i tasvir ederken onun

kullanımına dikkat çekerek Osmâniyye'yi Zeydiyye ve Râfizîlik'in karşısında ve Ehl-i sünnet'le yakın anlamlı diye anmıştır (Teˀvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱, s. 59). Fazla kullanılmadığı ve ayrı bir fırka niteliği taşımadığı için makālât türü eserlere de yansımayan terim IV. (X.) yüzyıldan itibaren terkedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 286, 409; Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, tür.yer.; İbn Kuteybe, Teˀvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966, s. 59; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 112; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 101, 111; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdühamîd), II, 361-362; Makdisî, el-Bedˀ ve't-târîḫ, V, 123; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 209-211; J. van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin 1992, I, 149, 235; II, 64, 138, 414; III, 57; IV, 78; VI, 316; Sabri Hizmetli, "Kitâbü'l-Osmâniyye'ye Göre Câhiz'in İmâmet Anlayışı", AÜİFD, XXVI (1983), s. 681-716; Patrica Crone, "ʿUt̲h̲māniyya", EI² (İng.), X, 952-954.

İlyas Üzüm

el-OSMÂNİYYE

(العثمانيّة)

Câhiz'in (ö. 255/869) Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den üstün olduğuna ve Şîa'nın imâmet konusundaki görüşlerinin eleştirisine dair eseri.

Başında yer alan "Osmânîler'in görüşü ve tutumu", sonunda da "Osmânîler'in cevapları" ve "Osmânîler'in beyanları" anlamındaki ifadeler dolayısıyla eser kaynaklarda Kitâbü'l-ʿOs̱mâniyye, er-Risâletü'l-ʿOs̱mâniyye yahut kısaca el-ʿOs̱mâniyye ismiyle anılmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 210). Dönemin büyük ilim ve kültür adamı Câhiz'in kelâm ve edebiyat konuları yanında siyasî meselelere de yakınlık duyduğu ve iyi ilişkiler içinde bulunduğu Abbâsî yönetimini muhaliflerine karşı savunan eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Bunlardan biri olan el-ʿOs̱mâniyye'de telif tarihiyle ilgili herhangi bir kayda rastlanmamakla birlikte hayatının sonuna doğru Şiîler'e karşı olumlu bir tutum sergileyen, hatta sekizinci imam Ali er-Rızâ'yı kendisine veliaht tayin eden Me'mûn'un ölümünden (218/ 833) sonra ve Câhiz'e bu konuda reddiye yazan Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin vefatından (240/854) önce yazılmış olmalıdır.

el-ʿOs̱mâniyye'de belli bir konu tasnifine yer verilmemiştir. İlk kısımlarda ara başlık niteliğinde birkaç "fasıl" yer almış, daha sonra konular genellikle Osmânîler'le Şiîler'in karşılıklı görüşleri şeklinde vazedilmiştir. Kitabın muhtevası Hz. Ebû Bekir'in üstünlüğünü ortaya koyan faziletleri, Şîa'nın bu faziletlere yönelik itirazları, bu itirazlara verilen cevaplar, ayrıca Şîa'nın Hz. Ali'nin üstünlüğü için gösterdiği deliller ve bunlar hakkında Osmânîler'in değerlendirmeleri biçiminde düzenlenmiştir. Eserin başında, müslümanların çoğunluğunu teşkil eden Osmânîler'in Hz. Ebû Bekir'i İslâm toplumunun en üstün siması olarak gördüğü, bundan dolayı Resûlullah'tan sonra ona biat edildiği, onun faziletlerinden birinin Müslümanlığı ilk kabul eden kişi olmasından kaynaklandığı belirtilir. Ardından Şîa'nın Hz. Ali'nin çocuk yaşta müslüman olduğu, dolayısıyla onun daha faziletli sayılması gerektiği yolundaki görüşleri aktarılır ve yetişkinlik çağında İslâmiyet'i benimsemenin çocukluk döneminde

benimsemekten daha önemli kabul edilmesi gerektiği vurgulanır. Daha sonra Hz. Ebû Bekir'in Resûl-i Ekrem'le birlikte katıldığı savaşlardaki tavrı ve bazı kişilerin onun aracılığıyla müslüman oluşu gibi hususlara değinilir. Şîa'nın, Hz. Ali'nin üstünlüğünü temellendirmek için Resûlullah'ın hicret esnasında evinden ayrıldığında onu yatağında yatırmasını delil olarak öne sürdüğü aktarılır; buna karşılık Osmânîler'in Hz. Ebû Bekir'in hicrette bizzat Resûl-i Ekrem'le birlikte olduğu, bunun daha büyük bir fazilet sayıldığı belirtilir. Ayrıca Bedir ve Uhud gibi savaşlarda Hz. Ali'nin büyük yararlılıklar gösterdiği vurgulanırken Ebû Bekir'in dirayetli, temkinli duruşu övülür. İlim açısından Hz. Ali'nin daha üstün olduğu şeklindeki Şiî iddiasına yer verilen eserde Hz. Ebû Bekir'in gerek Peygamber'in ölümünün ardından gerekse başta irtidad hareketleri olmak üzere sonraki olaylarda sergilediği tavır bakımından ilmen de Hz. Ali'den üstün sayılması gerektiği zikredilir. Şîa'nın zühd bakımından Hz. Ali'nin üstünlüğü görüşüne karşılık Hz. Ebû Bekir'in kamu yararına daha çok harcamalarda bulunduğu, daha çok köle âzat ettiği, hakkında daha çok âyet indiği, dolayısıyla onun bu alanda da Hz. Ali'den üstün olduğu belirtilir. Ayrıca Şîa'nın Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu ileri sürdüğü âyetlerin başka nüzûl sebeplerinin bulunduğuna dair bilgiler aktarılır. Hz. Ebû Bekir'in "Sıddîk" lakabıyla anılması, hac emîri olarak görevlendirilmesi, Resûlullah'ın ölüm hastalığı sırasında namaz kıldırmak üzere onu görevlendirmesi gibi hususlar, ardından Şîa'nın başta Gadîr-i Hum olmak üzere Peygamber'in kendisi hakkında söylediği iddia edilen rivayetler, ayrıca onların Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine ilişkin değerlendirmeleri ele alınır. Eser Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın bazı tasarrufları, gerçekleştirdikleri fetihler, Hz. Ali'nin ilk üç halifeyle ilişkisi ve çocuklarına onların isimlerini vermesi gibi hususlarla sona erer.

Müslüman çoğunluğunun Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra ortaya koyduğu siyasî tavrı temellendiren, daha sonra Şiîler tarafından ileri sürülen iddiaları eleştiren el-ʿOs̱mâniyye gerek ortaya koyduğu malzeme gerekse derin tahlil ve istidlâlleriyle önem arzeder. Bu yönüyle eser, sadece imâmet konusunu tartışan bir çalışma olmayıp rivayetlerin sağlıklı biçimde yorumlandığı, tarihî olayların sosyokültürel faktörlerle değerlendirildiği bir sosyal tarih niteliği taşır. Müellif her ne kadar imâmet için "en üstün olma" şartında Şiîler'le aynı prensipte birleşmişse de imâmetin nasla belirlenmediğini ve imamın mâsum olması diye bir şartın bulunmadığını

kanıtlamıştır. Eser, Köprülü Kütüphanesi'ndeki tam nüsha ile (nr. 815) British Museum'da seçmelerin bulunduğu nüsha (nr. 1129) karşılaştırılarak Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından neşredilmiştir (Kahire 1374/1955). Charles Pellat, Câhiz'in çalışmalarını ele aldığı kitabında eserin Fransızca bir özetini yayımlamıştır (İngilizce'si için bk. Pellat, s. 72-82).

el-ʿOs̱mâniyye'ye bazı reddiyeler yazılmıştır. Bunların ilki, müellif henüz hayatta iken Ebû Ca'fer el-İskâfî tarafından kaleme alınan ve Naḳżü'l-ʿOs̱mâniyye, er-Red ʿale'l-ʿOs̱mâniyye ve Münâḳażâtü'l-ʿOs̱mâniyye gibi adlarla anılan eser olup tamamı günümüze kadar gelmemiştir. Eserin İbn Ebü'l-Hadîd tarafından aktarılan bazı bölümlerini (Şerḥu Nehci'l-belâġa, XIII, 215-295) Abdüsselâm Muhammed Hârûn el-ʿOs̱mâniyye neşrinin sonuna almıştır (s. 281-343). Diğer bir reddiye Ebü'l-Fezâil Ahmed b. Mûsâ b. Tâvûs'un Binâʾü'l-maḳāleti'l-Fâṭımiyye fî naḳżi'r-Risâleti'l-ʿOs̱mâniyye'sidir (nşr. Ali Adnânî el-Gureyfî, Beyrut 1411/ 1991). Zamanımıza ulaşmayan diğer bazı reddiyeler de şunlardır: Ebû Muhammed Sebît b. Muhammed el-Askerî, Naḳżü'l-ʿOs̱mâniyye; Muzaffer b. Muhammed b. Ahmed el-Belhî Naḳżü'l-ʿOs̱mâniyye; Ebü'l-Ahvas el-Mısrî, er-Red ʿale'l-ʿOs̱mâniyye; Hasan b. Mûsâ en-Nehaî Naḳżü'l-ʿOs̱mâniyye (reddiyeler hakkında bk. Ebü'l-Fezâil Ahmed b. Mûsâ b. Tâvûs, neşredenin girişi, s. 43-46).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-ʿOs̱mâniyye (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 8; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamid), III, 253-254; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist

(Teceddüd), s. 210; Ebü'l-Fezâil Ahmed b. Mûsâ b. Tâvûs, Binâʾü'l-maḳāleti'l-Fâṭımiyye fî naḳżi'r-Risâleti'l-ʿOs̱mâniyye (nşr. Ali Adnânî el-Gureyfî), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 43-46; Ch. Pellat, The Life and Works of Jāhiẓ (trc. D. M. Hawke), London 1969, s. 10-11, 72-82; A. H. Mathias Zahniser, "Insights from the Uthmaniyya of al-Jahiz into the

Religious Policy of al-Ma'mun", MW, LIX (1979), s. 8-17; a.mlf., "Source Criticism in the ʿUthmāniyya of al-Jāḥiẓ", a.e., LXX/2 (1980), s. 134-141; Sabri Hizmetli, "Kitâbü'l-Osmâniyye'ye Göre Câhiz'in İmâmet Anlayışı", AÜİFD, XXVI (1983), s. 681-716; Asma Afsaruddin, "The Binā˒ al-Maqālah of Jamāl al-Dīn Aḥmad Ibn Ṭāwūs and Its Place within the Mathālib Genre", JSS, XLI/1 (1996), s. 75-97; Patricia Crone, "ʿUthmāniyya", EI^2 (İng.), X, 954.

İlyas Üzüm

OSMANLI ARŞİVİ

(bk. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ).

OSMANLI MÜELLİFLERİ

Bursalı Mehmed Tâhir'in (ö. 1925) 1691 Osmanlı müellifini ihtiva eden biyobibliyografik eseri

(bk. BURSALI MEHMED TÂHİR).

OSMANLI TÂRİH ve EDEBİYAT MECMUASI

1918-1920 yıllarında Ali Emîrî Efendi tarafından yayımlanan aylık dergi.

31 Mart 1334 (1918) - 30 Eylül 1336 (1920) tarihleri arasında otuz bir sayı çıkmış ve 956 sayfalık bir koleksiyon oluşturmuştur. Derginin imtiyaz sahibi ve yöneticisi Ali Emîrî Efendi, idarehanesi Ali Emîrî'nin kurduğu Fatih Millet Kütüphanesi'ydi. Neşredilen yazıların büyük bir kısmı Ali Emîrî'ye ait olup çoğu imzasızdır. Ona ait olmayan metinlerin bazıları da yazma eserlerden çıkarıp neşrettiği manzumelerdir.

Derginin yayımlanma sebebi ve yayın esasları ilk sayıda Ali Emîrî tarafından belirtilmiştir. Buna göre Osmanlı Devleti'nin ne tarihi ne edebiyat tarihi ne de Osmanlı ve Türk dilinin bir sözlüğü yazılabilmiştir. Ali Emîrî Efendi'nin bildirdiğine göre Maarif Nezâreti, bir Osmanlı tarihiyle bir Osmanlı edebiyatı tarihinin nasıl yazılabileceği konusunda kendisine fikirlerini sormuş, o da cevap vermiştir. Konudan haberdar olan Vakit ve Tanin gazeteleri Ali Emîrî için takdirkâr ifadelerde bulunurken Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey Yeni Mecmua'da (sy. 22 [1918], s. 427-428), memlekette tarih anlayışı henüz Ortaçağ seviyesinde iken millî tarih hakkında çok eksik bir eser bile yazılamayacağını ileri sürmüştür. Ali Emîrî Vakit ve İkdam gazetelerinde Mehmed Fuad Bey'e cevap vermiştir. Daha sonra gerek bu cevapları neşretmek gerekse tarihî, edebî, fennî meseleler hakkında ilgili komisyonların faydalanacağı yayınlar yapmak için Osmanlı Târih ve Edebiyat Mecmuası adıyla bir dergi çıkarmaya karar vermiştir.

Osmanlı Târih ve Edebiyat Mecmuası'nda yer alan metinlerin yaklaşık üçte biri Osmanlı hânedanı mensuplarının şiirlerinden ibarettir. Bunlardan bazıları II. Murad (Murâdî), Fâtih Sultan Mehmed (Avnî), II. Bayezid (Adlî), Kanûnî Sultan Süleyman (Muhibbî), I. Ahmed (Bahtî), III. Mustafa (Cihangir), III. Ahmed (Ahmed) ve II. Mahmud (Adlî) gibi padişahlara, bazıları Bayezid (Şâhî) gibi şehzadelere, büyük bir kısmı da Âdile Sultan'a aittir. Dergi kadın şairlere dönemindeki bütün dergilerden daha çok yer

ayırmıştır. Anî, Ayşe (Uyvarlı), Emetullah Sıdkı, Ferîde (Kastamonulu, Baharzâde) Fıtnat, Habîbe (Hersekli Ali Paşa'nın kızı), Hatice, Hubbî, İffet, Leylâ, Mihrî, Sırrî, Şeref, Tevfîka Nesîb ve Zeyneb hanımlar dergide şiiri bulunan kadın şairlerden bazılarıdır.

Ali Emîrî Efendi gibi Diyarbekir doğumlu şairlerin (meselâ Said Paşa, Nusretî, Kâmî, Lebîb-i Âmidî, Süleyman Nazif, Fâik Âli) manzumelerine de yer verilen dergi bir nazîre mecmuasına benzemektedir. Bir şair padişahın, Fuzûlî, Nâilî-i Kadîm, Nedîm, Şeyh Galib, Nâmık Kemal, Muallim Nâci gibi eski şairlerin veya Reşid Âkif Paşa, Adanalı Ziyâ, Fâik Mehmed Memduh Paşa gibi o sıralarda divan edebiyatı geleneğini devam ettiren şairler için nazîreler yahut Ali Emîrî'nin yazdığı manzumelerden sonra ona yazılmış nazîreler sıralanmaktadır. Dergide Cemal Nâbedîd, Yaşar Şâdî, Dârüşşafaka edebiyat öğretmeni Muhyiddin Raif (Yengin) gibi o sırada şiirleriyle epey şöhret bulmuş isimler yanında şiire yeni başlayan Muhyî, Kayserili Mevlevîşeyhizâde Mehmed Şemseddin, Giritli İsmâil Nazmi Efendi, Vefa Sultânîsi öğrencilerinden Ra'dî (Kemal Edip Kürkçüoğlu), Hulkî, Seyfî ve Mahmud Muzaffer gibi nazîre geleneğine teşvik edilen gençler de bulunmaktadır. Ali Emîrî'nin bu gelenekçi tavrı Ömer Seyfeddin tarafından "tahmisçilik", Fuad Köprülü tarafından "nazîrecilik" diye adlandırılıp artık ölmüş bulunan divan edebiyatı geleneğinin artakalanı olarak değerlendirilmiştir (Polat, Külliyyâtına Girmemiş Yazılarıyla Ömer Seyfeddin, s. 135-136). Dönemindeki vezin tartışmalarına doğrudan katılmasa da Osmanlı Târih ve Edebiyat Mecmuası aruz taraftarı dergilerdendir ve yayımlanan şiirlerin tamamına yakını aruzladır. Dergiye girebilen bazı saz şiiri örnekleri de "vezn-i benân üzre" nitelemesiyle verilmiştir (meselâ bk. sy. 7, 30 Eylül 1334, s. 140).

Dergide Ali Emîrî Efendi'nin bıkıp usanmadan dile getirdiği bir iddia, Mehmed Fuad Bey'in Köprülüzâde değil Kıblelizâde sülâlesine mensup olduğudur. Ayrıca gerek Ali Emîrî Efendi gerekse çevresinde yer alan diğer yazarlar her sayıda Fuad Bey'in eserlerini tenkit etmişlerdir. Köprülü'nün Şehabeddin Süleyman'la birlikte imza attığı, fakat pek de rolünün bulunmadığı kendi ifadesiyle sabit olan (Köprülü, sy. 44 [1918], s. 347; DİA, XXVIII, 482) Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı sadece Köprülü'nün eseri sayılarak bazı yanlışlar uzun uzadıya sıralanmıştır. Köprülü'nün yine Şehabeddin Süleyman'la beraber yayımladığı Ma'lûmât-ı Edebiyye de

sadece Köprülü'ye aitmiş gibi tenkide uğramış, konuların çoğunun Le sens de l'art ve L'introduction à l'esthétique adlı kitaplardan kötü biçimde tercüme edildiği ileri sürülmüştür ("Mektup", sy. 10, 31 Kânunuevvel 1334, s. 179-183). Yine Mehmed Fuad Bey'in Selîm-i Sâlis ve Napolyon adlı çevirileri için de aynı şeyler söylenmiştir

("Üstâd-ı muhterem Ali Emîrî Efendi Hazretlerine", sy. 14, 30 Nisan 1335, s. 282-286; sy. 15, 31 Mayıs 1335, s. 313-318).

Bu arada Osmanlı Târih ve Edebiyat Mecmuası'nda önemli makaleler de yayımlanmıştır. Bunlar arasında "Fâtih Sultan Mehmed Han Gazi Hazretlerinin Nefs-i Nefîs-i Hümâyunları İçin Yazdırıp Mütalaa Buyurdukları Kitaplar" (sy. 22, 31 Kânunuevvel 1335, s. 518-523), "Müessis-i Bünyân-ı Saltanat Osman Gazi Hazretlerinin Seyyid Edebâli Hazretlerine Damad Olması ve Bu Münâsebet-i Mübâreke ile Devleti Muazzama-i Osmâniyye'de Kılıç Kuşanma Merasimi" (sy. 20, 31 Teşrînievvel 1335, s. 453-476), "Selâtîn-i İzâm-ı Osmâniyye'nin Millet Kütüphanesi'nde Yazma Olarak Bulunan Enâfis-i Âsâr-ı Şâhâneleri" (sy. 25, 31 Mart 1336, s. 619) adlı makaleler sayılabilir.

30 Eylül 1336 (1920) tarihli 31. sayısında "bundan böyle çıkmayacak olan mecmuanın kāriîn-i kirâma arz-ı vedâ" ettiğini bildiren dergi iki yıllık bir aradan sonra 31 Ağustos 1338'de (1922) yeniden neşir hayatına girdiğinde artık Osmanlı hânedanı ve Osmanlı Devleti fiilen yoktur. Bu sebeple derginin başlığından "Osmanlı" kelimesi çıkarılmış, genel yayın çizgisinde ise herhangi bir değişiklik olmamıştır. Beş sayılık bu serinin son sayısı 31 Kânunuevvel 1338'de (31 Aralık 1922) yayımlanmıştır. Derginin şairlerinden Halil Nihat Boztepe ilk serinin kapanması üzerine bir mersiye yazmıştır (Sihâm-ı İlhâm, s. 205-208).

BİBLİYOGRAFYA

Halil Nihad [Boztepe], Sihâm-ı İlhâm, İstanbul 1921, s. 205-208; Nâzım H. Polat, "Fuat Köprülü ile Şahabettin Süleyman'ın Ortak Eserleri", Mehmet

Kaplan İçin (haz. Zeynep Kerman), Ankara 1988, s. 189-199; a.mlf., Külliyâtına Girmemiş Yazılarıyla Ömer Seyfeddin, İstanbul 1998, s. 135-136; Muhtar Tevfikoğlu, Ali Emîrî Efendi, Ankara 1989, s. 89-92; Mektup, sy. 10, İstanbul 1334, s. 179-183; Fuad Köprülü, "Bizde Millî Tarih Yazılabilir mi?", YM, sy. 22 (1918), s. 427-428; a.mlf., "Bir Hiciv Münasebetiyle", a.e., sy. 44 (1918), s. 347-348; Ömer Faruk Akün, "Mehmed Fuad Köprülü", DİA, XXVIII, 471-472, 482.

Nazım H. Polat

OSMANLI TÜRKÇESİ

Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan Cumhuriyet’in ilânına kadar kullanılan Türkçe.

Osmanlıca veya Osmanlı Türkçesi tabiriyle genellikle Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan Türkler’in konuşup yazdığı dil yahut aynı dönemde yazılan, içinde Arapça, Farsça kelimelerin yoğun biçimde yer aldığı dil veya daha genel olarak Arap harfleriyle yazılmış Türkçe anlaşılmaktadır. Bilimsel olarak Osmanlı Türkçesi, Türkiye Türkçesi’nin gelişme sürecinde Eski Anadolu Türkçesi diye adlandırılan ilk dönemi de içine alarak XIII. yüzyıldan XX. yüzyılın başlarına kadar devam eden yazı dilidir. Osmanlı Türkçesi’ni onun devamı olan bugünkü Türkçe’den ayrı düşünmek doğru değildir. Türkçe’nin değişik adlarla anılması, Türk milletinin dilinin uzun bir tarih içerisinde geniş bir coğrafyaya yayılarak çeşitli lehçelere ayrılması dolayısıyladır. Osmanlı Türkçesi’nin diğer dillerden, özellikle Arapça ve Farsça’dan çok sayıda kelime alması, ihtiyaç duyduğu kavramları kendi kültüründe bulamayınca başka dillerden temin etmesi sonucudur. Bu yazı dilinde ortak İslâm medeniyetine ait birtakım kelime ve terkipler kullanılmış, bunların birçoğu Türkçeleştirilmiş ve yeni anlamlar kazandırılmıştır. Osmanlı Türkçesi’yle yalnız edebî eserler değil beş yüzyıllık tarih boyunca sosyal hayatın her alanına ait (edebiyat, tarih, tıp, hukuk, iktisat, dinî ilimler vb.) binlerce eser meydana getirilmiştir.

Osmanlı Türkçesi’nin Teşekkülü ve Gelişim Süreci. XI. yüzyıl ve sonrası Orta Asya Türklüğü için devamlı bir göç devridir. Türk boylarından bir kısmı Hazar denizinin ve Karadeniz’in kuzeyini takip ederek Kafkaslar’da konaklamış, bir kısmı Hazar denizinin güneyinden Akdeniz’e ve büyük kitleler halinde Anadolu’ya gitmiştir. İran, Azerbaycan, Kafkasya, Suriye, Irak, Mısır, Anadolu ve Rumeli’deki bu yayılışla o zamana kadar Orta Asya’da tek bir yazı dili halinde devam eden Türk dili bazı gelişmeler geçirmiş ve Türkçe’nin çeşitli kolları ortaya çıkmıştır. Böylece Oğuz boylarının yayıldığı Anadolu’da Oğuz lehçesine dayalı yeni bir dil teşekkül etmiş, ancak bu dilin gelişip edebî bir dil hüviyetini kazanması uzun bir sürede gerçekleşebilmiştir. Anadolu Selçukluları’nda XII. yüzyıl sonlarına

kadar ilim ve edebiyat dili olarak Farsça'nın kullanılması, çeşitli savaşlar, Moğol işgalleri ve Haçlı seferleri Türk yazı dilinin oluşumunu geciktirmiştir. Anadolu beylikleri döneminde daha çok değer kazanan Türkçe resmî dil olarak kullanılmış ve bazı eserler meydana getirilmiştir.

Beylikler arasındaki siyasî mücadeleden başarıyla çıkan Osmanlılar yeni bir devlet kurarak Türkmenler ve Âzerîler dışındaki bütün Güneybatı Türkleri'ni zamanla bu devletin sınırları içinde topladılar, Anadolu ve Balkanlar'da Türk birliğini sağladılar; Türkçe'yi de resmî dil, dolayısıyla bir yazı dili haline getirdiler. XIII. yüzyıldan başlayıp günümüze kadar gelen ve Anadolu'da, Balkanlar'da, Irak'ta, Suriye'de, Azerbaycan'da devam etmekte olan bu yazı diline halen benimsenmiş olan Türk lehçelerinin tasnif sisteminde Batı Türkçesi adı verilir. Batı Türkçesi de zamanla ikiye ayrılarak Âzerî Türkçesi ile Türkiye Türkçesi ortaya çıktı. Türkiye Türkçesi XIX. yüzyılın ortalarına kadar lisân-ı Türkî, Türkî ve Türkçe olarak anıldı. Siyasî bütünlüğü korumak amacıyla "milleti Osmâniyye" tabirini benimseyen Tanzimatçılar Osmanlı ülkesinde konuşulan Türkçe'ye lisân-ı Osmânî dediler; bunu Arapça, Farsça ve Türkçe'den meydana gelmiş bir dil olarak tanımladılar.

Uzun tarihi içerisinde Osmanlı Türkçesi gramer yapısı ve söz varlığı bakımından çeşitli aşamalar geçirmiştir. a) Başlangıç Dönemi. Anadolu Selçukluları, Beylikler devri ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemine rastlayan bu devreye Eski Türkiye Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi, Eski Osmanlıca, Eski Oğuz Türkçesi gibi adlar verilmiştir. XIII-XV. yüzyılları içine alan bu dönemde Türkçe, gramer şekilleri ve kelime hazinesi bakımından oldukça sade bir yapı gösterir. Anadolu Selçukluları'nda resmî dil Arapça, edebiyat dili Farsça olmakla birlikte halkın konuşma dili Türkçe'ydi. Halka hitap eden bir kısım eserler Türkçe yazılmışsa da bunların sayısı çok azdır. Beylikler devri eser bakımından daha verimlidir. Anadolu beyliklerini kuran Türk beyleri Arap ve Fars dil ve kültürüne yabancı olup Türkçe'den başka dil bilmediklerinden Türkçe eserlerin yazılmasına, Arapça ve Farsça eserlerin Türkçe'ye çevrilmesine vesile oldular. Ayrıca bu eserlerde sade bir dil kullanılmasını istediler. II. Murad'ın, Ḳābûsnâme'nin ilk çevirisini açık ve anlaşılır bulmadığı için eseri Mercimek Ahmed'e yeniden tercüme ettirdiği bilinmektedir. Aynı şekilde Germiyanoğlu II. Yâkub Bey'in Şeyhî'nin kendisini övmek

maksadıyla yazdığı şiirlere bunları anlamadığı için fazla ilgi göstermediği rivayet edilir (Tulum, IX, 423).

XV. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı Devleti'nin sınırlarının genişlemesi ve siyasî birliğin sağlanmasıyla yazı dili birliği de kurulmuştu. Türkçe bu yüzyılda devlet dili, bilim ve sanat dili olma özelliğini kazanmış, olgun edebî ürünlerini vermeye başlamıştı. Sinan Paşa'nın Tazarru'nâme'si edebî nesir dilinin oldukça yüksek bir düzeye ulaştığını göstermektedir. İstanbul, Bursa gibi bazı şehirler bu dönemde birer kültür merkezi haline geldi. Bu

arada Arapça ve Farsça da yeniden önem kazanarak medreselerdeki öğrenime bu dillerde yazılan eserler örneklik etmeye başladı. Türk saraylarında yabancı şairlere daha çok değer verilmesi Türk yazı dilinin gelişmesinde kısa zamanda büyük değişikliklere sebep oldu. İlim ve edebiyat dilinde Arapça ve Farsça kelimelere rağbet edildiğinden bir eserin Arapça veya Farsça yazılması bir övünç vesilesi haline geldi. İran edebiyatının itibar görmesiyle Türk şairleri İran örneklerine benzeyen eserler yazmakta birbirleriyle âdeta yarıştılar. İran edebiyatındaki mazmunlar Türk edebiyatında da kullanılmaya başlandı; dolayısıyla bu mazmunlara esas olan Farsça kelime ve deyimler de Türkçe'ye girdi. Ayrıca aruz vezninin Türkçe'nin yapısına uymaması şairleri Arapça, Farsça kelime ve terkip kullanma kolaylığına yöneltti. Bununla birlikte daha sonraki yüzyıllara göre dilde hâlâ nisbî bir sadeliğin devam ettiği görülmektedir.

b) Klasik Dönem. XV. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle fetihle birlikte İstanbul'un bir kültür ve medeniyet merkezi haline gelmesiyle başlayıp XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam eden dönemdir. XVI. yüzyılda dünyanın üç kıtasında çok geniş bir alanda hüküm süren Osmanlı Devleti'nin bütün kurumlarında görülen gelişme dil ve edebiyatta da kendini gösterdi. Ülkenin değişik yerlerinde birçok şair, mütercim, tezkire yazarı, tarihçi yetişti. Böylece Osmanlı Türkçesi de büyük bir devletin ilim ve sanat dili olarak Arapça ve Farsça ile rekabet edebilecek bir seviyeye erişti.

Bu dönemde Türkçe konuşma dili dışında başlıca iki seviyede gelişme gösterdi. Bunlardan birincisi yararı ön planda tutan ve dili daha çok bir araç olarak gören anlayışa dayanan yazı dilidir. Söz dağarcığı zengin sayılan bu

dili oldukça geniş bir kitle okuyup anlayabilmekteydi. Bâkî, Fuzûlî, Hayâlî, Nedîm, Lâmiî Çelebi, Kâtib Çelebi, Evliya Çelebi, Kınalızâde Ali, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi gibi yazar ve şairler eserlerini bu dille yazdılar. Ayrıca menâkıbnâmeler, dinî tarihler vb. halk için yazılmış eserlerin dili de oldukça sade idi. Yazı dilinin ikinci seviyesi daha çok sanat amaçlı bir anlayışa dayanmaktadır. Bu dil daha zengin bir kelime kadrosuna sahip olup Arapça ve Farsça'dan çok sayıda kelime yanında dil kalıpları ve kurallar da almıştır. Farsça'nın birleşik isim ve sıfatları, tamlamaları; Arapça'nın hemen bütün iştikak kalıpları, isim ve sıfat tamlamaları hatta sayılar, edatlar, çoğul şekilleri Türkçe cümlelerde yoğun bir şekilde kullanıldı. Bu seviyede artık bilginin ve düşüncenin aktarıldığı bir araç olmaktan çıkan dilin kendisi doğrudan doğruya bir amaç haline geldi, normal yazı dilinden gittikçe uzaklaşılarak apayrı bir inşâ dili ortaya çıktı. Bu yazı dilinin hedef kitlesi bilgi seviyesi yüksek toplum kesimleri olmuştur. Veysî, Nergisî, Âlî Mustafa Efendi, Naîmâ gibi müelliflerin eserleri dilin bu seviyesi için örnek olarak gösterilebilir.

Arapça, Farsça kelime ve terkiplerin artarak kullanılması bu dönemdeki edebiyat anlayışıyla da yakından ilgilidir. Yabancı dillerden kelime alma hususunda aşırılığa gidilince dildeki zenginlik yerini bir tür özentiye bırakmış ve bu kelimeler gittikçe daha kalabalık bir kitle tarafından bilinir ve kullanılır hale gelmiştir. Özellikle XVII. yüzyıl ve sonrasındaki bazı mensur eserlerde bir sayfalık bir cümle içerisinde Türkçe'nin bir iki fiil ve zarf-fiil şekline münhasır kalarak âdeta kaybolduğu söylenebilir. Ancak şairler şiirin nazım şekline, muhtevasına ve hitap ettiği kesime göre farklı dil kullanabiliyorlardı. Meselâ gazel ve mesnevilerde kasidelerden daha sade bir dil kullanıldığı dikkati çekmektedir.

Dildeki bu ağırlaşmaya ve sunîleşmeye, özellikle de İran edebiyatı hayranlığına karşı divan şairleri arasında tepki gösterenler de olmuştur. Aydınlı Visâlî bu şairlerin başında gelir. XV. yüzyılda Necâtî Bey şiirlerinde halk tabirlerine, atasözlere yer verip Türkçe kelimelerden yapılmış kafiyeler kullanmak suretiyle Türkçe'yi bir şiir dili olarak işleme yolunda büyük gayret göstermiştir. XVI. yüzyılda aruzla ve sade bir dille şiir yazan Tatavlalı Mahremî ve Edirneli Nazmî'nin temsil ettiği Türkî-i basît akımı ise yeteri kadar ilgi çekmemiştir.

c) Yenileşme Dönemi. XIX. yüzyılın ortalarından XX. yüzyılın başlarına kadar devam eden dönemdir. Yüzyıllarca İslâm kültür çevresinin ve dillerinin etkisi altında kalan Türk toplumu Tanzimat'la birlikte Batı kültürünün tesiri altına girmeye başladı, bunun sonucu olarak karşılaşılan birçok yeni kavramın ifade yolları arandı. Devrin edebiyatı, XIX. yüzyılın ikinci yarısında divan edebiyatının çerçevesinden çıkıp Batı uygarlığının etkisi altında Avrupaî bir karakter kazanmaya başladı.

Batı uygarlığının Tanzimat edebiyatındaki en belirgin izleri yeni fikirlerin Türkiye'de yerleşmesini çabuklaştıran nesir alanında görüldü. Batı edebiyatından alınan edebî türlerin çoğu roman, hikâye, tiyatro, makale, tenkit gibi nesir çeşitleriydi. Yeni düşünce ve edebî hareketleri halka ulaştıracak en kısa ve etkili yol gazeteler olduğundan ilk olarak gazete ve dergi çıkarılmaya başlandı. Bu bakımdan Tanzimat nesrinin asıl uygulama alanı gazeteler oldu. Bu dönem şair ve yazarları gazeteciliği ön plana çıkardılar. Ancak secilerle, zincirleme tamlamalarla anlaşılmaz bir hal alan yazı diliyle yeni fikirleri halka ulaştırma imkânı bulunmadığından yazı dilinin konuşma diline yaklaştırılması, gazetelerin halk tarafından okunabilmesi, bunun için de ilme, fenne ve sanata dair yazılacak her tür eserde sade bir dil kullanılması gerekiyordu. Yazarların bu yolda emek harcamaları Türkçe'nin sadeleşmesini ve bir gazeteci dilinin doğmasını, yazı dilinin halkın anlayabileceği bir duruma gelmesini sağladı. Tanzimat devri yazarları Türkçe'nin ilim ve edebiyat dili olarak yeni bir hüviyete girmesi gerektiği üzerinde önemle durdular. Batı dillerinden Türkçe'ye tercümelerin yapılmasının da Osmanlıca'nın sadeleşmesinde rolü oldu. Bu arada pek çok terim ve kavrama Türkçe karşılık bulma gereği ortaya çıktı. Ayrıca o zamana kadar medreselerde dil olarak yalnız Arapça ve Farsça dersleri bulunuyorken XX. yüzyıl başlarında Türkçe dersleri de kondu.

1895-1901 yılları arasında Serveti Fünûn mecmuası etrafında toplanan Edebiyât-ı Cedîde neslinin dil anlayışı Tanzimatçılar'ın dil anlayışından farklıdır. Fransız edebiyatını yakından tanıyan Serveti Fünûn yazarları, bu edebiyatın ürünlerini örnek alarak duygu ve düşüncelerini bütün incelik ve derinliğiyle yansıtacak yeni bir dil kullanmaya yöneldiler. Bu maksatla ihtiyaç duydukları dil malzemesini karşılayabilmek, özellikle de âhenkli ifade için Arapça ve Farsça kelime ve terkiplere daha çok yer vererek Tanzimat'la birlikte sadeleşmeye doğru yol alan yazı dilini yeniden

konuşma dilinden uzaklaştırdılar. Bunun yanında alışılmamış tarzda, garip karşılanan Farsça tamlamalar ve birleşik sıfatlar meydana getirdiler, hatta sözlüklerde bile yer almayan veya çok az kullanılan kelimeler aradılar. Öte yandan Fransızca'dan bazı kelime gruplarını ve deyimleri aktararak Fransız cümle yapısının Türkçe'yi etkilemesine yol açtılar. Sonuçta Tanzimat'la birlikte toplum hayatında meydana gelen değişikliklere paralel biçimde dilde yeni bir ıslahat ihtiyacı doğdu. Köklü bir yenileşme sağlanamamakla beraber Osmanlı Türkçesi'nin bu devresinde karışık dilin çözülme yoluna girdiği de görülmektedir. 1911'de ortaya çıkan yeni lisan hareketiyle

bu çözülmede daha sağlıklı bir yol tutularak Klasik Osmanlı Türkçesi sona erdi. Edebiyatta millîlik ve dilde sadeleşme birkaç muhalif dışında bütün aydınlar tarafından kabul gördü. Böylece Batı Türkçesi, Modern Türkiye Türkçesi diye adlandırılan son devresine girmiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Ragıp Hulusi Özdem, "Tanzimattan Beri Yazı Dilimiz, Fikrî Nesir Dilimizin Gelişmesi", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 859-931; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1960; H. J. Kissling, Osmanisch-türkische Grammatik, Wiesbaden 1960; Faruk Kadri Timurtaş, Tarih İçinde Türk Edebiyatı, İstanbul 1981, s. 51-80; a.mlf., "Osmanlı Türkçesi ve Osmanlıca", Diller ve Türkçemiz (haz. Mustafa Özkan), İstanbul 1996, s. 39-43; a.mlf., Osmanlı Türkçesi Metinleri, İstanbul 1998, s. 3-6; Tahsin Banguoğlu, Dil Bahisleri, İstanbul 1987, s. 221-260; Zeynep Korkmaz, Türk Dili Üzerine Araştırmalar, Ankara 1995, I, 537-606, 686-708; Yusuf Ziya Öksüz, Türkçenin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi, Ankara 1995, tür.yer.; Mustafa Özkan, Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul 1995, s. 32-41; a.mlf., "Erken Dönem Osmanlı Türkçesi", Osmanlı, Ankara 1999, IX, 399-411; a.mlf., "Edirneli Nazmî ve Türkî-i Basit (Sade Türkçe) Hareketi", İlmî Araştırmalar, sy. 5, İstanbul 1997, s. 183-196; a.mlf., "Yenileşme Sürecinde Türk Dili", TDED, XXXII (2005), s. 81-108; Nuri Yüce, "Osmanlı Türkçesi", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz.

Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1998, II, 3-20; Korkut M. Buğday, Osmanisch-Einführung in die Grundlagen der Literatursprache, Wiesbaden 1999; Mertol Tulum, “Osmanlı Türkçesi”, Osmanlı, IX, 421-429; İsmail Ünver, “Osmanlı Türkçesi”, a.e., IX, 430-436; Esra Karabacak, “Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar Gramer Tarihimiz ve Ana Hatlarıyla Osmanlı Türkçesi Grameri”, a.e., IX, 437-455; Ahmet B. Ercilasun, “Osmanlı Türkçesi”, Yeni Türkiye, VI/34, Ankara 2000, s. 145-152.

Mustafa Özkan

OSMANLICA

(bk. OSMANLI TÜRKÇESİ).

OSMANLICILIK

Farklı unsurları Osmanlı kimliğinde birleştirmeyi amaçlayan siyasî düşünce.

1789 Fransız İhtilâli ve Napolyon savaşları sonrasında yaygınlık kazanan tarihî ve sosyolojik verilere göre çağdaş anlamda millet tanımına giren halkların yaşadıkları topraklar üzerinde kendi devletlerini kurmak istemeleriyle ilgili faaliyetler özellikle imparatorluk yapılarını millî devletlere ayrışma tehdidi altına sokmuştu. Osmanlıcılık, XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren böyle bir gelişmeyi önlemeye yönelik siyasî bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Bu akım, Avrupa’da yayılan milliyetçilik fikirlerini önceleri aynı etnik yapıdaki unsurların ittihadı şeklinde yorumlayıp bunu bir Avrupa meselesi olarak değerlendirmiş, Sırp isyanı ve bağımsızlıkla sonuçlanan Yunan isyanından sonra Balkanlar’daki hıristiyan uyruklarının Avrupa’dan aldığı destekle yoğunlaşan bir şekilde ayrılıkçı temayüller sergilemeye başlamaları karşısında ise bunun Osmanlı toplum yapısının mevcut hali içinde durdurulamayacağını görmüştür. Böylece daha geniş muhtevalı bir Osmanlı kimliği oluşturulması kaçınılmaz olmuştur.

Bu yönelişin bir zorunluluk olduğu fikri neredeyse bütün Tanzimatçılar’ın ortak görüşüdür. II. Mahmud’un 1826’da ifade ettiği, “Ben tebaamın müslümanını camide, hıristiyanını kilisede, Mûsevî’sini havrada farkederim, aralarında başka bir fark yoktur” şeklindeki sözleri Osmanlıcılık kavramının ana ilkesini teşkil eder. Ancak burada belirtilmesi gereken husus, Osmanlıcılığın tek başına bir kurtarıcı siyaset olmaktan çok devletin bekası için uygulamaya konulan eski sistemin değiştirilmesi ve yenilenmesini öngören Tanzimat projesinin toplum modeli olmasıdır. Tanzimat devlet adamlarının din ve devletin bekası için yegâne yol olarak niteledikleri bu değişim, tıpkı Avrupa’da olduğu gibi eski usullerden vazgeçilerek ilim ve fende gelişmekle kanun ve nizama dayalı hürriyet ve meşvereti esas alan yeni bir devlet ve toplum yapılanmasını gerekli kılıyordu. Bu çerçevede Sâdık Rifat Paşa’nın “hubb-ı vatan ve millet ve celb-i te’lîf-i kulûb”; Mustafa Reşid Paşa’nın, “Din ve mezhep farkı tebaanın ancak şahıslarına müteallik bir iştir”; Fuad Paşa’nın “devletin ve

ülkenin herkesin eşitliğine dayandırılan birliği" ve Âlî Paşa'nın "tebaanın din ve mezhepten başka hususlarda birbirleriyle kaynaştırılması" gibi ifadelerle izaha çalıştığı yeni anlayış, dönemin metinlerinde de zaman zaman Osmanlıcılık kavramını tarif eder bir tarzda "imtizâc-ı akvâm ve ittihâd-ı anâsır" olarak geçmiştir.

İdeolojiler ve milletler çağında Osmanlı Devleti'nin ilk siyasî ideolojisi olan Osmanlıcılık bir devlet siyaseti tarzında Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar değişik şekillerde varlığını korumuş, hatta genel olarak Cumhuriyet'e de intikal etmiştir. Ancak uygulanışı itibariyle I. Meşrutiyet'e kadar olan dönem, II. Abdülhamid dönemi, İttihat ve Terakkî dönemi olmak üzere üç dönemde değerlendirilebilir. Avrupa siyasetindeki gelişmelere ve tehditlere karşı Osmanlı Devleti'ni parçalanmaktan kurtarmaya yönelik siyasal ve pratik bir tedbir olarak düşünülen ilk dönem Osmanlıcılığı, devletin meşruiyetini dayandırdığı din esaslı geleneksel yapılanmadan siyasî eşitlik ve hukuk temelli yeni bir yapılanmaya intikali gündeme getiren bir özellik taşımaktadır. 1839'da ilân edilen ve Osmanlı İnsan Hakları Beyannâmesi olarak kabul edilmesi gereken Tanzimat Fermanı ayrıca devletin idarî, malî, hukukî vb. kurumlarının yapılanmasında esaslı değişimlere yol açmıştır. Daha önceki dönemlerde eyaletlerdeki meseleleri geleneksel "millet" yapılanması içerisinde âdil hükümdar ve devlet anlayışıyla halletmeye çalışan idare yeni dönemde bu hususa ilâveten devletin can, mal, ırz ve namusunu koruma taahhüdünde bulunduğu vatandaşlarını ortak bir kimlikte birleştirmeye engel sayılan aidiyetleri en azından resmî planda göz ardı edecek idarî ve hukukî değişiklikleri uygulamaya koydu. Bu değişimin yansımaları çerçevesinde hâkim devlet yapılanması yerini "hâdim devlet", "milleti hâkime" de yerini milletlerin eşitliği anlayışına bıraktı. 1856 tarihli Islahat Fermanı ile sonuçlanan süreçte müslüman ve gayri müslim eşitliği ilk defa kabul ve ilân edildi. Bu ise şer'î anayasal uygulamada tam bir kırılma noktası oldu. İdarede eyalet meclislerine gayri müslimlerin de katılması, din değiştirmenin önündeki yasakların müslümanlar dahil olmak üzere kaldırılması, misyonerlik faaliyetlerinin serbest bırakılması, din ve vicdan hürriyetinin teminat altına alınması, cizyenin terkedilmesi, gayri müslimlerin de askerliğe kabulü, askerî ve mülkî mekteplerin herkese açık olması, karma mahkemelerin kurulması gibi değişiklikler bu anlayışın sonuçlarıdır. Ancak ilgili taraflardan çoğunun bu gelişmeleri benimsemediği de bir gerçektir. Gayri müslimler bunu Türkler'in

devletlerini kurtarmak için başvurdukları bir siyaset olarak gördükleri gibi başta askerlik muafiyeti olmak üzere eski imtiyazlarını kaybetmiş olmaktan, din adamları da cemaat içindeki eski mevkilerini yitirmekten endişe ettikleri için buna soğuk dururken Islahat Fermanı'nın gayri müslimlere müslümanlarla eşit haklar tanıdığını gören müslümanlar da ecdat kanıyla elde edilmiş olan hâkim millet olma hakkının kaybedildiğini söyleyerek buna karşı çıktılar. Nitekim fermanın uygulanmaya geçilmesiyle Maraş, Cidde, Balkanlar, Lübnan, Şam ve Girit gibi yerlerde

patlak veren kanlı olaylar beklenen kaynaşmanın kolay gerçekleşmeyeceğini gösterdi. Cidde'deki olaylar İngilizler'in askerî müdahalesiyle yatıştırılabildi. Lübnan ve Şam'daki karşılıklı kıtaller başta Fransa olmak üzere Batılı devletlerin fiilî müdahalesine yol açtı. Bu gelişmeler gayri müslim unsuru daha da cesaretlendirirken merkezde yeni bir aydın muhalefetinin oluşmasına yol açtı. Bu döneme kadar Tanzimat bürokrasisinin otoriter bir tavırla oluşturmaya çalıştığı Osmanlı kimliği Yeni Osmanlı aydınlarının tepkisini doğurdu ve Islahat Fermanı'nın ilân biçimiyle hükümlerine karşı itirazlar yükseldi. Onlara göre Batılı devletlerin baskısıyla ilân edilen Islahat Fermanı bir uhuvvet fermanı değil imtiyazlar fermanı idi ve gayri müslimleri daha avantajlı bir konuma getirmişti. En kısa zamanda bürokrasinin mutlakiyetçi yönetimi yerine meşrutiyetçi bir yönetime gidilmeliydi. Bu kesimin en tanınmış ismi olan Nâmık Kemal de meşrutî idarenin Osmanlı kimliğini pekiştireceğini ve devleti parçalamaya yönelik ayrılıkçı hareketleri sona erdireceğini düşünüyordu. Esas olan, siyasî haklarda ve eğitim alanında eşitlik ve ortak vatandı. Siyasal kültüre Osmanlıcılık döneminin bakiyesi olarak giren vatan kavramı aynı zamanda bir idealin de adıdır. Bu ideal, hangi din ve milletten olursa olsun Osmanlı mülkünde buluşup vazifesini ifa eden vatandaşların kardeşliği üzerine bina edilir. Irka dayalı bir ittihadın mümkün olmadığı Osmanlı mülkünde devleti ve müşterek toprağı esas alan bu fikirle Batı milliyetçiliğindeki millet inşa etme sürecinin vazgeçilmez unsuru olan coğrafya arasında paralellik açıktır. Osmanlı geleneğinde bu tür bir fikriyatın temelinin bulunmadığı Cevdet Paşa tarafından şöyle açıklanır: "Avrupa'da gayreti dîniyye yerine gayreti vataniyye kaim olmuş ... Ama bizde vatan denilince askerin köylerindeki meydanlar hatırına gelir" (Ma'rûzât, s. 114).

Tanzimat'la birlikte devletin uygulamaya çalıştığı müsâvat politikaları, yani

“memâlik-i Osmâniyye’deki müslim-gayri müslim Osmanlı unvân-ı bülendi altında yekdilâne ve uhuvvetkârâne birleşmesi” kaçınılmaz olarak tebaadan vatandaşlığa geçişi de başlattı. Ancak İslâm açısından zaruret haliyle izah edilmeye çalışılan bu durum, devlet ricâli ve ulemânın gayretine rağmen müslüman halk nazarında kolay kabullenilmemiştir. Bu sebeple II. Meşrutiyet döneminde uhuvvet kavramı birtakım derecelere ayrılarak yeni bir izah tarzına gidilmiştir. Böylece nesepte, dinde, vatanda ve insanlıkta olmak üzere dört çeşit uhuvvet belirlenerek Osmanlı gayri müslimleriyle üçüncü ve dördüncü derecelerde uhuvvetin söz konusu olduğu savunulmuştur.

Tanzimat fikri, çağdaş eğitimiyle farklı dinî ve etnik gruplara mensup gençlere Osmanlılık ülküsünü aşılaması ve bir Osmanlı milleti oluşturması beklenen Galatasaray Mektebi Sultânîsi (1858) gibi okullarda ve basının kamuoyu oluşturma aracı olarak geliştiği 1860’lardan itibaren Basîret ve İttihad gibi gazetelerde devlet destekli olarak yoğun biçimde işlenmiş, bazan Osmanlı milletlerinin oluşturduğu birlik anlamında “ittihâd-ı Osmânî”, bazan da Osmanlı kavramının bütün Osmanlı vatandaşlarının kaynaşmasıyla oluştuğu anlamında “imtizâc-ı akvâm” tabirleriyle zikredilmiş, nihayet 1876 Anayasası’nın 8. maddesinde resmî ifadesini bularak, “Devleti Osmâniyye tâbiiyetinde bulunan efrâdın cümlesine herhangi din ve mezhepte olursa olsun bilâ istisnâ Osmanlı tabir olunur” denilmiştir. Şüphesiz bu dönemde Osmanlıcılık ideali, devleti korumak amacıyla artık özellikle müslüman-Türk unsur tarafından savunulan bir fikir iken gayri müslim unsurlar Avrupa müdahalelerinden de aldıkları cesaretle bu siyaseti ve kimliği benimsememişler ve millî emellerini takip etmişlerdir. Nitekim 1870’lerin ortalarına gelindiğinde Balkanlar’da yaşanan ayrılıkçı gelişmeler Osmanlı siyasetinin beklenen kaynaşmayı sağlamadığını göstermiştir. Balkanlar’da elden çıkan topraklar üzerinde oluşan yeni hıristiyan devletlerine ve yoğun katliamlara uğrayan müslüman halkın muhacereti, bilhassa Anadolu’nun demografik yapısında müslüman nüfusun yoğunlaşması gibi faktörler, devletin bekasını müslüman unsura ve İslâm dayanışmasına dayandıran bir siyaset olarak İslâmcılığa yönelen bir gelişmeyi gündeme getirmişti, böylece Osmanlıcılık büyük ölçüde terkedildi. Bununla birlikte II. Abdülhamid döneminde Tanzimat’ın en azından müsâvat ve siyasî haklar bahsinde Osmanlıcı çizgisi korunmuş, resmî planda da vurgulanmaya devam edilmiştir. Basın hayatında da II.

Abdülhamid'e yakın isimlerden meselâ Ahmed Midhat Efendi, Osmanlıcılığı devletin bekası için hâlâ en emin yol olarak savunmaya devam etmiştir. Osmanlıcılık, II. Abdülhamid döneminde aynı zamanda muhalefet söylemi olarak da varlığını sürdürmüştür. II. Abdülhamid'in idaresine karşı müslüman, gayri müslim her sınıftan kişi ve grubun oluşturduğu İttihat ve Terakkî yapılanması, mensuplarının bundan ne kastettiği farklılıklar arzetmiş olsa da genelde, "çeşitlilik gösteren Osmanlı halkının millî ve içtimaî inkişafını siyaseten teşkil etme hedefine (Hâşim Nâhid, s. 322) ulaşmak için geniş katılımlı bir ittifak arayışı çerçevesinde Osmanlıcılık siyasetini devamlı şekilde gündemde tutmuştur. Bu şartlarda XX. yüzyıla gelindiğinde Osmanlıcı ve İslâmcı uygulamaların tecrübeleri sonucunda alternatif bir siyaset olarak Türkçülük ortaya atıldı. İlk defa Mısır'da Türk gazetesinde yayımladığı seri yazılarla Akçuraoğlu Yusuf, "Osmanlı memleketindeki müslim ve gayri müslim ahaliye aynı siyasî hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek, böylece aralarında tam müsâvat husule getirmek, fikirlerce ve dince tam serbestlik vermek, bu müsâvat ve serbestîden faydalanarak söz konusu ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilâflarına rağmen yekdiğerine karıştırarak ve temsil ederek Amerika Birleşik Devletleri hükümetlerindeki Amerikan milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, Osmanlı milleti meydana getirmek" olarak tanımladığı ve artık bunun için uğraşmayı beyhude bir yorgunluk diye nitelediği Osmanlıcılığı İslâmcılık ve Türkçülük ile kıyaslayarak mevcut şartlarda en uygulanabilir siyasetin Türkçülük olacağını belirtti. Bu değerlendirme lehte ve aleyhte pek çok görüşle birlikte uzun süre tartışıldı. İttihatçılar'ın mutlakıyet döneminde uzaklaşıldığını iddia ettikleri Osmanlıcılık siyaseti 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte yeniden vurgulandı. Ancak kısa süreli yaşanan birlik gösterileri ve kardeşlik vaadlerinin ardından Girit'in Yunanistan ve Bosna-Hersek'in Avusturya-Macaristan tarafından ilhakı ve aynı gün Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilân etmesi, yapılacak seçimlerde gayri müslimlerin eşitlik ilkesi yerine eski imtiyazlarını muhafazadaki ısrarı gibi gelişmeler, Osmanlılık idealinin gerçekleşmesinin fiiliyattaki zorluğunu bir defa daha gösterdi. Bunların da katkısıyla İttihatçılar'da yoğunlaşmaya başlayan Türkçülük eğilimleri karşısında Osmanlıcılık bu defa İttihatçılar'ın muhalifi olan siyasî fırkalar tarafından savunulmaya başlandı. Ancak Osmanlılık siyaseti Türkler için "milliyetsiz kalmak", Türklük siyaseti ise "Türkleştirmek" olarak anlaşılmaktaydı (a.g.e., s. 321). Nihayet 1912-1913 Balkan savaşları

esnasında yaşanan millî felâket ve ilk fethedilen son Rumeli topraklarının tamamının elden çıkması Osmanlıcılık söylemlerini kesin olarak sona erdirdi. I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele döneminde baskın

söylemler İslâmcılık ve Türkçülük üzerinde yoğunlaştı. Ancak Tanzimat'ın Osmanlı milleti tanımı yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin sınırları dahilinde yaşayan herkesi içine alan "Türk milleti" tanımıyla yeni döneme de intikal etti.

BİBLİYOGRAFYA

Sâdık Rifat Paşa, Risâle-i Ahlâk, İstanbul 1263; a.mlf., Müntehabât-ı Âsâr, İstanbul 1290, s. 42 vd.; Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1294/ 1877, s. 43; Cevdet, Tezâkir, I, 20, 67-71; a.mlf., Ma'rûzât, s. 70, 114; Tunalı Hilmi, Bir Geçmişin Yâdigârı: Onuncu Hutbe, Kahire 1327/1909, s. 19, 45, 49-50, 53, 63-65, 68; Ed. Engelhardt, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, s. 77, 120-130, 480-485; Hâşim Nâhid, Türkiye İçin Necat ve İ'tilâ Yolları, İstanbul 1331, s. 321, 322; A. Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1956, s. 88-89, 93, 122-123, 152; Yusuf Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset, Ankara 1976, s. 8, 9; Engin Deniz Akarlı, Osmanlı Sadrazamlarından Âlî ve Fuad Paşaların Siyâsî Vasiyetnameleri, İstanbul 1978, s. 1-16; Şerif Mardin, Jön Türklerin Siyâsî Fikirleri: 1895-1908, İstanbul 1983, s. 59-60, 106, 107, 112; a.mlf., "19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", TCTA, I, 342, 348-351; Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük: 1889-1902, İstanbul 1985, s. 9-17; a.mlf., Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul, ts. (Üçdal Neşriyat), s. 213-214, 217-219; a.mlf., "Osmanlıcılık", TCTA, V, 1389-1393; Reşat Kaynar, Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat, Ankara 1985, s. 100, 556-564, 627; İsmail Kara, İslamcıların Siyasi Görüşleri, İstanbul 1994, s. 31-34; R. H. Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform: 1856-1876 (trc. Osman Akınhay), İstanbul 1997, I, tür.yer.; Hasan Kayalı, Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık: 1908-1918 (trc. Türkan Yöney), İstanbul 1998, s. 9,10, 19-26; Hilmi Ziya Ülken,

“Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, Tanzimat, İstanbul 1999, II, 757-775; Bekir Koçlar - Şerif Demir, “Hukuki Alanda Osmanlıcılık Düşüncesi 1839-1971”, Osmanlı, Ankara 1999, VII, 348-353; Kemal H. Karpat, Ortadoğuda Osmanlı Mirası ve Ulusçuluk (trc. Recep Boztemur), İstanbul 2001, s. 23-27, 49-70, 105-125, 153-171; Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi, İstanbul 2001, I, 54-71; Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık 1839-1913”, a.e., I, 88-98, 104-116; E. Dawn, “From Ottomanism to Arabism: The Origion of an Ideology”, The Review of Politics, XXIII/3, Notre Dame 1961, s. 378-383, 400; R. Saftrastjan, “Ottomanism in Turkey in the Epoch of Reforms in XIX C: Ideology and Policy”, EB, XXIV/4 (1988), s. 72-86; XXV/1 (1989), s. 34-44; Ejder Okumuş, “Geleneksel Osmanlı Siyasal Kimliğinin Çözülmesinde Tanzimat (1839-1856)”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, V/4 (2005), s. 18-22, 31; M. Akif Aydın, “Batılılaşma”, DİA, V, 162-167; Ufuk Gülsoy, “Islahat Fermanı”, a.e., XIX, 188-189; Azmi Özcan, “Milliyetçilik”, a.e., XXX, 84-87.

Azmi Özcan

OSMANLILAR

(آل عثمان)

Batı Anadolu'nun kuzeyinde bir Türkmen beyliği olarak ortaya çıkıp üç kıtaya yayılan ve kurucusunun adıyla anılan Türk-İslâm dünyasında en uzun ömürlü imparatorluk (1300-1922)

I. SİYASÎ TARİH

A) Klasik Dönem (1300-1774)

B) Yakın Dönemler (1774-1922)

II. MEDENİYET TARİHİ

A) Siyasî ve İdarî Teşkilât

B) Askerî Teşkilât

C) Hukukî-Adlî Yapı

D) Malî Yapı

E) İktisadî ve Ticarî Yapı

F) Sosyal Hayat

G) İlim ve Kültür

H) Sanat

I. SİYASÎ TARİH

A) Klasik Dönem (1300-1774). Osmanlı Hânedanı. İlk Osmanlı tarihçilik

geleneğine göre Osmanlı ailesi (Âl-i Osmân), Oğuz Han nesline dayanan ve kendilerine beylik kurma yetkisi tanınmış olan Kayı boyundan gelmektedir. Kayı boyuna mensubiyet sadece ilk kronik yazarlarınca değil Osmanlı hânedanınca da benimsenmiş ve bu boya ait damgalar maddî malzemelerde gösterilmiştir. Osmanlı Devleti'nin kurucusu olan Osman Bey'in tarihî bir şahsiyet olarak ortaya çıkışı, Bizans'a karşı gazâ yapan Selçuklu uç bölgesindeki Türkmen beyliklerinin oluşturduğu siyasî şartların bir sonucudur. Onun müstakil bey oluşu da 1302'de bir Bizans ordusunu yenişinden ve uç bölgesinde yerel Bizans idarecilerine (tekfur) karşı giriştiği mücadelelerden sonradır. Osmanlı tarihlerinde ailenin kökeni, beyliğin kuruluşu menkıbevî bir tarzda anlatılmakla birlikte Osman Bey'in babasının Ertuğrul, onun da babasının adının Gündüz Alp olduğu bilinmektedir. Bunların dışındaki ata adlarıyla ilgili şecerelerin herhangi bir tarihî değeri yoktur.

Osman Bey'den sonra yerine geçen oğlu Orhan Bey zamanında ilk defa Rumeli topraklarına geçilerek burada kalıcı bir siyaset izlenmeye başlandığı gibi beylik oluşumunun ilk adımları da atılmıştır. Aşiret yapılanması içinde örfe dayalı idare geleneği, önde gelenler / eşitler arasında giderek Osman Bey'in seçkinleşmesi ve liderliği üstlenmesi bu siyasî dönüşüm için belirleyici olmuştur. Bununla birlikte salt aşiret yapılanması yanında Selçuklu devlet teşkilâtından da etkilenilmiş olması tabiidir. Bu merhalede Osman Bey ve silâh arkadaşları arasındaki bağlar önem kazanmış ve ilk siyasî teşekkülün çerçevesi şekillendirilmiştir. Beylik sürecinin devlet pozisyonunu kazandığı I. Murad devrinde ve özellikle Yıldırım Bayezid döneminde gerçekleştirilen askerî, idarî organizasyon, merkezî sistemi güçlendirme ve hızlı fütuhat, bunun için gerekli insan gücü kaynaklarını teşkilâtlandırma gibi âmillerle yerleşik devlet vasfı, görünüşü ve düzeni sağlanmıştır. Fâtih Sultan Mehmed'in faaliyetleriyle tekâmül etmiş haliyle klasik Türk-İslâm devlet modeli ortaya çıkmış ve bu durum tek hânedana dayalı güçlü bir merkezî idare tarzının yerleşmesiyle diğer benzeri devlet yapılanmasından farklılaşmış, bu sayede kalıcılık temin edilmiştir. Böylece Fâtih Sultan Mehmed dönemiyle Osmanlı Devleti "imparatorluk" sürecine girmiş, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman devirlerinde bu gelişme pekişmiş ve yerleşmiş, XVII. yüzyıldan itibaren bir iki istisna dışında padişah otoritesi, saray halkı ve merkezî bürokrasiye kayma eğilimi göstermiştir.

Osmanlı padişahlarının siyasî gücü klasik dönemde şüphesiz en etkili ve mutlak konumdaydı. Padişah, hem örfî hem şer‘î yönden mutlak bir idareciydi. En başta gelen vazifesi olarak kendini Hakk’ın emaneti olan tebaanın muhafızı şeklinde tanımlıyordu. Aslında hilâfet anlayışı da bu çerçevede Osmanlılar’da farklı bir şekilde yorumlanmaktaydı. Halifelik, hânedanın

HARİTA : Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve yükselişi (Kuruluştan 1683'e kadar).

HARİTA : Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve yükselişi (Kuruluştan 1683'e kadar).

Abbâsî halifeleriyle kan bağı olmadığı bilindiğinden klasik yorumu ile değil gazâ ve cihad şartını yerine getirme mukaddes yerleri koruma, adaleti dünya yüzüne yayma olarak değerlendiriliyordu. Hilâfeti klasik şekliyle canlandırma gayretleri, hânedanı Kureyş kabilesine bağlayacak iddialarla birlikte ancak XVIII. yüzyılda ortaya çıkmış, XIX. yüzyılda çeşitli siyasî sebeplerle âdeta yeniden yorumlanarak önemle üzerinde durulan bir hususu teşkil etmiştir.

Osmanlı padişahları II. Selim’e kadar bizzat sefere çıkmayı ve gazâyı başlıca vazifeleri olarak telakki etmişlerdi. İlk defa sefere gitmeyip İstanbul’da vefat eden II. Selim’dir. Osmanlı veraset anlayışının değişmeye başladığı dönem ise klasik Osmanlı hükümdar tipinin artık tarihe karıştığı XVII. yüzyılın başlarına rastlar. I. Ahmed’in saltanatı sonrasında ailenin büyük ferdinin tahta çıkarılması yeni bir uygulamayı da beraberinde getirmiştir. O döneme kadar kimin padişah olacağı önceden tesbit edilmemiş, eski Türk saltanat sistemi sürdürülmüş, vâki olan muhalefetin devletin geleceğini tehdit etmesi endişesiyle daha önce de uygulanan “kardeş katli” Fâtih Kanunnâmesi’nde yerini bulmuş ve ondan sonraki taht sahipleri tarafından da uygulanmıştır. Bu kanuna uymayan ilk padişah I. Ahmed zamanında daha önceki acı olaylar ve devlet adamlarının katkısıyla giderek en büyük hânedan mensubunun tahta vâris olması, diğerlerinin sıkı bir şekilde göz altında tutulması temayülü ağırlık kazanmış ve böylece “ekberiyet” usulü yerleşmiştir. Bu devirlerde Osmanlı hânedanı artık tek bir

hükümdarın değil ailenin topluca tavır sergilediği, vâlide sultanlar, damadlar, vezirler ve bunların adamlarıyla merkezî bürokrasiden oluşan bir iktidar paylaşımı ile idare edilen bir yapı arzediyordu. Osmanlı padişahlarının gazi sıfatları da artık bizzat sefere çıkmalarından çok ordunun başarısıyla kazanılan bir sıfat haline dönüşmüştür. Osmanlı hânedanının ilk ciddi krizi, IV. Murad'ın vefatı ve geride tek bir hânedan mensubu olarak kalan Sultan İbrâhim'in ilk saltanat yıllarında yaşanmıştır. Bundan sonraki hükümdarlar Sultan İbrâhim'in soyuna dayanır. Aile fertlerinin azlığı veya teke inişi bazı alternatif hânedanları gündeme getirmiş olmakla birlikte her türlü tehlikeye ve tehditlere rağmen hânedanın bizâtihi kendisi tarihte eşine az rastlanan bir şekilde devletle bütünleşip âdeta kutsiyet kazanmış, XIX. yüzyılın son çeyreğinde ilân edilen anayasasında bu mümtaz ve dokunulmaz yerini muhafaza etmiş olarak devletin yıkılışına kadar varlığını korumuştur.

Osmanlı Beyliği. İlhanlılar'ın baskısı ile XIII. yüzyılda Selçuklular'ın dağılması sonucu batı uç bölgelerinde hayli kalabalık sayıya ulaşan Türkmen cemaatleri müstakil bir beylik şeklinde ortaya çıkmaya başladı. Eski Selçuklu merkezinde Karamanoğulları, Bizans sınırında Germiyanoğulları, Karesi, Aydın, Saruhan, Menteşe, Candaroğulları ve nihayet başlangıçta hiç dikkati çekmeyen Osmanlılar bulunuyordu. Osman Bey'in liderliğindeki bu küçük beylik önceleri Kastamonu uç bölgesinde yer alıyordu. Zamanla Eskişehir, Bursa ve İznik'e kadar uzanan bölgeye hâkim olan Osman Bey civardaki tekfurlarla mücadeleye girdiği gibi onun en önemli hedefini İznik teşkil etti. 1302'de bir Bizans kuvvetini yenmesi onun şöhretini arttırdı ve Osmanlı Beyliği'ni civardaki Türkmen beylikleri arasında ön plana çıkardı. Osmanlılar kısa bir süre sonra uygun coğrafî mevkilerinin de rolüyle gözlerini önlerindeki denizlere, hatta bunların daha ötesine çevirdiler. Öteden beri yöredeki Türkmenler tarafından tanınan Rumeli toprakları gazâ ve ganimet ideolojisinin başlıca hedefi oldu. Osmanlılar bulundukları bölgelerde durumlarını sağlamlaştırıp önce Bursa'yı aldılar (1326), ardından 1329'da kazanılan Pelekanon savaşı şöhretlerini daha da arttırdı. Bunun hemen akabinde İznik (1331), İzmit (1337) ve Kocaeli yöresini alıp Bizans'ın merkezine kadar dayandılar. Karesioğulları'nı ilhak ettikten sonra (1334-1345) Bizans'ın içinde bulunduğu iç savaştan yararlanıp Marmara sahillerine ulaştılar ve Gelibolu'ya geçtiler. Taht kavgası yapan Kantakuzenos'un müttefiki

sıfatıyla 1349-1352 yıllarında civarını tanıdıkları Gelibolu'yu 1354'te ele geçirdiler. Böylece Avrupa yakasında ilerideki fetihleri yönlendirecek çok önemli bir köprü başı tuttular.

Osmanlı Beyliği, özellikle I. Murad devrinden itibaren Anadolu ve Balkanlar'da girişilen faaliyetlerle bir devlet olma yoluna girmiş, yavaş yavaş merkezî sistemi oluşturma çabaları başlamış, devlet bürokrasisinin teşekkülünün ilk görüntüleri ortaya çıkmış, yeni müesseseler ve askerî teşkilâtın temelleri atılmıştır. Balkanlar'da

üç kol halinde ilerleyiş, yerli unsurların şiddetli direnişiyle karşılanmasına rağmen uygulanan uzlaştırıcı siyaset, halka ve birtakım askerî zümrelere eski statülerini muhafaza hakkı tanınması, adalet prensiplerinin yaygınlaştırılması ve kalıcı yerleşme siyaseti izlenmiş olması gibi sebeplerle süratle genişledi. Önce Edirne'nin alınışı ve 1371'deki Çirmen zaferinin ardından Makedonya'daki Sırp beyleri, Bizans imparatoru ve Bulgar kralının Osmanlılar'a bağlılığı sağlandı. Artık Osmanlı gücü o sıralarda ıssızlaşmış, iç kavgalarla sarsılmış, önemli bir askerî birliktelikten yoksun kalmış Balkanlar'da süratli şekilde yayılmaya başladı. Yine de yer yer etkili direniş gördü. Balkan devletleri Osmanlılar'ı Rumeli'den atmak için büyük bir kuvvet oluşturdular. 1389'da bu güçlere karşı kazanılan Kosova zaferi, sadece Osmanlılar'ın Avrupa yakasındaki gelecekleri açısından değil Balkan tarihi bakımından bir dönüm noktası oldu.

Bu zafer kısa vadede Osmanlılar'a askerî ve siyasî kazanç sağladığı gibi Kuzey Sırbistan yolu Osmanlılar'a açıldı ve Sırp Despotluğu vasal hale geldi; Makedonya, Sırbistan, Arnavutluk ve Bosna'ya doğru ilerlemede önemli bir adım atıldı. Trakya, Makedonya, Kuzeydoğu Bulgaristan kesimi yeni fâtihlerin dayanak noktası olmak üzere Anadolu'dan gelen konar göçer Türkmenler'in, onların peşinden de zenaat ehli, şehirli ve köylü gruplarının iskânına sahne olurken Bosna, Arnavutluk bölgesi İslâmlaşarak Osmanlı gücünün Balkanlar'da yerleşmesini sağlamıştır. Balkanlar'da Osmanlı idaresinin yayılması ve tutunması sadece kılıç gücüyle değil uygulanan "istimâlet" siyasetiyle de yakından ilgilidir. Özellikle yerli halkı ve feodal grupları alışık oldukları nizamın biraz tâdiliyle Osmanlı yapısı içerisine eklemleme, ağır ve çeşitlilik kazanmış vergi mükellefiyetlerini mâkul bir düzeye çekme, basitleştirme, köylülerle feodal beyler arasındaki sosyal-

ekonomik bağımlılığı kaldırma ve onları serbest Osmanlı köylüsü haline getirme, zimmî hukuk prensiplerini tatbik etme, mezhep çatışmalarını ve baskıları önleme son derece etkili olmuştur. Osmanlılar'ın bu çerçevede düşünülmesi gereken müsamahakâr ve uzlaştırıcı gazâ anlayışının rolü bir daha vurgulanmalıdır. Bu role çok geç dönemlerde, XVII. yüzyıl başlarında bizzat yerli ruhanî çevrelerin atıfta bulunması son derece dikkat çekicidir. Balkan toprakları Osmanlı Devleti'nin ana dayanak hattını oluşturmuştur. Daha Anadolu'nun bugünkü haliyle tam olarak ele geçirilmesinden çok önce Osmanlı gücü Orta Avrupa'da yerleşmiş haldeydi. Bu durum devletin Balkan karakterinin açık bir göstergesidir. Osmanlı idaresi altında Balkanlar'da tarım gelişti, yeni kurulan şehir ve kasabalar önemli ticarî merkezler oldu. Buraların İslâmî geçmişinde, tarihî âbidelerin ortaya çıkışında Osmanlı katkısının orijinalliğini ayrıca belirtmek gerekir. Sadece hıristiyanlarla meskûn bölgelerde dahi Osmanlı uygulamasının rahatlatıcı etkisi açık şekilde kendini gösterir. Bu sistem şüphesiz zaman zaman kesintiye uğramıştır, ancak genel hatlarıyla Balkanlar'da milletler mozayiğinin bugüne ulaşmasında Osmanlı idaresinin etkisi büyüktür.

I. Murad'ın Kosova'da şehâdetinden sonra yerine geçen Yıldırım Bayezid dönemiyle Osmanlı Devleti güçlü ve etkili bir merkezî yapılaşmaya sahne oldu. Anadolu'daki eski beylikler Osmanlı sancağı haline getirildi, geride kalan iki güç odağı Karamanoğulları ve Kadı Burhâneddin Devleti 1398'de bertaraf edildi; Orta ve Doğu Karadeniz beylikleri hâkimiyet altına alındı, Memlük idaresindeki Malatya bölgesine kadar ulaşıldı. Anadolu'da Osmanlı bayrağı altında oluşturulmaya çalışılan bu cüretkâr siyaset batıda da bütün hızıyla sürdürüldü. Bulgar Krallığı, Dobruca Despotluğu ortadan kaldırıldı. Son Haçlılar 1396'da Niğbolu önlerinde ağır bir yenilgiye uğratıldı. Hemen ardından uzun süredir abluka altında tutulan İstanbul'un kuşatılmasına ağırlık verildi. Bu önemli hedefin elde edilmesine az zaman kalmışken doğuda beliren yeni bir siyasî mesele Osmanlı Devleti'nin tarihî seyrini değiştirecek boyut kazandı.

Orta Asya ve İran'da büyük bir devlet kurmuş olan Timur'un faaliyetleri, gazi olarak şöhreti artık her tarafa yayılan Yıldırım Bayezid'in devleti için büyük bir tehlike ve tehdit arzediyordu. Timur'un Anadolu'da eski statüyü muhafaza ve buradaki küçük beylikler üzerinde hâmilik iddiaları, Anadolu birliği yolunda önemli adımlar atmış olan Osmanlılar için yıkıcı bir sonuca

ulaşmakta gecikmedi. 1402'de Çubuk ovasındaki savaş Osmanlılar'ın mağlûbiyeti, daha da önemlisi merkezî devletin çöküşü ile neticelendi. Yıldırım Bayezid'in uzun çabaları sonucu kurduğu, merkezî yönelimi ağır basan ve bir bakıma

imparatorluk sürecini başlatan devlet modeli çöktü. Anadolu'daki eski statü yeniden ihya edildi, beyler yeniden eski topraklarına hâkim oldular, Osmanlı Beyliği ise küçüldü. Yıldırım'ın oğulları arasında taht kavgaları başladı. Bununla beraber bu çalkantılı dönemin XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan imparatorluğun oluşum sürecinde ve siyasî gücün etkin hale getirilmesinde önemli payı olduğu söylenebilir. Bir bakıma Timur'un Ankara zaferi Osmanlılar açısından yeni bir devreyi aralayan araç haline getirilmiştir.

Osmanlı tahtı için Yıldırım'ın oğulları arasındaki savaş dönemi (1402-1413) "Fetret devri" olarak anılır. Süleyman, Îsâ, Mûsâ ve Çelebi Mehmed arasındaki mücadele Çelebi Mehmed lehine sonuçlandı. Rumeli'nin kaynakları bu zor ve badireli dönemde Osmanlılar'ın tamamen dağılmasını ve silinmesini önledi. Çelebi Mehmed bu uç beyleri ve kapıkulu, timar sahiplerinin desteği sayesinde duruma hâkim olabildi. Mehmed öncelikle Anadolu'daki birliği temine çalıştı. Öte yandan mahallî hânedanlara, Bizanslılar'a, Venedikliler'e, Rodos şövalyelerine, Ceneviz'e karşı yumuşak bir siyaset izledi. Timurlular'ın Anadolu üzerindeki nüfuzu daima göz önünde bulunduruldu ve ona aykırı bir harekete teşebbüs edilmedi. Çandaroğulları, Karamanoğulları sindirildi, Batı Anadolu'daki bazı beylikler kesin hâkimiyet altına alındı; Rumeli kesiminde 1430'da Selânik yeniden fethedildi ve gazâ siyasetine hız verildi. Orta Avrupa'ya doğru ilerleme kaydedildiyse de, 1440'ta Belgrad önlerinde uğranılan mağlûbiyet Osmanlılar'ı geri çekilmeye ve Macarlar'a karşı savunma savaşı yapmaya mecbur bıraktı. Fakat 1444'teki Varna ve 1448'deki II. Kosova savaşları Osmanlılar'ın Balkanlar'dan atılamayacağını ispatladı, hatta İstanbul'un fethini daha da yakınlaştırdı. Bu zorlu dönemlerde II. Murad, Oğuz-Türkmen geleneğini yeniden canlandırmaya itina gösterdi. Türk dili ve kültürünün önemli eserleri vücuda getirildi. Bunda Timur'un oğlu Şâhruh'un Anadolu üzerindeki nüfuzunu sürdürme eğiliminin de kısmî etkisi olduğu ileri sürülür. Osmanlılar, Anadolu'daki hâkimiyet iddialarını siyasî zemine taşırken eski Türk geleneğini daha açık vurgularla öne

çıkarmak istemiş olabilirler; ancak bunun, kuruluştan bu yana izlenen tabii bir seyrin siyasî ihtiyaçlar noktasında öne çıkarılan bir parçası şeklinde algılanması daha uygundur.

İmparatorluğun Doğuşu. Fetret ve toparlanma devri, “Fâtih” unvanı ile anılacak olan II. Mehmed’in tahta çıkışı ile yerini “imparatorluk çağı”na bıraktı. Bu dönemde Yıldırım Bayezid zamanındaki fetih ve merkeziyetçi siyaset yeniden canlandırılıyor, anakronik bir söylemle açıklamak gerekirse Osmanlı klasik çağı başlıyordu. II. Mehmed’in ilk hedefi olan İstanbul sıkı bir kuşatmanın ardından savaşla alındı (1453). Bu fetih Anadolu ve Rumeli’deki toprakların birleştirilmesini sağladı. Böylece “Ebü’l-feth” (Fâtih) unvanını alan II. Mehmed, Yeni Roma’nın hâkimi sıfatıyla onun gerçek anlamda siyaseten vârisi oldu. İç siyasette daha güçlü bir mevki elde eden Fâtih merkezî idareyi güçlendirip iktidarı kendi tekeline aldı; bir dizi askerî, malî ve hukukî reforma girişti. İstanbul’un fethi Osmanlılar’ın imparatorluk sürecine girdikleri bir devrenin başlangıcı olarak yorumlanır. Gerçekten II. Mehmed cihanşümul bir hâkimiyet mefhumundan besleniyor, dünya yüzünde tek bir hükümdar ideali gibi ütopik, fakat tarihî temelleri olan bir yaklaşımı benimsiyordu. Daha kuvvetli tonlar taşıyan bu siyasî ideal kendisinden sonra torunlarına da miras kaldı ve çarpıcı örneğini Kanûnî Sultan Süleyman’ın şahsında buldu. Osmanlı imparatorluk telakkisi tipik klasik öğeler taşıyan bir cihet arzeder; bunun XIX. yüzyıldaki emperyalizm temelli, toprak bütünlüğü göstermeyen sömürgeci / koloni tipi imparatorluk kavramıyla bir ilgisi yoktur. İçinde barındırdığı muhtelif din ve dilleri, etnik grupları bir arada yaşatmaya çalışan, bu şekilde büyüyen, ayrıca cihanşümul hâkimiyet kavramından esinlenen bir siyasî yapıyı ortaya koyma amaçlı bir terminolojiye dayanır. Bu sıralarda oluşan Osmanlı imparatorluk düşüncesi köklerini bir taraftan eski Türk hâkimiyet telakkisinden alıyor, İslâmî kaynaktan besleniyor ve Doğu Roma mirasına sahip çıkarak şekilleniyordu. Fâtih Sultan Mehmed bunu kendi şahsında “han, sultan, kayser” unvanlarıyla sembolize etmiştir.

İstanbul’un alınıp pâyitaht yapılmasının ardından Rumeli’de ve Anadolu’da birçok sefer icra edildi. 1459’da Sırp Despotluğu’na son verildi, daha önce 1456’daki Belgrad kuşatması başarısız olmuştu. Ardından Mora 1458-1460 seferleriyle hâkimiyet altına alındı. 1463’te Osmanlılar Bosna içlerine uzandılar. Bir taraftan Trabzon alınıp buradaki Trabzon Rum

İmparatorluğu'na 1461 yılında son verilirken diğer taraftan Kefe ele geçirilip Kırım Hanlığı da Osmanlı himayesi altına girdi. Böylece Osmanlılar doğu-batı yönelim eksenine yeni bir boyut daha kazandırdılar: Kuzey steplerine açılım. Anadolu'da Timur'un siyasetini devam ettirmek isteyen Akkoyunlu Beyi Uzun Hasan'ın saldırısı püskürtüldü (Otlukbeli 1473). Daha önce de Karamanoğulları'nın siyasî teşekkülüne son verilmişti (1468). Böylece Anadolu birliği yeniden sağlandı, Fetret döneminin geride bıraktığı meseleler önemli ölçüde çözüme kavuşturuldu. Fâtih'in İstanbul'dan sonraki en önemli hedefi olan Roma "kızıl elması" ise 1480'de İtalya'ya asker çıkarılıp Otranto'da bir köprü başı tutulmasına rağmen padişahın 1481'de âni ölümü yüzünden sonuçsuz kaldı.

Fâtih Sultan Mehmed'in ölümünden sonra II. Bayezid'in tahta çıkışı ile gerçekleştirilen reformların çoğu yumuşatıldı veya ortadan kaldırıldı. Aslında Fâtih'in imparatorluğun oluşumu yönündeki siyasî, askerî ve malî uygulamaları sadece askerler ve ulemâ arasında değil içten içe halk kitlelerinde de muhalefete yol açtı. Kaynakların sonuna kadar kullanımı, bunu telâfi edebilmek için yeni vergilendirme, yaşanan ağır enflasyon genel bir hoşnutsuzluk doğurdu. Büyük ve aleni tepki ulemâ arasında kendini gösterdi. Bu iç tepkiler, çeşitli muhalefet odaklarının daha Amasya'daki şehzadeliği sırasında II. Bayezid'in yanında toplanmasına vesile oldu.

II. Bayezid tahta çıktığında bu muhaliflerin taleplerine uygun hareket etti. Özellikle hükümdara serbestçe hareket etme yetkisi tanıyan örfî uygulamaların frenlenmesi dikkat çekicidir. Bu çerçevede şer'î esaslar daha ön plana çıkarıldı ve giderek XVI ve XVII. yüzyıl boyunca devletin temel hukukî unsurunu oluşturan bu esaslar olgunlaştırıldı. Örfî tatbikat şer'î çerçeveyle sıkı sıkıya sınırlandırıldı. Fâtih'in gerçekleştirdiklerine bir tepki dönemi olarak yorumlanan II. Bayezid'in saltanatı zamanında Cem Sultan hadisesi Osmanlı Devleti'nin dışarıda aktif bir siyaset izlemesini engelledi. Fakat yine de Karadeniz hâkimiyetini tam olarak sağlayıp kuzey stepleri ve Tuna vadisinin verimli topraklarına ulaşmada çok önemli iki liman şehri Kili ve Akkirman zaptedildi (1484). Mora yarımadasındaki güçlü Venedik istihkâmları olan Modon, Koron ve İnebahtı ele geçirildi. Bu küçük gibi görünen adımlar, neticeleri itibariyle son derece önemli olup bundan sonra sınır hattına yönelik harekât planlarına temel teşkil etti. Bu durum bir taraftan Kuzey Avrupa'ya, diğer taraftan Akdeniz'e ve daha güneye açılma

bakımından dayanak noktalarını oluşturdu. Öte yandan denizciliğe önem verilen bu dönemde İspanya'dan göçe mecbur edilen Endülüslü müslüman ve yahudiler Osmanlı ülkesine taşındı. Bu sıralarda hızlı bir gazâ siyaseti takip edilmemekle birlikte hukuk sahasında ve iç idarede önemli değişiklikler meydana getirilmişti.

XVI. yüzyıl başlarından itibaren Sünnîliği bir devlet siyaseti haline getirme eğilimi güçlenen Osmanlılar için doğuda baş gösteren ve Anadolu'nun emniyetini sarsan Safevî Şahı İsmâil'in faaliyetleri çözülmesi gereken önemli bir mesele oluşturdu. Bu aynı zamanda mezhep boyutunu da öne çıkardı ve siyasî-dinî bir çatışma alanına dönüştü. Geniş ölçüde Anadolu'daki Türkmen boylarının vücut verdiği Safevîler'in yeni bir siyasî-dinî ideolojiyle ortaya çıkıp Osmanlı-Sünnî idaresine alternatif bir yönetim vaad eden propagandası, Anadolu'daki Türkmen grupları üzerinde çeşitli sosyal ve ekonomik faktörlerin de etkisiyle çok müessir oldu. 1500'lü yıllardan itibaren Anadolu'yu âdeta yangın yerine çeviren, görünürde dinî bir mahiyet arzeden karışıklıklar ve hareketlenmeler, Osmanlılar'ın "Şark meselesi"ne öncelik kazandırdığı gibi onların genel dinî temayüllerinde de dikkat çekici bir değişim / dönüşüme yol açtı. Safevîler'e karşı dinî zeminde oluşturulan argümanlar bütün ayrıntılarıyla açık şekilde ve sert ifadelerle ortaya kondu. Yapılacak askerî harekât ise "mülhid ve zındıklarla cihad" olarak ilân edildi, hatta gazâdan evlâ görüldü. Bu zeminden beslenen Osmanlı kroniklerinin muhtevası, neredeyse Osmanlı tarihinin bütün hadiselerini bu gözlüklerle değerlendirecek ölçüde katılaştı. XVI. yüzyıl boyunca devam eden Şark seferlerinin mahiyet ve sebeplerini anlamak için bu dinî ana zemini gözden kaçırmamak gerekir. Devletini Orta Anadolu'da kurmak niyetinde olan Şah İsmâil, II. Bayezid'in aldığı etkili tedbirler sonucu bunu başaramayınca Tebriz'e yönelmiş ve burada siyasî teşekkülünü oluşturmuştu. Anadolu'ya yönelik niyetleri ise Çaldıran'da yapılan savaşla başarısızlığa uğradı (1514), Yavuz Sultan Selim idaresindeki Osmanlı kuvvetleri Tebriz'e kadar ilerlediler, ancak burada kalıcı bir şekilde yerleşme düşünülmedi. Doğu Anadolu'ya hâkim olundu, ayrıca Güneydoğu Anadolu'da Memlükler'e ait bazı yerler ele geçirildi. Safevî tehdidi böylece geçici de olsa önlenmişti. Osmanlılar ise bu vesileyle gazâ yapma şöhretlerinin yanı sıra dini, sapmış eylemlerden temizleme ve koruma gibi bir görev daha üstlenmiş oldu. Bu ise İslâm dünyasında mukaddes bölgelere yönelik Osmanlı niyetlerine önemli bir temel kazandırdı. Nitekim bundan

sonraki Osmanlı hedefini Ümitburnu'nu dolaşıp Hindistan'a ulaşan, Kızıldeniz ve Arap yarımadasını tehdit altında tutan Portekizliler'e karşı âciz duruma düşmüş, iktisadî önemi çok büyük, Mısır ve civarına hâkim Memlükler teşkil etti. Osmanlılar girişmeyi düşündükleri bu seferin meşrû zeminini yine İslâm'ı her türlü tehditten koruma görevlerine yüklediler. Portekiz tehdidine karşı İslâm'ın mukaddes yerlerini koruyamayan, halka zulme müsaade eden bir müslüman idaresinin ortadan kaldırılması şer'î hukuka uygun bir hareket olarak yorumlandı ve ilân edildi. Böylece girişilen sefer sonucu önce Mercidâbık'ta (1516), ardından Ridâniye'de (1517) yapılan iki savaşla Memlükler tarih sahnesinden silindi. Mısır ve Suriye bölgesinin fethi, Osmanlı siyasî gücünü İslâm dünyasında üstün konuma getirdiği gibi iktisadî gücünü de arttırdı. Osmanlılar'ın Arap dünyasında hâkimiyetleri, genel hatları itibariyle bu kesimdeki sosyal ve ekonomik gelişmeyi de beraberinde getirdi. Arap şehirleri gelişti, ticarî hayatta canlılık başladı, bilhassa milletlerarası ticarette önemli adımlar atıldı. Osmanlı döneminin karanlık devir olarak takdimi ise XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında Batılı güçlerin Arap topraklarındaki sömürgeleştirme zihniyet ve hâkimiyetlerinden kalma olumsuz propagandanın yansımalarıdır. Osmanlı idaresi altında İslâm'ın mukaddes yerleri dış tehditlerden korunduğu gibi bölge halkı ekonomik yönden desteklendi, en sıkıntılı anlarda bile "surre" adı altında buraya nakdî yardım yapılması itina ile sürdürüldü, zengin vakıflarla desteklendi.

Kanûnî Sultan Süleyman dönemiyle Osmanlılar'ın Avrupa'daki gücü yeniden etkili olmaya başladı. Osmanlılar Batı siyaset arenasında bir denge unsuru haline geldiler. 1521'de Belgrad'ın, 1522'de Rodos'un zaptı Avrupa'ya karşı karadan ve denizden yönelişlerinin ilk adımlarını

oluşturdu. 1526 Mohaç zaferiyle müstakil Macar Krallığı sona erdirilerek Orta Avrupa'ya yerleşme süreci başlamış oldu. Osmanlılar kendilerine bağlı bir Macar Krallığı tesis ettiler. 1529 Viyana kuşatması ve 1532 Alman seferi hem bu krallığı himaye, hem de imparatorluğun Alman kanadını idare eden Habsburg İmparatoru V. Karl'ın kardeşi I. Ferdinand'a gözdağı vermeyi amaçlamıştı. 1538'deki Boğdan seferi ise Karadeniz'in kuzeyindeki sınırları Bender ve Özi'yi içine alacak şekilde genişletti. Karadaki mücadele bilhassa Fransa'nın teşvikiyle denizlere sıçradı. Barbaros Hayreddin Paşa'nın Osmanlı donanmasının başında Akdeniz'deki

faaliyetleri ve 1538 Preveze Deniz zaferi Batı Akdeniz'in kontrolünü sağlamış, Kuzey Afrika'da yeni beylerbeyilikler kurularak ilerleme temin edilmiş, 1541'de V. Karl'ın Cezayir çıkartmasının başarısızlığa uğratılması, 1543, 1552, 1553 Osmanlı-Fransız müşterek harekâtları, 1560 Cerbe'nin fethi Kuzey Afrika'daki İspanyol emellerine set çekmişti. Ancak Rodos'tan çıkarılan şövalyelerin sığınağı olan Malta adası alınamadı (1565). Orta Avrupa'da Macar Krallığı'nın himaye siyasetinden vazgeçilerek Budin merkez olmak üzere bir beylerbeyilik kurulmuştu (1541). Macar Kralı Zapolyai'nin oğluna ise Erdel tarafları verilmiş, 1550'lerden itibaren Tımışvar kesiminde faaliyet gösterilerek burası da bir beylerbeyilik yapılmış, ayrıca Slovakya'da önemli ilerlemeler sağlanmış, Kanûnî'nin son seferi Sigetvar Kalesi'nin fethi ve bu bölgelerdeki hâkimiyetin perçinlenmesi ile sonuçlanmıştı (1566). Osmanlılar'ın bu dönemde Batı dünyasını hedefleyen yayılması Avrupa'daki siyasî ortamı etkilemiş, Habsburg İmparatorluğu'nun karşı karşıya kaldığı meseleler, İngiltere ve Fransa gibi millî monarşilerle giriştiği mücadeleler, yeni bir mezhebî akım olarak Protestanlığın yayılması ve bunun getirdiği iç karışıklıklar söz konusu etkide belirleyici olmuştur. Bir bakıma bügünkü modern Avrupa'nın teşekkülünde bütün bu faaliyetlerin doğrudan veya kısmen payı vardır. Avrupa'da oluşan ve bugün dahi zihinlerden silinmemiş olan büyük tehdit algılamasının da yine XV ve XVI. asırlardaki Osmanlı merkezli siyasî gelişmelerle ilgisi bulunmaktadır.

XVI. yüzyılın yirmili yıllarında doğu kesimindeki durum henüz endişe verici boyutlarda değildi. Ancak Osmanlılar'ın Avrupa'daki meşguliyetlerinden istifadeyle Mohaç seferi sırasında Anadolu'da Safevîler'in yoğun faaliyetleri yüzünden yeni karışıklıklar ortaya çıktı. Bunun sonucu olarak Safevî problemine kesin bir netice verilmesi için harekât planı yapıldı. 1534'te Irakeyn Seferi sonucu Tebriz ve Bağdat alındı. 1543'te Tebriz'e yönelik bir gözdağı seferi daha icra edildi. Nahcıvan seferi neticesinde 1555'te imzalanan Amasya Antlaşması ile savaşlara son verildi. Bu mücadele, Osmanlılar'a Tebriz'in dahil olduğu Azerbaycan kesiminde ve İran'da hâkimiyetin geçici olacağını göstermiş, Safevîler'i belirli bir sınır bölgesinde tutma mecburiyetini ispatlamıştı. Aslında bu sınır hattı günümüze uzanan çizgide tarih boyunca pek değişme göstermeyecektir. Bu seferlerle Safevîler'in sökülüp atılması mümkün olmadı, ancak Bağdat'tan Basra'ya uzanan kesim Osmanlı kontrolüne girdi.

1538’de Portekizliler’e karşı Hint seferine çıkıldı ve onların faaliyetleri engellenmeye çalışıldı. Kızıldeniz ticaretini yeniden canlandırmak, mukaddes yerleri korumak için Yemen ve Habeşistan’ın kuzeybatısında yeni fetihler yapıldı ve beylerbeyilikler kuruldu (Habeş beylerbeyiliği, 1555). Böylece Kızıldeniz’in iki yakasına hâkim olan Osmanlılar, Portekizliler’i Kızıldeniz’e sokmadıkları gibi onların bu sulardaki geleceklerine de mâni oldular, ticareti canlandırıp Kahire ve Suriye limanlarını eski şaşaalı günlerine kavuşturdular.

Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa’nın o günün şartları içerisinde gerçekleşmesi güç projeleri bu devre bambaşka bir mahiyet verir. Süveyş Kanalı’nı açıp Hint denizine ağırlık verme, kuzeyde Kazan (1552) ve Astarhan’ı (1556) ele geçiren, Orta Asya’dan batıya uzanan, tarihî ticaret ve hac yollarını kesen Ruslar’ı engelleme ve Orta Asya ile irtibatı sağlamak için Don-Volga kanalını açma, Endülüs müslümanlarını destekleyerek Avrupa’yı hiç beklemedikleri bir cihetten, İspanya’dan tehdit altında tutma projeleri Osmanlılar’ın dünya siyasetindeki ağırlıklarının bir görüntüsünü oluşturdu. Ancak bunların hiçbiri gerçekleşmedi. Bunda da Osmanlılar’ın ilgi odaklarının Kıbrıs’a ve ardından İran tarafına çevrilecek olması önemli rol oynadı. Stratejik önemi büyük Kıbrıs Venedikliler’den alındıysa da (1570-1571) Osmanlı deniz gücü 1571’de İnebahtı’da ağır bir darbe yedi. Ancak Osmanlılar buna yeni ve daha güçlü bir donanma ve Tunus’un fethiyle (1574) cevap verdiler. Böylece İspanyollar’ın Kuzey Afrika’ya hâkim olma iddiaları tamamen engellendi. Akdeniz’in doğu ve batı ucunda bu iki büyük gücün nihaî karşılaşması, İspanyollar’ın ağırlıklarını Akdeniz’den çekip Atlantik ötesi kolonilerine kaydırmasıyla sonuçlandı. Osmanlılar ise Akdeniz’de âdeta yalnız kaldılar, fakat bunun askerî faydası önemsizleşti, ticaret ve buna bağlı korsanlık faaliyetleri etkili olmaya başladı.

Kuzey Afrika’da Fas’a kadar nüfuz sahasını uzatıp Atlantik’e dayanan Osmanlılar için bu ulaşılabilecek en son sınırları oluşturdu, etkili bir Atlantik siyaseti izlemeye teşebbüs bile edilmedi. 1578’de Fas’ta cereyan eden Üç Kral Savaşı ile Portekiz Krallığı’nın geleceği tayin edilirken aynı yıl Osmanlılar, Safevîler ile büyük bir mücadele başlattılar. Bu defa Kafkaslar’a doğru etkili ve kalıcı bir siyaset izlemeye çalıştılar, hatta Hazar

kıyılarına kadar ulaştılarsa da bu hâkimiyeti perçinleyen 1590 barışının ardından I. Abbas'ın tahta çıkışı ile 1603'te yeniden savaş başladı. Aralıklarla devam eden bu uzun savaşlar 1590 barışı ile elde edilen pek çok toprağın terkiyle sonuçlandı ve İran kesimindeki hâkimiyetin geçici olduğunu bir kere daha gösterdi.

Batıda ise 1593'te başlayan ve on dört yıl süren uzun savaş, sınırlarda çok önemli değişiklikler yapmamak ve 1596'da Haçova'da önemli bir zafer kazanılmış olmakla birlikte Osmanlı askerî teşkilâtının teknik yetersizliklerini açık olarak gözler önüne serdi. Osmanlılar'ın karşısında artık daha organize ve güçlü müttefik orduları vardı. Yeni harp taktikleri, ateşli silâhların yaygın olarak kullanımı beraberinde yeni askerî grupların istihdamı problemini de getiriyordu. Sisteme uymayan timarlı sipahilerin önemsizleştirilmesi, bunların yerine tüfek kullanmakta mahir Anadolulu gençlerin (sekban), yerli kulların istihdamı ordunun yapısında radikal bir değişime yol açmıştı. Bu ayrıca zincirleme olarak bürokrasiyi, malî yapıyı da çeşitlendirip değiştirdi. Osmanlılar bu geçişi muhtelif sıkıntılara rağmen pratik çözümlemelerle gerçekleştirebildiler. Bu sayede karşı karşıya kaldıkları ciddi problemleri, gerek uzun savaşlar gerekse Doğu'da ve içeride Celâlî ayaklanmalarıyla yüz yüze gelmiş olmalarına rağmen çok büyük hasara uğramadan atlatabildiler. Yine de Anadolu'daki sosyal patlamanın önemli bir kargaşaya ve değişime yol açtığı açıktır. Doğuda ve batıda iki cepheli bir savaş yapmak zorunda kalan Osmanlılar, Habsburglar'la 1606'da Zitvatorok Antlaşması'nı imzaladılar. Bu antlaşma Osmanlı diplomasi tarihi bakımından bir dönüm noktası oluşturdu. Safevîler ve Habsburglar'la yapılan iki cepheli savaş diğer ekonomik ve sosyal sebeplerle Osmanlı sisteminde derin yaralar açtı. Celâlîler, Anadolu'nun her tarafını altüst ettiler, Suriye ve Lübnan bölgelerinde Canbolatoğlu ve Ma'noğulları isyanları patlak verdi. Her iki isyan kuvvet yoluyla bastırıldıysa da (1607) Anadolu'daki bazı isyanlar, ancak âsi liderlere tâvizkâr davranıp hükümete bağlılığını temin için kendilerine idarî görevler verilmek yoluyla yatıştırılabildi. Fakat 1595-1610 yılları arasında büyük bir karışıklık yaşanmış ve Osmanlı kaynaklarında bu döneme "büyük kaçgunluk" adı verilmiştir.

Bu devreden sonra Osmanlılar, batıda kendi topraklarını korumaya yönelik faaliyetlerde bulunacakları bir safhaya giriyorlardı. Doğuda ise uzun süren

sonuçsuz harekâtlar maliyeyi daha da sarstı. Keşifler çağı sonrasının bütün Avrupa'sını kaplayan iktisadî bunalım da buna eklenince değişim içindeki Osmanlı sisteminde bazı bocalamalar baş gösterdi. Bunlar pratik çözümlerle halledilmeye çalışıldı. Dönemin ıslahat yazarları, bütün bu değişim sürecinin çok da farkında olmayarak sistemin "kānûn-ı kadîm"e dönüşle düzelebileceği fikrini savundular. Bunların yazdıkları daha sonra modern değerlendirmelere de yansıdı. Fakat bunun bir çözüm olamayacağını işin içindeki vezirler ve bürokratlar açık şekilde görüyorlardı. Onların biraz da pragmatik yaklaşımlarla aldıkları tedbirler bazı önemli karışıklıklar, hatta II. Osman'ın kanlı bir ihtilâlle devrilmesi gibi olaylara rağmen uzun vadede rahatlatıcı etkisini gösterdi. II. Osman'ın ve IV. Murad'ın gazi hükümdar, her şeyi kendi tekelinde tutmaya çalışan padişah tipini canlandırma çabaları, hânedanın XVII. asırdan itibaren kazandığı yeni görünüşü içerisinde geleceğe yönelik olarak IV. Mehmed ve özellikle II. Mustafa dışında önemsiz kaldı.

XVI. yüzyıldan beri aralıklarla süren İran ile mücadele ancak IV. Murad'ın bizzat idare ettiği Revan ve Bağdat seferlerinin ardından imzalanan 1639'daki Kasrışîrin Antlaşması ile sonuçlandırılabildi ve bu barış ile sadece Bağdat, Van, Kars, Kuzey Irak bölgelerindeki Osmanlı hâkimiyeti tasdik edilmiş oldu. Erdel-Eflak ve Boğdan'ın emniyeti için Osmanlılar bir süre Lehliler ve Kazaklar'la uğraşmak zorunda kaldılar. Hatta II. Osman 1621'de ordunun başında Hotin önlerine kadar gitmişti.

Osmanlılar'ın değişim yaşadığı sıralarda 1618'de başlayıp 1648'e kadar süren ve bütün Avrupa'yı etkileyen Otuzyıl savaşları döneminde kendilerine yönelik bir Osmanlı harekâtından çok endişelenen Avusturyalılar, 1645'te Osmanlılar'ın Girit batağına saplanmaları yüzünden oldukça rahat bir nefes aldılar. Osmanlılar Girit'i tam olarak ancak 1669'da Kandiye'nin düşüşüyle hâkimiyet altına alabileceklerdi. Bu sırada içeride iktidar çekişmesiyle boğuşan Osmanlılar, Köprülü Mehmed Paşa'nın sadârete getirilmesiyle batıda yeni bir atılım içerisine girdiler. Onun sert politikası içeride sükûneti sağladı, Venedikliler'in Boğaz ablukası kaldırıldı, Dalmaçya sahillerinde ilerleme sağlandı (1657), Erdel politikasına ağırlık verildi. 1658'de batı sınırında Varad eyaletini kuran Osmanlılar 1662'de ciddi şekilde Erdel meselesinin üzerine gittiler. Habsburglar'la yeni bir savaş başladı. 1663'te Slovakya'da Uyvar fethedildi, böylece batıda en geniş sınırlara ulaşılmış

oldu. Yeni alınan yerlerde Uyvar eyaleti teşkil edildi. 1672'de Kamaniçe alındı, Podolya ve Ukrayna 1676 Zorawna barışı ile Osmanlı nüfuzu altına girdi. Ardından 1678'de Osmanlı orduları Ukrayna içlerinde Kiev yakınlarındaki Çehrin'e ulaşıp burayı yıktı. 1681'de ilk Osmanlı-Rus antlaşması Batı Ukrayna'daki Osmanlı nüfuzunu tasdik etti. Bu ilerlemeler 1656'dan sonra Osmanlı gazâ gücünü yeniden hızlandırmış, 1683'teki Viyana kuşatması ile de doruk noktasına ulaşmıştı. Ancak başarısızlıkla sonuçlanan bu kuşatma ve sonrası Osmanlılar için tam bir felâket oldu. Uyvar (1685) ve Budin (1686) elden çıktı. 1691'de Salankamen ve 1697'deki Zenta bozgunları her şeyin sonunu oluşturdu. 1699 Karlofça Antlaşması, Osmanlılar'ın 1526'dan bu yana mücadele verip genişlettikleri sınır bölgelerinin elden çıkması ile sonuçlandı. Osmanlılar bu uzun mücadeleler sırasında ilk defa karşılarında geniş bir cephe buldular. Venedik, Habsburg ve Ruslar'la topyekün olarak batı sınırlarında cereyan eden savaşlarda önemli ölçüde sarsıldılar. Orta Avrupa'dan geri çekiliş Osmanlılar'ın aslî dayanağı olan Balkanlar'daki durumlarını da yavaş yavaş etkileyeceği bir devri aralamakta gecikmedi. Osmanlılar, bu bölgeleri ve Eflak-Boğdan'ı korumaya yönelik hareketlere daha çok önem vermeye başlayacaklardı.

1683'ten sonra askerî alandaki yetersizlik, Osmanlılar için yeni savunma ihtiyaçlarını beraberinde getirdi. Görünüşte padişahı etkisi altına alan

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin şahsına yönelik gibi olan 1703'teki Edirne Vak'ası söz konusu çözülüşün bir tepkisi niteliğini taşıyordu. Karlofça'nın rövanşını alma fikri Osmanlı devlet adamlarının zihninden asla silinmemişti. Kıvılcım Ruslar'ın kuzeyden hareketlenmesiyle yeniden alevlendi. Ruslar'a Poltava'da mağlûp olan İsveç Kralı IX. Karl Osmanlılar'a sığındı. Ruslar'ın Osmanlı sınırlarındaki ağır tahrikleri, Lehistan meselesi Osmanlılar'ı yeni bir sefere sürükledi. Baltacı Mehmed Paşa 1711'de Prut'ta Rus Çarı Petro'yu durdurdu. Rus çarı burada ağır bir yenilgiden son anda kurtuldu. Ardından Venedik ve Avusturya ile savaşlar yapıldı. Venedikliler'e karşı kazançlı çıkıldı, kaybedilen Mora yarımadası ve bazı Ege adaları geri alındı. Bu hızlı zafer Osmanlılar'a yeni ümitler verdi. Kaybedilen Macar topraklarını geri alma, hatta Roma'yı ele geçirme niyeti ciddi şekilde gündeme getirildi. Savaşı ilân eden taraf ise Avusturya oldu. Mücadele Péterváradin'de yapılan savaşla (1716) Avusturya lehine

döndü, Belgrad Kalesi kaybedildi. 1718 Pasarofça Antlaşması ile Tımışvar bölgesi, Küçük Eflak ve Belgrad Avusturya'ya bırakıldı. Böylece XVI. yüzyıldan beri elde tutulan ve parça parça elden çıkan Macaristan tamamıyla kaybedilmiş oluyordu.

Osmanlılar bu devrede her şeyin artık savaşla kazanılamayacağını, masa başında da bunun temin edilebileceğini ve diplomasinin önemini anlamaya başladılar. 1718'den 1730'a kadar nisbeten müreffeh bir dönem yaşandı, Batı kültür ve medeniyetine ilgi arttı. Sonradan "Lâle Devri" denen bu dönemde teknik bazı ilerlemeler kaydedildi. 1730'daki Patrona İsyanı bu dönemin sonunu oluşturdu. Bu sıralarda 1723'te İran ile yeniden savaş başlamıştı. 1732'deki antlaşma barış getirmedi, 1733'ten itibaren yeniden tırmanış gösteren savaşta Osmanlılar'ın Batı'da yeni problemlerle karşı karşıya kalmaları (1736) sonucu İran Şahı Nâdir başarı kazandı. 1746 antlaşması ile Kasrışîrin'de kararlaştırılan sınırlara dönüldü. Nâdir Şah bu mücadeleler sırasında Ca‘ferîliğin beşinci mezhep olarak tanınması, böylece aradaki anlaşmazlık ve çekişmenin giderilmesi teklifinde bulunduysa da Osmanlı ulemâsı bunu şiddetle reddetti. Böylece İran'ı yalnız bırakma siyaseti sürdürüldü. Bu arada batıda Avusturya'nın Bosna ve Eflak'a karşı hücumuyla başlayan savaş Osmanlılar'ın başarısıyla sonuçlandı. Belgrad geri alındı. 1739'da burada imzalanan antlaşmayla Pasarofça'da alınan yerler Osmanlılar'a iade edildi. Ayrıca Kırım'a saldırıp ardından Yaş ve Hotin'i alan Ruslar da işgal ettikleri yerleri geri verdiler. Azak Kalesi yıkılarak iki devlet arasında tampon bir bölge oluşturuldu.

1739'dan sonra otuz yıl savaşmayıp barış siyaseti takip eden Osmanlılar buna 1768'e kadar dayanabildiler. Ruslar, Eflak ve Boğdan'a girip Kırım'ı işgal ettiler, İngilizler'in desteğiyle Akdeniz'e gelip Çeşme'de Osmanlı donanmasını yaktılar (1770). Kozluca mevkiindeki büyük Osmanlı bozgunu 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması ile neticelendi. Bu antlaşma Kırım'ı müstakil hale getiriyor, Ruslar'a Ortodoks ahali üzerinde mânevî destek sağlıyor, Karadeniz'i Rus gemilerine açıyordu. Bundan sonra Osmanlılar bütün ağırlıklarını Kırım üzerine çevirecekleri bir döneme girdiler. XVIII. yüzyılın son çeyreğine doğru Osmanlılar batıda ve doğudaki rakipleriyle etkili şekilde mücadeleyi sürdürmüşlerdi, çoğunlukla da askerî açıdan başarılı olmuşlardı. Ancak 1768 savaşı Osmanlı askerî sistemindeki acıklı tabloyu göz önüne sermekte gecikmedi. Askerî alanda reform ihtiyacında

Batılı örnekleriyle yola çıkma anlayışı iyice yerleşti, özellikle bu devreden itibaren âdeta tek çare olarak görülmeye başlandı.

BİBLİYOGRAFYA

Hammer (Atâ Bey), I-X; Zinkeisen, Geschichte, I-V; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I-IV; Şerafettin Turan, “Rodos’un Zaptından Malta Muhasarasına”, Kanuni Armağanı, Ankara 1970, s. 57-117; Ottoman Rule in Middle Europe and Balkan in the 16th and 17th Centuries (ed. J. Cesar - F. Hejl), Prag 1978; W. Griswold, The Great Anatolian Rebellion: 1000-1020/1591-1611, Berlin 1983; E. Werner, Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481) (trc. Orhan Esen - Yılmaz Öner), İstanbul 1986-88, I-II; C. Imber, The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1481, Istanbul 1990; Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (ed. R. Mantran, trc. Server Tanilli), İstanbul 1991, I; E. Eickhoff, Venedig, Wien und die Osmanen: Umbruch in Südosteuropa 1645-1700, Stuttgart 1992; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar’ın Kafkas-Elleri’ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1993; Feridun M. Emecen, “Osmanlı Siyasi Tarihi: Kuruluştan Küçük Kaynarcaya”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, s. 1-60; a.mlf., “Sultan Süleyman Çağı ve Cihan Devleti”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IX, 501-520; a.mlf., “Osmanlı Devletinin Şark Meselesinin Ortaya Çıkışı: İlk Münasebetler ve Yansımaları”, Tarihten Günümüze Türk-İran İlişkileri, Ankara 2003, s. 33-48; a.mlf., İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Türkmen Dünyası, İstanbul 2005; İdris Bostan, “XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Devletinin Deniz Politikası”, XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1997, s. 185-195; Türk-Rus İlişkilerinde 500 Yıl: 1491-1992, Ankara 1999; Halil İnalcık, “Osmanlı Tarihine Toplu Bir Bakış”, Osmanlı, Ankara 1999, I, 37-132; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ: 1300-1600 (trc. Ruşen Sezer), İstanbul 2003; Ottoman, Hungarians and Habsburgs in Central Europe (ed. G. David - P. Fodor), Leiden 2000; P. Štepánek, “Zitvatorok (1606) ve Vasvar (1664) Anlaşmaları Arasında Orta Avrupa’da Osmanlı Siyaseti”, Türkler, IX, 730-737; Salih Özbaran, Yemen’den Basra’ya Sınırdaki Osmanlı, İstanbul 2004;

N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, I-IV; P. Wittek, “Ankara Bozgunundan İstanbul’un Zaptına, 1402-1453” (trc. Halil İnalcık), TTK Belleten, IV/27 (1943), s. 557-582; R. A. Abou el-Haj, “Karlofça’da Osmanlı Diplomasisi” (trc. Yasemin Saner Gönen), TT, XXXII/191 (1999), s. 38-44; XXXII/192 (1999), s. 40-45.

Feridun Emecen

B) Yakın Dönemler (1774-1922).

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru başlayan dönemde Osmanlı Devleti kaçınılmaz olarak yapısal değişimler içine girdi ve müteakip yüzyılın başından itibaren de Avrupa kıyaslamasına göre özellikle askerî alanda gerilemiş olduğunun farkına varıp kendini köklü bir şekilde yenilemenin yaşam meselesi

arzeden bir zorunluluk olduğunu açıkça gördü ve nihayet bu zarureti reddedilemez bir şekilde kabullendi. Yeni döneme, imparatorluğun sonuna kadar etkilerini sürdürecek olan Rus savaşlarının yol açtığı ağır yaraların sarılması ve büyük toprak kayıplarının sineye çekilmesi, giderek eski vilâyetlerden yeni bağımsız devletlerin oluşması, müslüman halkın kaybedilen yerlerdeki feci âkıbeti, vahşi bir kırıma ve etnik temizliğe tâbi tutulmaları halinde gelişen, müslüman olmayan milletlerin millî akımların tesiriyle başlattıkları isyanlarla dış destekli olarak yürütülen, dünya paylaşımı kavgası veren büyük devletlerin sömürgeci / emperyalist politikalarının kıskacı altında gelişen imparatorluğun çözülmesi ve dağılması süreci damgasını vurmuştur.

1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, Kırım’ı bağımsız bir hanlık durumuna getirmiş olmakla beraber bunun Rus ilhakına giden dolaylı bir yol olduğu açıktı. Zira 1770’ten beri çeşitli aralıklarla sürdürülen barış görüşmelerinin uzamasına ve nihayet kesilmesine yol açan tek önemli husus Ruslar’ın Kırım’ı ele geçirmek istemelerindeki ısrarları olmuştu. İlhak 1783’te gerçekleştiğinde aslında savaş ilânı dışında yapılacak pek fazla bir şey yoktu, ancak devletin zayıflığı buna imkân vermemekteydi. Bu durumda ilhak verilen bir “senet”le üstelik resmen tanındı (Ocak 1784). Ortodoks Osmanlı uyrukları üzerindeki Rus korumacılığı, yanlış ve kasıtlı bir

yorumla bu iddiasını Küçük Kaynarca'ya dayandırmış olarak geçerliliğini korurken Rus denetimi ve müdahalesi altında geçen "bağımsız" Kırım Hanlığı'nın kısa süren siyasî hayatı, devletin kendisini buradaki müslümanların dinî önderi olarak kabul ettirmiş olmasından ötürü kullanmakta olduğu halifelik sıfatıyla beraber sona erdi. Karadeniz'in bir Türk denizi olmaktan çıkışı ve Rusya ile birlikte kullanılır hale gelişi Boğazlar meselesini gündeme getirdi. Memleketeyn'de Rus nüfuzunun resmîleşmesi bu prensliklerin geleceğiyle ilgili kaygıları attırdı ve 1775'te Boğdan'ın bir parçası olarak Bukovina bölgesini ilhak eden Avusturya'yı da ilgilendiren önemli bir konu halinde Viyana ve Petersburg hükümetlerini karşı karşıya getirdi. Osmanlı Devleti'ni 1783'te etraflı bir ticaret antlaşması yapmaya zorlayan Rusya, böylece diğer devletlerin uzun zaman içinde elde etmiş oldukları hak ve imtiyazları bir kalemde kazanmış oldu.

1770'te Akdeniz'e giren Rus filosunun Mora ve adalardaki faaliyeti, Bodrum'a asker çıkartması ve Çeşme'deki Osmanlı filosunu tahribi, Lübnan kıyıları başta olmak üzere Mora dışında diğer yerlerdeki etkinlikleri, II. Katerina'nın şahsında ne kadar zorlu bir düşmanla karşı karşıya kalındığını gözler önüne sermekteydi. Çariçenin Osmanlı Devleti'ni bölüşme planları, Avusturya Hükümdarı II. Josef ile iş birliği sebebiyle ciddi bir tehlike haline geldiğinde Kırım'ın kaybı sebebiyle zaten bir mütareke olarak algılanan Kaynarca'nın rövanşı kaçınılmaz oldu ve iki cepheli olarak 1787-1788'de başlayan ve esas itibariyle Kırım'ın tekrar fethini amaçlayan savaşlar 1791 Ziştovi ve 1792 Yaş antlaşmalarıyla sona erdi. Avusturya'nın Osmanlı aleyhine genişlemesini kendisi için tehlikeli gören Prusya'nın müdahalesi, 31 Ocak 1790'da bir Osmanlı-Prusya savunma ve saldırı antlaşmasının yapılması sonucunu vermiş ve Prusya Avusturya'yı Türk savaşından çekilmeye icbar etmiştir. Böylece Avusturya barışı önemli bir toprak kaybı söz konusu olmadan yapılmıştır (4 Ağustos 1791). Rus cephesindeki savaş ise Avusturya'nın silâh bırakmasına ve ihtilâl Fransa'sının arzettiği tehlikelerden duyulan tedirginliğe ve Osmanlı-İsveç ittifakına rağmen başarısız bir şekilde sürdürülmüştür. Ordunun içinde bulunduğu bozuk düzen ve eğitimsizliği, kötü sevk ve idare edilmesi neticesi olarak üst üste uğradığı ağır hezimetler (özellikle Maçin'de 5 Ağustos 1791) ve ordu ricâlinin savaşın zaferle bitemeyeceğini idrak etmeleri Osmanlı tarihinde emsali olmayan bir boykot hadisesini beraberinde getirmiş ve savaşa son verilmesi gerektiği bir mahzarla (11

Ağustos 1791) III. Selim'e arz edilmiştir. Bu gelişme Rusya ile de barış yapılmasını kaçınılmaz kılmıştır (Yaş Antlaşması, 10 Ocak 1792). Neticede Kırım'ın geri alınmasının imkânsızlığı kesin olarak görülmüş ve biraz daha toprak kaybedilmiş olarak Turla (Dinyester) nehri sınır olarak kabul edilmiş, Kuban nehrinin sınır teşkil ettiği Kafkaslar'daki Rus ilerlemesi ise önlenememiştir.

Rus barışı yenilenme ve yeniden yapılanma döneminin (Nizâm-ı Cedîd) başlangıç tarihidir. Ağır hezimetlerle sonuçlanan savaşlar yenilenme zaruretini açık bir şekilde ortaya çıkarmış bulunuyordu. Dolayısıyla yapılan reformların genelde gerekli kurumlarıyla askerî eğitim, ordu ve donanma ağırlıklı olması kaçınılmazdı. Ancak bu amaca, başta mülkî idare olmak üzere devletin bütün kurumlarının elden geçirilmesiyle erişileceği görülmekteydi. Yenilenmenin kapsamının genişletilmesi, karşı koyuş ve direniş boyutlarının artmasına yol açmıştır. Nizâm-ı Cedîd, büyük başarıyla sürdürdüğü ordu ve donanmanın çağdaş ölçüde yenilenmesine ve Avrupa tarzı yapılanmasına, bu gelişmeyi temin edecek malî ve idarî alandaki diğer kurumsal düzenlemelere rağmen tam bir fiyasko ile sonuçlanmıştır (Mayıs 1807).

Reformlara mülkî ve askerî sahada olmak üzere büyük bir enerji ile devam eden II. Mahmud, özellikle Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra Selim devri yenilenmesinin eski ve yeniyi beraberce götürme mecburiyetinden tamamen kurtulmuş olarak köklü ve yalnızca çağdaş çizgiyi tutturmayı gözeten bir uygulama içine girdi. Merkezî idareyi kuvvetlendirmek amacıyla imparatorluğun çeşitli yerlerindeki yarı bağımsız hale gelmiş mahallî güçlerin (âyan) tasfiyesi ve merkezî idarenin kuvvetlendirilmesi Mısır dışında kalan yerlerde başarıyla sürdürüldü. Ancak bunların özellikle Bosna-Hersek'te, Arnavutluk'ta ve Balkanlar'daki tasfiyesi, hıristiyan milletlerin ulusal-ayrılıkçı faaliyetleri ve büyük devletlerin zorlamasıyla çizilen sınırları karşısında merkezî hükümetin içine düştüğü çaresizlik eseri olarak müslüman ahalinin savunmasız bir durumda kalmasında ve ilk fethedilen ve yüzyıllardır oturulan öz toprakların kaybedilmesinde önemli bir etken oldu. XIX. yüzyılın son çeyreğinden

sonra imparatorluğun Avrupa coğrafyasında ortaya çıkarılan hıristiyan devletlere rağmen Osmanlı tahtına bağlı müslüman devletlerden oluşan bir

sisteminin (Arnavutlar'ın bu istikametteki girişimleri bilinmektedir) gerçekleştirilme şansı olmamıştır ve imparatorluk idaresi elindeki son toprakları da kaybedinceye kadar merkezî idareyi ayakta tutmakta ısrar etmiştir. 1821'deki Mora isyanı bağımsız Yunanistan'ın oluşum sürecini başlattı. Kuzey Afrika'da Osmanlı toprakları üzerindeki merkezî otorite ise XVIII. yüzyılda da olduğu gibi hükmünü ancak hukukî bağlılığı içinde ismen sürdürmekteydi. Cezayir (1830) ve Tunus'un (1881) Fransızlar'ın, Mısır'ın (1882) İngilizler'in eline geçmesi kaçınılmazdı.

Anayasal yönde devletin temel kurallarında önemli değişikliklerin yapılması gerektiğine işaret etmek üzere Tanzimat Fermanı'nda ifadesini bulan ilkelerin ilân edilmesi (3 Kasım 1839) ancak II. Mahmud dönemi açılımlarının bir sonucu olarak mümkün olmuştur. Ferman, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde çok öncelerden ilân edilmiş ve uygulamaya sokulmuş olan bir "Osmanlı insan hakları beyannâmesi" özelliği arzeder. 1839 Tanzimat Fermanı, 1856 Islahat Fermanı ve 1876 Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nun ilânı gibi olağan üstü şartların ve dönemlerin mahsulüdür, dolayısıyla iç siyasetin zarureti olmaktan ziyade dış gelişmelerin zorlayıcılığının eseridir. Tanzimat Fermanı, özellikle Mısır meselesinin çözümünü kolaylaştırmayı ve başta İngiltere olmak üzere liberal Avrupa çevrelerinin yardımını sağlamayı amaçlamaktaydı ve bunda da başarılı oldu.

Temmuz 1798'de Fransa'nın Mısır'ı işgali Osmanlı Devleti'nin aczini gözler önüne sermiş olup tahliyesi ancak Ocak 1799 başlarında yapılan Osmanlı-İngiliz ve Rus ittifakları sayesinde girişilen askerî harekât sonunda mümkün olabilmiştir. Mısır Fransızlar'ın elinden alınmış olmakla beraber Mehmed Ali Paşa'nın ortaya çıkması ve Mısır'da söz sahibi olarak kendisini vali tayin ettirmesi (1805) önlenememiştir. Mısır'ın gerçek hâkimleri olan Kölemen beylerini ortadan kaldıran Mehmed Ali, kurduğu sıkı idare altında yaptığı düzenlemelerle halkın ağır bir şekilde ezilmesine yol açmış olsa da Mısır'ın belirli ölçüde kalkınmasını ve askerî yönden güçlenmesini temin etmiştir. Yeni bir mezhep ihdasıyla isyan eden ve İslâm'ın kutsal yerlerine musallat olarak zaman zaman hac yollarını kapatacak derecelere gelen Vehhâbî tehdidini bertaraf etmesi, 1826'da uzun zamandır bastırılamayan Yunan isyanına başarıyla müdahale etmesi kendisine büyük bir saygınlık ve özgüven kazandırmıştır. 1832'deki isyanı,

Konya'da bizzat sadrazam kumandasındaki Osmanlı ordusunu yenerek Anadolu içlerinde muzaffer bir şekilde yürüyüp Kütahya'ya kadar ilerlemesi, Rus kara ve deniz kuvvetlerinin yardım etmek üzere Beykoz'a gelmesiyle sonuçlandığında isyan bir Avrupa meselesi haline dönüşmüş bulunuyordu. Çar I. Nikola'nın gönüllü yardımının faturası, Osmanlı Devleti'nin Rusya'nın korumacılığı altına girdiğini belgeleyen Hünkâr İskelesi'nde yapılan bir ittifak antlaşmasıyla ödendi (8 Temmuz 1833). Antlaşmanın gizli maddesinde yer alan Boğazlar'ın Rusya dışındaki diğer devletlere kapalılığı hususu Avrupa'da ciddi bir hoşnutsuzluk yarattı. Mısır meselesi Haziran 1839'da tekrar silâhlı bir hesaplaşmaya dönüştüğünde ve Osmanlı ordusu Nizip'te yenildiğinde Rusya'nın müdahalesine fırsat vermemek üzere devreye giren İngiltere'nin askerî yardımı neticesinde Fransa tarafından desteklenmekte olan Mehmed Ali'nin direnişi zorla kırıldı. Mısır dışındaki kazanımlarından vazgeçmek zorunda kalmış ve irsî bir hânedan ihdas etmiş, ancak merkeze sıkı bir şekilde bağlanmış olarak özerk konumdaki valiliği resmen tasdik edildi (24 Mayıs 1841). Büyük devlet temsilcilerinin Londra'daki toplantısı neticesinde hazırlanan Londra Boğazlar Mukavelenâmesi'yle de (13 Temmuz 1841), Osmanlı Devleti'nin iştirak etmediği savaşlarda bütün devletlerin harp gemilerine kapalı kalmak temel ilkesi dahilinde Boğazlar'a devletler arası bir statü verildi. Bu anlamda Osmanlı Devleti ilk defa olarak devletler hukukundan istifade ve diğer bir deyişle Avrupa âhengine iştirak ettirilmekteydi.

Osmanlı Devleti üzerinde hâkimiyet oluşturmayı, yıkılmasına yol açarak, sonucu belirsiz ve mirasçısı çok, daha büyük meselelerin doğmasını tercih eden Rusya'nın takip ettiği siyaset, neticede I. Nikola'nın bütün beklenti ve hesaplarını altüst eden ve XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren artık, Rusya'nın Osmanlı mirası üzerinde tek başına istediği gibi tasarrufta bulunmasının önlenmesi şeklinde tarif bulan ve "Şark meselesi" denilen, Avrupa'daki Türk hükümranlığının tasfiyesiyle ilgili konunun dönüm noktasını oluşturacak bir gelişmeyle sonuçlandı. 1848'de Polonya ve Macaristan'daki ihtilâlin kanlı bir şekilde bastırılması, Londra ve Paris merkezli liberal Avrupa'da Avusturya ve özellikle Rusya aleyhinde bir havanın esmesine yol açmış, Osmanlı Devleti'ne sığınan mültecilerin savaş tehditlerine rağmen iade edilmemesi, buralarda önemli bir kamuoyu desteğinin kazanılması neticesini vermiştir. 1853'te gelişmeler bir Rus savaşını kaçınılmaz hale getirdiğinde Fransa ve İngiltere'nin fiilî yardımları

böyle bir kamuoyu hazırlığı içinde gerçekleşti. "Kutsal yerler meselesi" Fransa ve Rusya arasında Şark'taki nüfuz mücadelesini körükleyen bir çekişme konusu olarak başladı, içe dönük siyasetlerin aracı olarak gelişti ve Avrupa kamuoyu önünde atılan büyük adımların geriye dönülemezliği altında genel bir savaşın patlamasıyla sonuçlandı.

Çarın, Osmanlı uyruğu olan ve 10 milyondan fazla bir nüfus teşkil eden Ortodokslar'ın himayesiyle, Küçük Kaynarca'nın yanlış yorumlanan maddelerinin bu devletin askerî üstünlüğü sebebiyle sessizce kabul edilmekte olan hükümleriyle yetinmeyip bunları devletler arası hukukta geçerli bir belgede açıkça ve resmen ifade ettirme talebi Rusya'nın esas amacını gözler önüne sermekteydi. Savaş, daha baştan itibaren Ortodoks kilisesinin üstün konumuna son verilerek Rusya'nın Osmanlı toprakları içindeki nüfuzunun kırılması amacını hedef almıştır. Gerçekten de zaferle birlikte Rusya'nın Ortodoks himayesiyle ilgili iddialarına bir son verilmiş, diğer bir deyişle Küçük Kaynarca Antlaşması'nın bu anlamdaki hükümleri tarihe karışmıştır. İngiltere ve Fransa maddî ve mânevî çok büyük fedakârlıklarla sürdürdükleri mücadeleyi, Osmanlı tebaası gayri müslimlerin hukukî statüsünü tamamen değiştirecek bir gelişmeyi mutlak surette göz önüne alıp kamuoyu desteğini de ancak öylece kazanabileceklerinin bilincinde olarak devam ettirebilmişlerdir. Gayri müslimlerin müslümanlarla eşit haklara kavuşturulması hedefinden anlaşılan, bunların şer'î hukukun dışına çıkartılması ve zimmî hukukunun iptali, dolayısıyla devletin anayasal konumunun başka bir temele oturtulmak istenmesi olmuştur. 18 Şubat 1856'da ilân edilen Islahat Fermanı İngiliz, Fransız ve Avusturya elçileri tarafından hazırlanmış, müslüman ve gayri müslimler arasında vatandaşlık hukuku itibariyle mevcut olan eşit olmama halini iptal ederek gayri müslimlerin bu anlamda "kısıtlı" olma haline son vermiştir. Anayasal yöndeki bu değişiklik özellikle ahalisi karışık olan vilâyetlerde müslüman ve gayri müslim ahali arasında önemli çatışmalara ve yabancı devlet müdahalesine yol açmış, imtiyazların kötü kullanımının

cemaatleri hukukî, malî, idarî, eğitsel özerkliği ve sahip oldukları millet meclisleriyle devlet içinde devlet konumuna sokmuş ve nihayet devleti de giderek bu tür gelişmelere mukayyet olması ve nezaret etmesi beklenen bir "hayır kurumu" haline getirmiştir.

1875 senesine gelindiğinde Balkanlar'ın çeşitli yerlerindeki (Hersek, Karadağ, Sırbistan ve Bulgaristan) ayaklanmaların bastırılması bir iç savaş görüntüsü vermekteydi. Osmanlı ordusunun müdahalesi Batı'da hıristiyan katliamı olarak söylem bulmakta ve büyük bir anti-Türk propagandaya yol açmaktaydı. 1854'ten beri hemen her yıl alınan borçların 1875'te ödenemez hale gelmesi ve bu durumun bir kararnâmeyle ilânı Avrupa'da oluşan tepkiyi daha da arttırdı. İçeride müslüman halkın ve medrese talebelerinin tepkileri sokak gösterileri halinde devam etmekteydi. 1876 yılı sonunda büyük devlet temsilcilerinin İstanbul'da imparatorluğun âkıbetini görüşmek üzere toplanmaları (Tersane Konferansı) 1877'de başlayan büyük Rus savaşının ilk işareti oldu. 23 Aralık 1876'da anayasanın ilânı bu krizden bir çıkış olarak düşünülmüştü. Ancak Türk anayasal idaresinin Rusya'daki mutlak rejime kötü bir örnek teşkil edeceği ve bu devletin böyle bir denemeye izin vermeyerek bunu yaşatmak istemeyeceği hesaba katılmamıştır. Meselelere Avrupa politikasının incelikleri ve imparatorluğun yapısı, özellikle 1875-1876 senelerinde içinde bulunduğu tehlikeli durum dikkate alınmaksızın tatbiki zamansız, zararlı ve hatta imkânsız olabilecek fikirlerle yaklaşılmış, hiçbir alt yapı hazırlığına girişilmeden ilân edilen anayasa siyasî krizden çıkmanın ve büyük devletlerin gözünü boyamanın bir aracı olarak görülmüştür. Anayasa ilânını 1908'de de olduğu gibi bütün dertlerin devası olarak görme zafiyetiyle tarihî bir yanılgı içine düşülmüştür.

Doksanüç Savaşı ve bozgunu, neticeleri itibariyle Türk tarihinin en karanlık safhasını teşkil eder. Savaş Osmanlı ordularının Avrupa ve Asya cephelerindeki yenilgisiyle sonuçlandı. Plevne müdafaası ve Gazi Osman Paşa ile Doğu'da Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın direnişleri yaşanan ağır hezimetlerin tesellisi olmak üzere abartıldı ve halkın acılı yüreğine bir nebze su serpti. Doksanüç bozgunu uğranılan felâketin boyutlarını ve onarılmaz acılarını açık biçimde ortaya koydu. Müslüman halk katliama, etnik temizliğe uğratıldı, vahşetle yerlerinden edildi. Müslümanların asırların birikimiyle sahip olduğu muazzam servetler yağmalandı. Müslüman mallarının üstüne oturma hırsı katliamın boyutlarını soykırım aşamalarına getirirken yüz binlerce insanın elde kalan daha güvenli topraklara doğru, özellikle Rumeli'den Anadolu'ya doğru gelişen yoğun göçleri büyük bir sefalet içinde cereyan etti ve daha sonraki onlarca senenin

en önde gelen konusunu teşkil etmek üzere tarihteki yerini aldı. Rumeli muhacirlerini Anadolu'da yerleştirmek büyük bir mesele oluşturdu. Gayri müslimler ve meselâ Ermeniler, nüfus oranlarını bozabilecekleri endişesiyle bunların kendi bölgelerinde yerleştirilmesine yabancı devlet konsoloslarını tahrik ederek önlemeye çalıştılar.

Berlin Antlaşması'yla kesinleşen büyük paylaşım neticesinde Avrupa'daki Osmanlı topraklarında dört müstakil devlet oluştu: Romanya, Sırbistan, Karadağ ve -kâğıt üzerinde kalmış, bir anlam ifade etmeyen hukukî bağımlılığını bir tarafa bırakmak kaydıyla-Bulgaristan. Bulgaristan bundan böyle Ayastefanos ön barışında kendisine bırakılan, ancak Berlin'de geri alınan Doğu Rumeli ve Makedonya topraklarına tekrar sahip olabilmek amacıyla hareket etmeye başladı, 1885'te yoğun bir müslüman nüfus içeren Filibe merkezli Özerk Şarkî Rumeli eyaletini ele geçirdi. Hukuken haklı olduğu halde ilhaka silâhla karşılık vermeyen II. Abdülhamid'in böylece Balkan Savaşı'nı geciktirdiğini söylemek mümkünse de bunu devletin zorlukla ayakta durduğunun bir işareti olarak saymak daha doğrudur. Paylaşılamadığı için Berlin Antlaşması ile Osmanlı Devleti'ne iade edilen Makedonya (Selânik-Manastır-Üsküp vilâyetleri) üzerindeki iddiaları ve Yunanistan dahil diğer Balkan devletlerinin bu yöndeki ihtirasları, 1912-1913 Balkan savaşlarına kadar devam edecek bir kanlı mücadelenin oluşmasına yol açmıştır. Paylaşım büyük devletleri de tatmin edecek bir şekilde sürdü. Bosna-Hersek Avusturya-Macaristan'a bırakıldı. Yunanistan durduğu yerde Epir'de toprak kazandı. Rusya Kars-Ardahan-Batum vilâyetlerini sınırlarına kattı. Tunus Fransa (1881), Mısır (1882) ve Kıbrıs (1878) İngiltere tarafından ele geçirildi. Bütün bunların yanında Rusya'ya ayrıca ağır bir savaş tazminatı ödenecekti. Anadolu'nun artık parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya bırakılmış olması ve bir Ermeni devleti kurulmak istenmesi Ayastefanos ve Berlin antlaşmalarının önemli neticelerinden biridir. "Ermeni fesadı", müslüman halkın yoğun kıtaliyle birlikte imparatorluğun sonunda bir iç savaşa dönüşerek kanlı bir şekilde sürecek ve aynı şekilde karşılık görecektir.

Büyük savaş sonrasında Osmanlı borçlarının ödenmesi işi, devletler arası alacaklılardan oluşan bir kuruma bırakılmak üzere Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi kuruldu (1881). İdare imparatorluğun önemli gelir kaynaklarına el koymuş, borç ve faiz tahsilâtını bizzat yapmış, kendi teşkilâtıyla devlet

içinde devlet gibi çalışmıştır. Neticede mevcut kapitülasyonlarla esasen emperyalist bir kıskaç ve sömürü düzeni içine sokulmuş, iç ve dış siyaset itibariyle sıkı bir şekilde denetim altına alınmış olan devletin malî kaynakları büyük ölçüde alacaklı devletlerin eline geçmiş oluyordu. Savaşın yaralarının sarılması, geriye kalan topraklar üzerinde düzen ve asayişin sağlanması gibi gelişmeler karşısında anayasaya ve meclise dayalı meşrutî bir idarenin idamesinin mümkün olamayacağı görülmekteydi. Dağılma ve çözülmenin yol açtığı kargaşa devletin ayakta kalabilmesi için sıkı bir idareyi kaçınılmaz kılmaktaydı. II. Abdülhamid'in saltanat dönemiyle özdeşleşen "istibdat devri" 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânına kadar sürdü. Döneme, Anadolu'da giderek daha kanlı bir şekilde gözlenen ve artık İstanbul'da da kendini gösteren Ermeni terörü ve Makedonya'daki huzursuzluklar, Girit adasının ilhakını amaçlayan Yunanistan'la yaşanan savaş damgasını vurdu.

Berlin Antlaşması, Doğu Anadolu'da Ermeniler'le meskûn olan altı vilâyette (Erzurum, Van, Bitlis, Diyarbekir, Sivas, Ma'mûretülazîz / Harput)

"reformlar" yapılmasını ön görmekteydi. O zamanki idarî taksimatın bu altı vilâyeti günümüzde Erzurum, Erzincan, Van, Ağrı, Hakkâri, Muş, Bitlis, Siirt, Diyarbakır, Elazığ, Mardin, Bingöl, Malatya, Sivas, Amasya, Tokat ve kısmen Giresun vilâyetlerini içine almaktaydı. "Reform" daima Osmanlı idaresine bir son vermeye, "özerklik" ise ayrılıp bağımsız olmaya varan yolun başlangıç noktasını teşkil etmekteydi. Müslüman komşuları vahşi saldırılarla karşı koymaya zorlamak ve karşılıklı kıtalleri Avrupa'ya "hıristiyan katliamı" olarak takdim ederek bunların âcilen müdahale ve yardımlarını sağlamak oynanan oyunun değişmez kurgusunu oluşturmaktaydı. Ermeni tedhiş ve ihtilâl komitalarının kanlı faaliyetleri 1890'lı yıllarda had safhaya vardı. Sasun bölgesinde (Muş-Diyarbekir yöreleri) çıkartılan hadiselerle Avrupa'nın dikkati çekilip müdahalesi sağlanmak istendi (1893-1894). İstanbul'da meydana gelen olaylar (1895) ve Osmanlı Bankası'nın basılması hadiseleri (1896) meseleyi bizzat başşehirde kanlı bir şekilde yeniden gündeme getirdi. Sonraki yıllarda Ermeni ve müslüman ahali ve özellikle beraber yaşanılan bölgenin Kürtler'i arasında geçen kanlı çatışmalarla sürüp gitti. Tedhiş neticede bizzat Abdülhamid'i hedef seçtiyse de padişah mûtat cuma selâmlığında düzenlenen bir Ermeni suikastından kıl payı kurtuldu (21 Temmuz 1905).

Bu gelişmeler karşısında hükümetin Ermeni kanlı terör eylemlerine karşı tedbir almasının, huzur, asayiş ve can güvenliğinin temini için bir şeyler yapmaya çalışmasının Avrupa'da hıristiyanlara karşı işlenen bir "mezalim" ve "kıtal" olarak aksettirilmesi, bütün suçun müslümanlar üzerine atılarak hıristiyanların daima zulme uğramış mağdur ve günahsız kesim olarak takdimi ve müslümanlar arasında katledilen geniş kitleleri görmezlikten gelerek mübalağalı hıristiyan kayıplarının tartışmasız bir gerçek gibi kabul edilmesi Ermeni meselesinin özünü oluşturmaya devam etti.

Balkan devletleri (Yunanistan, Sırbistan, Karadağ ve Bulgaristan) ittifakına, 1911 Osmanlı-İtalyan savaşı kadar özellikle İttihat ve Terakkî hükümetlerinin takip ettiği hatalı politikalar ve içte yaratılan olumsuzluklar da etken oldu. Arnavutlar hakkında takip edilen sert uygulamalar bunların 1912'de tekrar ayaklanmasına yol açtı. Balkan devletleri arasındaki anlaşmazlığın sebeplerinden birini teşkil eden ve Makedonya'da Sırp, Bulgar millî kilisesiyle Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi arasında uzun zamandır süregelen kilise ihtilâfının İttihatçılar tarafından çıkarılan bir kanunla (9 Temmuz 1910) çözüme kavuşturulduğu, böylece bu devletlerin Osmanlı Devleti aleyhinde bir ittifaka gitmelerine yol açılmış olduğu yaygın bir kanaat olarak ileri sürülmüş olmakla beraber tam anlamıyla uygulanma şansı bulmayan bu kanunun aslında ilgili devletler arasındaki anlaşmazlıkları daha da arttırdığına şüphe yoktur. İtalyan savaşının yol açtığı yıkım ve içteki karışıklıklar yanında bilhassa Japonya karşısında uğradığı ağır yenilgi ve saygınlık kaybından sonra (1905) tekrar Balkanlar'a dönen Rusya'nın teşvikleri ve Girit'in ilhakını resmen kabul ettirmek için böyle bir fırsatın çıkmasını bekleyen Yunanistan'ın tutumu bu birleşmede en önemli etken olmuştur. Tehlikenin bütün belirtilerine rağmen İtalyan savaşının ortasında Rumeli kuvvetlerinden önemli miktarda askerin terhis edilmesi, Balkan devletlerinin seferberlik ilânlarıyla bunların tekrar silâh başına çağrılması ve bu yüzden meydana gelen büyük kargaşa ve zafiyet, siyasî hayatı istikrarsızlık içinde yürütülen devletin savaşa diplomatik olduğu kadar askerî yönden de hazırlıksız yakalandığının bir göstergesi oldu. Balkan Savaşı'nın patlaması üzerine Bâbıâli, İtalya ile süregelen savaş halini sona erdirmek mecburiyetinde kaldı. Trablusgarp ve Bingazi ile Rodos ve Oniki Ada İtalya'ya terkedildi (Uşi [Ouchy] Antlaşması, 15 Ekim 1912).

Arnavutluk, Makedonya ve Trakya'da cereyan eden Balkan Savaşı (Eylül-Ekim 1912) büyük bir hezimetle sonuçlandı. Bulgarlar Edirne'yi alarak Çatalca'ya kadar ilerlediler. Manastır Sırplar'ın, Selânik Yunanistan'ın eline geçti. Osmanlı Devleti son Balkan topraklarını ve Rumeli'de ilk fethedilen yerleri kaybetti. Mağlûbiyet geniş bir göç dalgasını da beraberinde getirdi. "Doksanüç bozgunu" felâketi tekrar yaşandı, yüz binlerce Rumeli müslümanı göçe zorlandı ve bunlar, Bulgar zulmü kavramının yakın zamanlara kadar millî vicdanda unutulmadan yaşamasına yol açacak derecede acımasız katliama mâruz kaldı. Londra'da yapılan barış görüşmeleri (16 Aralık 1912) Edirne, Doğu Trakya dahil bütün Rumeli ve Ege adalarının elden çıkarılması neticesini verdi. Arnavutluk da 28 Kasım'da istiklâlini ilân etti. İstanbul'da İttihatçılar'ın tertiplediği bir hükümet darbesi (Bâbıâli Baskını, 23 Ocak 1913) neticesinde sadârete Mahmud Şevket Paşa'nın getirilmesi, sonucu değiştirmemiş ve Edirne Bulgarlar'a bırakılarak Midye-Enez hattı sınır olmak üzere galiplerin bütün şartları yeni hükümet tarafından resmen kabul edilmişti (30 Mayıs 1913, Londra Antlaşması). Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın bir suikasta kurban gitmesi üzerine (11 Haziran 1913) yerine İttihatçılar'ın adayı Said Halim Paşa getirildi. Gerçek idare ise İttihat ve Terakkî liderleri olan Talat-Enver-Cemal üçlüsünün eline geçmiş bulunuyordu.

Bu karışıklıklar yaşanırken Balkan devletleri arasındaki ittifak Osmanlı mirasının paylaşılması yüzünden silâhlı bir çatışmaya dönüşmüştü. Paylaşmada en büyük hisseyi almış olan Bulgaristan, bu duruma karşı çıkan Romanya dahil olmak üzere diğer üç müttefikiyle savaşı göze aldı (Haziran 1913). Bu gelişme Edirne'nin son bir gayretle kurtarılması için iyi bir fırsat oldu. Neticede Türkler'in elinde yaklaşık bugünün Trakya'sı kadar bir toprak parçası ve on binlercesi katledilmiş ve bir o kadarı da her türlü mal varlığını geride bırakmış olarak büyük bir sefaletle yollara dökülmüş olan Rumeli muhacirleri kaldı. Doksanüç ve Balkan bozgunlarıyla yalnız Rumeli ve Balkanlar'dan değil başta Kafkaslar'dan gelmek üzere imparatorluğun elden çıkan diğer bölgelerinden çok büyük sayılarda oluşan göçlerin Anadolu'daki müslüman nüfusu büyük ölçüde arttırdığı ve daha önemlisi bunların acılı duygu, düşünce, tepki ve asabiyetlerini son derecelerde yükselttiği açıktır. Bu ruh hali kendini, özellikle Birinci Dünya Savaşı esnasındaki olaylarda ve Millî Mücadele direnişinde gösterecektir.

Balkan savaşlarının ardından gündeme getirilen Ermeni reformu ile artık sıra Anadolu'nun parçalanmasına gelmişti. Rusya'nın baskısı, İngiliz ve Fransızlar'ın da iştirakiyle Ayastefanos Antlaşması'nın 16. maddesine tekrar işlerlik kazandırıldı. Ermeniler'le meskûn olan altı vilâyetin iki gruba ayrılması (birinci grup: Erzurum, Trabzon, Sivas; ikinci grup: Van, Bitlis, Harput, Diyarbekir), başlarına iki yabancı umumi müfettiş (Norveçli Hoff ve Danimarkalı Vestenenk) tayini, bunlara valiler dahil bütün memurların tayin ve azil hakkının tanınması, Kürt Hamidiye alaylarının ilgası, Ermenice'nin Kürtçe ve Türkçe ile beraber resmî dil olarak kullanılması, dolayısıyla bu vilâyetlerde Türk ve Kürtler'den oluşan müslüman çoğunluğa kıyasla genelde çok daha düşük bir nüfus oluşturan Ermeniler'e eşit oranda ve uluslararası garantide üstün haklar verilmesi bölgenin denetiminin elden çıkması anlamına gelmekteydi. Bu durum Rusya ile yapılan ikili antlaşma gereği (8 Şubat 1914)

devletler arası hukukta geçerlilik kazanan bir devlet belgesi halinde tanzim edildi. Böylece Ayastefanos ve dolayısıyla Berlin antlaşmalarının konuyla ilgili hükümleri hayata intikal ettirilmiş oluyordu. Ermeni reformunun tatbik safhasında Birinci Dünya Savaşı patlak verdi. 1914 senesi içinde Almanya'ya yanaşılması ve Almanya yanında savaşa girilmesinde Ermeni meselesinin katettiği bu hayatî gelişme önemli bir etken olmuştur.

Devleti savaşa götüren yolun ilk safhası Almanya ile akdedilen gizli bir ittifak antlaşması ile gerçekleşti (2 Ağustos 1914). Antlaşmanın 2. maddesi, Almanya ile Rusya arasında savaş çıkacak olursa bu savaşa Osmanlı Devleti'nin de katılmasını ön görmekteydi. Oysa bu iki devlet arasında öngörülmekte olan savaş hali bir gün önce zaten tahakkuk etmiş bulunuyordu. 3. madde, böyle bir gelişme halinde Osmanlı kuvvetlerini Alman askerî heyetinin emir ve komutası altına sokmaktaydı. Antlaşmada savaşın zaferle neticelenmesi durumunda Osmanlı Devleti'nin elde edeceği menfaatlerin neler olacağı hususu sükûtle geçiştirilmekteydi. Akdeniz'de dolaşan Göben ve Breslau adlı iki Alman gemisinin İngilizler'in takibinden kaçmak bahanesiyle Çanakkale Boğazı'na yönelmesi ve bunlara geçiş izni verilmesi (11 Ağustos 1914) devletin savaşa fiilen itilmesinde önemli bir gelişme oldu. Gemilerin kabulüyle oluşan kriz, bunların kâğıt üzerinde satın alınması ve isimlerinin değiştirilmesiyle geçiştirilmek istendiyse de Alman subay kadroları ve mürettebatının aynen muhafaza edilmekte olması

müttefikleri teskin etmedi. Bu gemilerin Karadeniz'e çıkarak Rus limanlarını vurması Osmanlı Devleti'nin bir oldubittiyle savaşa girmesi sonucunu verdi. 14 Kasım'da "cihâd-ı ekber" ilân edilerek bütün müslümanlar din savaşına davet edildiyse de müttefiklerin idaresi altındaki milyonlarca müslümanın direnişe geçip ayaklanması gerçekleşmedi. İmparatorluk dahilinde yaşayan Araplar, İngilizler tarafından önceden daha kuvvetli bir şekilde siyasî ve maddî menfaatlere bağlanmış olduğundan bunun hiçbir etkisi görülmedi. Aksine, bunlarla ve müstemleke müslümanlarından derlenen askerlerle savaşılmak mecburiyeti hâsıl oldu. İngiltere, Araplar'ı isyana teşvik ve istiklâl arzularını tahrik ederken işgali altında tuttuğu Mısır'ın da Osmanlı Devleti ile mevcut hukukî bağlılığına bir son vererek burasını İngiliz hâkimiyetinde bir krallık haline getirdi (18 Aralık 1914).

I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı orduları Rus, Irak, Filistin-Suriye, Sînâ-Mısır, Arabistan, Çanakkale ve Galiçya gibi cephelerde savaşmak zorunda kaldı. Kuvvetlerini genelde Almanlar'ın görüşleri, onların savaş hedefleri ve cephe sıkışıklıklarını gidermek doğrultusunda kullandı. Türk orduları genelkurmay başkanlığına Friedrich Bronsart von Schellendorf ve daha sonra Hans von Seeckt getirildi. Böylece sırf Alman cephesini rahatlatmak uğruna Rus cephesi açıldı ve Enver Paşa kumandasında teçhizatı noksan kuvvetlerin Sarıkamış felâketinde çok sayıda askerin feda edilmesiyle sona erdi (Aralık 1914 - Ocak 1915). İngiliz cephesini oluşturan Mısır üzerine Cemal Paşa kumandasında yapılan Süveyş Kanalı harekâtı (27 Temmuz 1916'da Albay von Kress kumandasında yapılan ikinci Kanal harekâtı gibi) aynı anlamda millî harp hedeflerine hizmet etmeyen girişimler olarak kaldı (Ocak-Şubat 1915). Aynı tarihte müttefikler Çanakkale Boğazı'nı donanma harekâtıyla yarıp İstanbul'u ele geçirerek Osmanlı Devleti'ni barışa zorlamak ve Rusya'ya yardım etmek üzere harekete geçtiler (Ocak 1915). Muazzam donanmanın deniz yolunu açamaması ve hezimeti üzerine (18 Mart 1915) savaş kara harplerine dönüştü ve on binlerce askerin boğazlaşması biçiminde çok kanlı şekilde cereyan etti.

Uzun zamandır Ruslar'la iş birliği ve metbu devletine açık ihanetleri tartışmasız bir gerçek olan Ermeniler'in durumu önem kazanmaktaydı. Neticede bunların kritik bölgelerden daha iç kesimlere sevk ve iskân edilmesiyle ilgili olarak ve genelde "Tehcir Kanunu" diye bilinen kanun

çıkarılarak uygulamaya sokuldu (27 Mayıs 1915). Öte yandan işgale uğrayan bölgelerde Rus-Ermeni karışımı kuvvetlerin ve özellikle müslümanların tamamen ortadan kaldırılmasını, dolayısıyla bir etnik temizliği ön gören Ermeni çetelerinin sürdürdükleri katliamlar bölgedeki müslüman ahalinin yollara dökülmesine, büyük kayıplar verilmesine sebep olmuş ve cephe ilerisiyle gerisindeki çarpışma bir sivil savaş haline dönüşmüştür. Ermeniler'in başka mahallere nakledilmesi fikrinin Almanlar'dan çıktığı ciddi olarak ileri sürülmüştür. Alman elçisi Baron von Wangenheim'in Ermeniler için yapılan müdahaleleri geri çevirdiği ve Türk hükümetinin aldığı tedbirleri ve bunun uygulanmasını onayladığı da bilinmektedir.

Hicaz ve Necid emîrlerinin İngilizler'in yanında yer almaları ve isyan ederek silâhlı eylemlere girişmeleri Hicaz ve Mekke'nin kaybına yol açtı (1916). Ancak Irak, Suriye ve Filistin bölgelerindeki kayıpların telâfi edilemeyeceği ve çöküntünün önlenemeyeceği anlaşılmaktaydı. Rusya'da çıkan ihtilâl sebebiyle bu cephenin zaferle kapatılması gerçekleşmiş olmakla beraber (Brest-Litowsk Antlaşması, 3 Mart 1918) Doğu Anadolu'da yapılan barış gereği iadesi gereken Batum-Ardahan-Kars (elviye-i selâse) gibi yerlerin ele geçirilmesi ancak Ermeniler'in yenilmesi neticesinde mümkün olabilmiştir.

Sultan Mehmed Reşad'ın ölümü üzerine (3 Temmuz 1918) son Osmanlı padişahı olan VI. Mehmed Vahdeddin felâketli bir dönemde tahta çıktı. Filistin-Suriye ve Irak cepheleri çökmüş, Bağdat (11 Mart 1917), Kudüs (11 Aralık 1917), Şam (1 Ekim 1918), Halep (27 Ekim 1918), İngilizler'in; Beyrut (6 Ekim 1917), Trablusşam, İskenderun (14 Ekim 1917) Fransızlar'ın eline geçmişti. 1918 yılında devam eden askerî harekât durumu daha da ümitsizleştirdi. Nihayet Bulgarlar'ın savaştan çekilmek zorunda kalmaları genel çöküntüyü daha da hızlandırdı. Batı cephesindeki ağır yenilgiler ve içte beliren ihtilâl karışıklıkları üzerine Almanya ve dağılan Avusturya-Macaristan da mütarekeye yanaştı (3-4 Kasım 1918). Sadrazam Talat Paşa, Osmanlı Devleti için de mütareke yollarını açabilmek amacıyla istifa

etmiş (8 Ekim 1918) ve yerine savaşa girilmesine taraftar olmayan Ahmed İzzet Paşa hükümeti kurulmuştu (14 Ekim 1918). Böylece İttihat ve Terakkî

hâkimiyeti sona ermekteydi. Kısa bir müzakereden sonra dikte ettirilen Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) Osmanlı Devleti'nin mutlak yenilgisini belgeledi. Osmanlı Devleti'nin müstakil bir devlet olarak artık ayakta kalamayacağının ve yapılacak barışın da harp içinde müttefikler arasında yapılan bütün bölüşme plan ve antlaşmalarına (Sykes-Picot Antlaşması, 1916) uygun olarak ne kadar ağır şartlar ihtiva edeceğinin bir işareti oldu.

Anadolu'daki millî direniş Mustafa Kemal Paşa'nın Samsun'a çıkışıyla beraber düzenli bir hale dönüşme şansına kavuştu. Çeşitli yerlerde toplanan kongreler buna katkıda bulunmaktaydı. Nihayet Ankara'da Büyük Millet Meclisi açılarak vatanın kurtuluşuyla ilgili tarihî vazifeyi üstlendi. Zafer ve düşmanın yenilmesi, Mudanya Mütarekesi ve barış görüşmeleri için Lozan'a yapılan çağrı saltanat ve İstanbul hükümetinin de sonunu getirdi. Müttefiklerin Lozan'da yapılacak barış görüşmelerine İstanbul hükümetini de davet etmiş olmaları ve bunu kabul eden son Osmanlı sadrazamı Ahmed Tevfik Paşa'nın bu istikametteki faaliyetleri Ankara'da infialle karşılandı, bazı âcil ve tarihî kararların alınmasını kaçınılmaz kıldı. Bu konudaki tartışmalar saltanat müessesesinin varlığı üzerinde yoğunluk kazanarak nihayet 1-2 Kasım 1922'de saltanat ilga edildi. Tevfik Paşa istifa etti (4 Kasım 1922). Vahdeddin yeni bir sadrazam tayin etmemekle Ankara hükümetinin kararına boyun eğmiş oldu. Şahsî kaygılara düşüp sonunda İstanbul'dan ayrılarak İngilizler'e iltica etti (16 Kasım 1922). Büyük Millet Meclisi, kendisini hal‘ ederek Abdülmecid Efendi'yi halife seçti (19 Kasım 1922). Lozan Barış Antlaşması ile (24 Temmuz 1923) Kurtuluş Savaşı başarı ve zaferle sona erdirildi. Cumhuriyet'in ilânı ve Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın reisicumhur seçilmesiyle yeni devlet merkezi Ankara olan bir Cumhuriyet haline geldi. Hilâfet müessesesinin ilgasının (3 Mart 1924) ardından Abdülmecid Efendi ve bütün Osmanlı hânedanı mensupları yurdu terke mecbur edildi.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, I-IV (1-40. Tezkireler); Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), I-III; F. Eichmann, Die Reformen des osmanischen Reiches: Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Christen des Orients zur türkischen Herrschaft, Berlin 1858; G. Rosen, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1866-67, I-II; F. Bamberg, Geschichte der orientalischen Angelegenheit im Zeitraume des Pariser und des Berliner Friedens, Berlin 1892; C. R. von Sax, Geschichte des Machtverfalls der Türkei bis Ende des 19. Jahrhunderts und die Pfasen der "Orientalischen Frage" bis auf die Gegenwart, Wien 1908; a.mlf., Nachtrag zur Geschichte des Machtverfalls der Türkei, Wien 1913; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1947-62, V-VIII; Bilal N. Şimşir, Rumeli'den Türk Göçleri, Belgeler, Doksanüç Muhacereti: 1877-1878, Ankara 1968; a.mlf., Rumeli'den Türk Göçleri, Belgeler, Bir Geçiş Yılı: 1879, Ankara 1970; a.mlf., Bulgaristan Türkleri: 1878-1985, Ankara 1986; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1984; a.mlf., Mesâil-i Mühimme-i Siyâsiyye (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1987; Kemal Beydilli, 1790 Osmanlı-Prusya İttifakı: Meydana Gelişi-Tahlili-Tatbiki, İstanbul 1984; a.mlf., Büyük Friedrich ve Osmanlılar, İstanbul 1985; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük: 1889-1902, İstanbul 1985; Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (ed. R. Mantran, trc. Server Tanilli), İstanbul 1991; A. Palmer, Osmanlı İmparatorluğu: Son Üçyüz Yıl, Bir Çöküşün Yeni Tarihi (trc. Belkıs Çorakçı Dişbudak), İstanbul 1993; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993; J. McCarthy, Müslümanlar ve Azınlıklar: Osmanlı Anadolusunda Nüfus ve İmparatorluğun Sonu (trc. Bilge Umar), İstanbul 1995; a.mlf., Ölüm ve Sürgün, Osmanlı Müslümanlarına Karşı Yürütülen Ulus Olarak Temizleme İşlemi: 1821-1922 (trc. Bilge Umar), İstanbul 1998; a.mlf., The Ottoman Peoples and the End of Empire, London 2001; C. V. Findley, Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1996; R. H. Davison, Osmanlı İmparatorluğunda Reform: 1856-1876 (trc. Osman Akınhay), İstanbul 1997, I-II; M. S. Anderson, Doğu Sorunu: 1774-1923 Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme (trc. İdil Eser), İstanbul 2000; Fikret Adanır, Makedonya Sorunu: Oluşumu ve 1908'e Kadar Gelişimi (trc. İhsan Catay), İstanbul 2001.

Kemal Beydilli

II. MEDENİYET TARİHİ

A) Siyasî ve İdarî Teşkilât. 1. Klasik Dönem. Osmanlı siyasî ve idarî teşkilâtı aslında daha önceki Türk-İslâm devletlerinde ortaya konulan uygulamaların devamı olmakla birlikte ihtiyaca göre tarihî süreçte kendine özgü bir model oluşturmuş, Osmanlı merkeziyetçi devlet yapısı I. Bayezid'den itibaren güçlenmiştir. Devletin başındaki padişah, aynı zamanda tek hânedana dayalı bir sistem içinde tartışılmaz konumunu altı asır boyunca korumuştur. Bu haklar 1876 anayasasında bile, "Zât-ı hazret-i şâhâne mukaddes ve gayr-i mes'uldür" ifadesiyle belirtilmiştir. Padişah bu gücünü Dîvân-ı Hümâyun, maliye teşkilâtı ve kul sistemi gibi kurumlar ve sadrazam, yeniçeri ağası, şeyhülislâm, kazasker, nişancı gibi yetkililer vasıtasıyla kullanmıştır.

Osmanlı hâkimiyet ve hükümdarlık telakkisi esas itibariyle İslâmî anlayışa dayanmakla beraber eski Oğuz töresinden de önemli ölçüde etkilenmiştir. Hânedanın Kayı boyuna mensubiyeti tam anlamıyla benimsenmiş ve genel kabul görmüştür. İstanbul'un fethi ve Doğu Roma idaresinin sona ermesiyle Osmanlı Devleti yeni bir siyasî dönüşüm yaşamıştır. Fâtih Sultan Mehmed daha önceki devirlerde örf ile gelişmiş olan siyasî, idarî, askerî birtakım uygulamaları sistemleştirerek meşhur teşkilât ve teşrifat kanunnâmesini meydana getirmiş, kanunnâmede yer alan hükümler ve uygulamalarla mutlak hükümdar tipi güçlenmiştir. Başlangıçta örfî nitelikli ve gelenek ağırlıklı hükümdarlık anlayışı II. Bayezid'den itibaren şer'î yönden de desteklenen bir yapıya dönüşmüştür.

Padişahların kullandığı unvanlar Osmanlı hâkimiyet anlayışı açısından önemlidir. Unvanları şer'î ve örfî menşeli olarak iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Padişahlar emir ve iradelerini hatt-ı hümâyun, biti, ferman, berat, irâde-i seniyye, ahidnâme, emannâme ve nâme-i hümâyunlarla ifade etmişler, cuma selâmlığı vesilesiyle ve tebdilikıyafetle halkın arasına girip duygularını öğrenme fırsatını bulmuşlardır. Geniş yetki ve mutlak otoriteye sahip olan padişahların şer'î ve örfî hukuk kuralları ile

kendilerini sınırlı hissettikleri uygulamadan anlaşılmaktadır. Ebüssuûd Efendi padişah iradesiyle şer‘î hukuk arasındaki ilgiyi, “Nâmeşrû nesneye emr-i sultânî olmaz” cümlesiyle çok açık şekilde ifade etmiştir. Diğer taraftan saray âdâbı, toplum baskısı ve askerî grupların talepleri de padişahların isteklerini sınırlamıştır. Padişahların oturduğu saray, aynı zamanda İslâm dünyasındaki geleneğe uygun biçimde devlet işlerinin idare edildiği yerdi.

Osmanlı padişahlarına dört asra yakın hizmet veren, dış görünüşü bakımından bir kaleyi andıran Topkapı Sarayı esas olarak Bîrun, Enderun ve Harem’den oluşmaktaydı. XV. yüzyıl ortalarından itibaren medrese dışında en köklü eğitim kurumu Enderun’du. Hıristiyan ailelerden devşirilen çocuklar önce müslüman Türk ailelerin yanında Türkçe’yi, İslâmî esasları ve âdâbı öğrendikten sonra Galata Sarayı, İbrâhim Paşa Sarayı, bir ara İskender Çelebi Sarayı ve nihayet Edirne Sarayı gibi acemi oğlanları saray ve kışlalarında bedenî

ve ruhî kabiliyetlerini geliştirecek dersler ve tâlimler görürlerdi. Daha sonra çeşitli askerî birlikler içerisine dağıtılırlar, üstün yetenekli olanlar ise yüksek seviyede eğitilmek üzere Enderun’a alınırlardı. Enderun’daki eğitim Küçük ve Büyük odalar, Doğancı Koğuşu, Seferli Koğuşu, Kiler Odası, Hazine Odası ve Has Oda olmak üzere yedi kademe üzerine kurulmuştu. Buradaki eğitimi disiplinsizlik veya başarısızlık sebebiyle sonuna kadar götüremeyen iç oğlanlar ara sınıflardan ayrılıp çeşitli askerî birliklere katılırlardı. Çalışma sistemi, programı, işleyişi göz önünde tutulursa buranın bir mektepten ziyade çeşitli hünerlerin, sanatların, idarî ve siyasî bilgilerin uygulamalı biçimde öğretildiği, kabiliyetlerin tesbit edildiği sistemli bir kurs ve staj yeri olduğu görülür. Sarayın diğer önemli birimi olan Harem’i ve harem halkını padişah, vâlide sultan, hanım sultanlar, sultanlar, şehzadeler gibi Harem halkı ile ustalar, kalfalar, câriyeler şeklinde hizmet edenler olmak üzere iki grupta değerlendirmek gerekir. Dârüssaâde ve Bâbüssaâde ağaları sarayın iki yetkilisi olup Bâbüssaâde ağası (akağa) Enderun’un, Dârüssaâde ağası (karaağa) Harem’in âmiri idi.

Merkez Teşkilâtı. Osmanlı merkez teşkilâtı ve hükümeti, en güçlü olduğu dönemlerde Dîvân-ı Hümâyun merkez olmak üzere ona doğrudan veya dolaylı biçimde bağlı kalemlerden oluşmaktaydı. Divan erkânı olan

vezîriâzam, vezirler, kazaskerler, defterdarlar ve nişancı genellikle öğleden önce Dîvân-ı Hümâyun'da, öğleden sonra kendi divanlarında ülke idaresine ve devletler arası münasebetlere ait meseleleri belli program ve protokol içinde oldukça süratli bir şekilde görürler, padişahın tasdikiyle karara bağlarlardı. Önceki İslâm ve Türk devletlerinde onlarca divan bulunmasına karşılık Osmanlılar'da bunun teke indirilmesi yeni bir uygulamadır. Osmanlı sistemi kararların süratle alındığı, defter ve evrak usulüyle kurumlar arasındaki irtibatın hızla sağlandığı bir idare tarzıydı. Bu sistemi merkezde iyi yetişmiş çok az sayıda kalem erbabı bürokrat yürütmekteydi. XVI. yüzyıl sonlarına doğru Osmanlı Devleti'nde hemen her alanda yetişmiş insan gücü artmıştı. Devlet yeni makam ve memuriyetlerin oluşturulması, görev sürelerinde kısıtlamaya gidilmesi, pâye usulünün ihdası şeklinde üç yeni uygulamayla birikmiş insan gücünü istihdam ve değerlendirme imkânı bulmuştur. Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatı Dîvân-ı Hümâyun'un gelişmesi açısından bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Kanunnâmesinde divanda üyelerin oturma tarzı, dava dinleme, arza girme usulü, muâmelât ve divan kitâbetini ifa eden yardımcı kadro ile ilgili çeşitli hükümler yer almaktadır (bk. MÜHİMME DEFTERİ).

Divan müzakerelerinde önem sırasına göre hâricî meseleler, elçilerin teklifleri ve onlara verilecek cevaplar; beylerbeyilerle kadılardan gelen mektup ve raporlar, arazi ihtilâf ve davaları, devlet idaresiyle ilgili çeşitli konular; görevlilerin tayini, terfii, nakli ve azliyle ilgili arzlar ele alındıktan sonra şikâyet ve davalar dinlenirdi. Divan üyeleri arasında ihtisaslarına göre bir iş bölümü vardı. Vezîriâzam ülke idaresi ve timar meselelerine, kazaskerler dinî-şer'î konulara, defterdarlar malî meselelere bakardı. Bunlar gerek görürse konuları kendi divanlarına intikal ettirirlerdi. Dava dinleme konusunda vezirler sadrazama yardımcı olurdu. Divan kararları arza girilip padişahın onayı alındıktan sonra kesinlik kazanırdı. Dîvân-ı Hümâyun'da konuların ve davaların süratle görülüp neticelendirilmesi, cezaların padişahın tasdikinden sonra geciktirilmeden infazı esastı. Diplomatik veya ticarî görevle İstanbul'da bulunan yabancıların dikkatini çeken bu süratli işleyişin faydası caydırıcı olmasıdır. Sarayda mûtat günlerde toplanan divan dışında üç ayda bir kapıkuluna ulûfe tevzii veya elçi kabulü münasebetiyle yahut fevkalâde durumlarda tahtın Bâbüssaâde önüne kurularak padişah dışındakilerin ayakta hazır olduğu ayak divanı da teşkilâtın önemli kısımları idi. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Dîvân-ı Hümâyun önemini

kaybetmeye başladı, hükümet tedrîcen Paşakapısı’na ve Bâbıâli’ye kaydı. Bu dönemde meşveret meclisleri önem kazanarak ön plana çıktı. Dîvân-ı Hümâyun sembolik olarak da olsa imparatorluğun sonuna kadar sürdü.

Fâtih Sultan Mehmed devrine kadar vezîriâzamlar / sadrazamlar bir iki istisna dışında ilmiyeden gelmişti. Bu dönemde medrese kökenli Çandarlı ailesinden dört vezîriâzamın çıktığı görülür. Fâtih Sultan Mehmed’in devşirmeleri ön plana çıkarmasıyla vezirliğe ve sadrazamlığa XVII. yüzyıl ortalarına kadar daha çok kul asıllı görevliler tayin edilmiştir. Vezîriâzamlar geniş yetkilere sahip olup icraatlarında sadece padişaha karşı sorumlu idi. Fâtih Kānunnâmesi’nde sadrazamın “vüzerânın ve ümerânın başı, cümle işlerin vekîl-i mutlakı” olduğu, teşrifatta herkesten önde geldiği belirtilmiştir. XVII. yüzyılın ikinci yarısına ait Tevkiî Kānunnâmesi’nde ise din ve devlet işleri, saltanat nizamının sağlanması, had, kısas, hapis, nefiy, ta‘zîr, siyaset cezalarının icrası, dava dinleme, şer‘î ve örfî ahkâmı tatbik, zulmün bertaraf edilmesi, ülkenin idaresi, ilmiye ve seyfiye görevlerinin verilmesi hususunda padişahın mutlak vekili olduğu ifade edilmiştir. Sadrazamlar serdâr-ı ekrem olarak ordunun başında sefere gittiklerinde yetki ve sorumlulukları artardı. Bu dönemde her türlü icraatlarında nihaî kararları onlar verir, geniş yetkilerini çeşitli divanlar yoluyla kullanırlardı. Bunlar başta Dîvân-ı Hümâyun ve ikindi divanı olmak üzere çarşamba ve cuma divanlarıydı. Daha sonra Bâbıâli olan Sadâret Dairesi’nde çok iyi yetişmiş personeli ve zengin kapı halkı bulunurdu.

Sadrazamdan sonra vezirlerin de siyasî ve idarî teşkilâtta önemli gücü vardı. Kanûnî Sultan Süleyman’ın saltanatı sonlarında vezir sayısının yediye çıktığı, 1596’da on altı, 1599’da yirmi üç vezirin bulunduğu, statü bakımından dahil ve hariç vezirleri olarak ikiye ayrıldıkları görülmektedir. Enderun’da yetişip yıllarca eyaletlerde beylerbeyilik yapan bu idarecilerin devleti ve toplumu iyi tanıdıklarına inanıldığından tecrübelerinden Dîvân-ı Hümâyun’da istifade edilebileceği düşünülüyordu. Divanda sadrazamın sağında kıdem sırasına göre oturan vezirlerin başta gelen

görevleri sadrazama yardımcı olmaktı. İşlerin yoğun olduğu zamanlarda sadrazamın izniyle bilhassa timar davalarına bakarlar, nişancıya yardımcı olmak üzere tuğra çekerlerdi. Vezirler serdar veya serasker olarak ordunun başında sefere gittiklerinde yetkileri artardı. Vezirlerin çok sayıda kapı halkı

olurdu. Bunlar birkaç yüzden başlayıp birkaç bine kadar çıkabilirdi. Kapı halkının zenginliği ve düzgünlüğü vezirin tercihinde önemli bir unsur olurdu. Özellikle eyaletlerde bulunan vezirlerin çok zengin kapı halkı bulunurdu. Nitekim Derviş Mehmed Paşa'nın Bağdat valisi iken yanında levent, iç oğlanı ve ağalardan oluşan 10.000 kişilik adamı vardı.

Divanın dört rüknünden sonuncusu olan, tuğraî veya mîr-tevkīî denilen nişancının hangi tarihten itibaren Osmanlı merkez teşkilâtında yer aldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Orhan Gazi zamanında belgelerde tuğra kullanılması bu görevin XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mevcut olabileceğini düşündürür. Kanunnâmelerde nişancıların en önemli görevi padişah adına divandan çıkan ferman, berat gibi belgelere tuğra çekmek olduğu belirtilir. Nişancının asıl yetkisi "müftî-i kānûn" olarak örfî mevzuattaki güçlükleri halletmek, daha önemlisi merkezî bürokrasinin âhenk içinde işleyişini sağlamaktı. Teşkilâtta bir diğer önemli kurum klasik dönemde nişancıya bağlı olan, arazi tahrirleri, timar kayıtları, vakıf muâmelâtıyla ilgili defterlerin tutulduğu, üzerinde işlemlerin yapıldığı ve muhafaza edildiği Defterhâne'dir. Burası, Dîvân-ı Hümâyun toplantıları sırasında sadrazam mührüyle açılıp kapanan temel bir daire ve arşivdi. Divandaki muâmelât esnasında bürokratik işlemler açısından bu defter ve evrakın daima divanın yakınında saklandığı anlaşılmaktadır.

Dîvân-ı Hümâyun'a bağlı dördü aslî, üçü tâlî olmak üzere yedi daire (kalem) bulunup bunların âmiri reîsülküttâb idi. Reîsülküttâbın XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar önem ve nüfuzu devamlı artmış, sonunda kurum bir unvan değişikliğiyle Hariciye Nezâreti'ne dönüşmüştür. Divanın birinci dairesi olan Beylikçi (divan) Kalemi daha geç tarihli bir büro niteliği taşıyordu. Önemi bilhassa XVII. yüzyıldan itibaren artmıştı. Bu kalemde değişik tarihlerden başlayarak mühimme, ahkâm, atik şikâyet, mühimme-i mektûm, Mısır mühimmesi, nâme-i hümâyun, mukavelenâme, imtiyaz, muktezâ, tevcîhât-ı mülkiyye, kilise, şehbender, meclisi Tanzîmat defterleri gibi pek çok defter serisinin tutulduğu bilinmektedir. Tahvil (Nişan, Kese) Kalemi'nde mevâlî denilen eyalet kadıları, vezir, beylerbeyi, sancak beyi beratları ile zeâmet ve timar kayıtları tutulurdu. Zeâmet veya timar tevcih edildiğinde önce derkenar olunmak üzere Defterhâne'ye yollanır, oradan ilgili bilgiler yazıldıktan sonra Tahvil Kalemi'ne gönderilirdi. Ruûs Kalemi, vakıf personeliyle dinî hizmetlerde bulunanların, kalemlerdeki büyük küçük

kâtiplerin, saray ağa ve hademelerinin, dizdar ve kale erlerinin berat ve fermanlarının ilgili dairelerden alınan tezkirelere göre hazırlandığı yerdi. Bu kalemde her türlü muamele ruûs defterlerine kaydedilir ve şahıslara verilecek olan beratlar buradan verilen ruûsa istinaden hazırlanırdı. Divan kalemleri içerisinde muâmelâtı en yoğun olanlardan biri kabul edilen bu dairede sayıları XVIII. asırda 150'yi bulan görevli vardı. Âmedî Kalemi, Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinin dördüncüsü olup XVIII. yüzyılda kurulmuştur. Sadrazamın padişaha yazdığı telhis ve takrirlerle yabancı devletlere yazılan her çeşit yazılar bu kalemde hazırlanır ve saklanırdı.

Osmanlı Devleti'nde eskiden beri uygulanmakta olan teşrifat ve merasim usulleri, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde oluşturulan ve divana bağlanan Teşrifat Kalemi'ne havale edilmişti. Devletin resmî tarihçilik bürosu (vak'anüvislik) XVIII. yüzyıl başlarında teşkil edilmiş ve XX. yüzyıl başlarına kadar sürmüştür. Ayrıca divana ülke içinden ve dışından mektup, arzuhal, resmî ve gayri resmî yazılar geldiğinde bunlar dîvan kalemlerinde tercüme edildikten sonra gereği yapılırdı. Divandan Doğu ve Batı dillerinde ferman, berat, nâme türü yazılar da çıkardı. Ayrıca Dîvân-ı Hümâyun'a gelen elçiler için de tercümanlar kullanılıyordu. XV-XVI. yüzyıllarda genellikle İtalyan, Macar, Alman, Leh, Rum asıllı mühtedîlerin bu görevi ifa ettiği görülür. XVII. yüzyılın ortalarından itibaren uygulamada önemli bir değişiklik olmuş, bu önemli göreve dil bilen Osmanlı tebaası Rumlar getirilmiştir.

Osmanlı bürokrasisinde kullanılan belgeler diplomatik bir yaklaşımla fermanlar, hükümler, beratlar, hatt-ı hümâyunlar, irâde-i seniyyeler, şehzadelerin hüküm ve beratları, mektuplar (nâme-i hümâyun), fetihnâme, ahidnâme, arzlar, buyuruldular, telhisler, takrirler, tahriratlar, arîzalar, tezkireler, arz-ı haller, mahzarlar, mazbatalar, antlaşmalar, muhtıralar, raporlar, lâyihalar, jurnaller, tamimler, fetvalar, vakfiyeler, hüccet ve i'lâmlar, temessükler, senetler, ilmühaberler, ruûslar, makbuzlar tarzında bir ayırıma tâbi tutulmuştur. O dönemde yerli yerinde kullanılan bu terminoloji Osmanlı bürokrasinin gelişmiş yapısına işaret eder.

Taşra Teşkilâtı. Osmanlı taşrası esas itibariyle Anadolu, Rumeli, Arabistan ve Kuzey Afrika coğrafyasından oluşmaktadır. Taşra idaresinde en büyük temel birim eyalet olup onun altında sancaklar, kazalar ve nahiyeler

bulunurdu. Orhan Gazi ve I. Murad zamanında Rumeli'de gerçekleştirilen yeni fetihler üzerine ele geçirilen kesim, 1362'de Rumeli eyaleti (vilâyet / beylerbeyilik) bir idarî teşkilâtın bünyesi içine alınmış, başına da bir beylerbeyi tayin edilmişti. 1393'te Anadolu'daki belirli şehirler merkez olmak üzere yeni bir idarî birim daha ortaya çıkmıştır. Ardından fetihler

ilerledikçe bu ikili temel idarî yapı giderek genişlemiş ve yeni eyaletler kurulmuştur. Bu süreç özellikle Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren hızlanmış, Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatı başlarında beş olan eyalet sayısı ölümüne yakın on altı olmuş, XVI. yüzyılın sonunda ise otuz ikiye çıkmıştır. Her eyalet çok sayıda sancaktan oluşur, beylerbeyinin oturduğu sancağa paşa sancağı denilirdi. Osmanlı idaresi genel olarak Anadolu ve Rumeli'de timarlı eyaletler halinde teşkilâtlanmış, bu bakımdan merkeze tam anlamıyla bağlı idarî birimleri bu eyaletler oluşturmuştur. Buna karşılık Arabistan ve Kuzey Afrika'da eyaletlerde sâlyâneli sistem uygulanmış, ayrıca Kırım'da hanlık, Haremeyn'de şeriflik, Eflak Boğdan'da voyvodalık, bazı Kürt aşiretlerinin bulunduğu yerlerde hâkimlik adı altında özel statüye tâbi idarî birimler bunlara eklenmiştir.

Osmanlı taşrasının durumunu belirleyen önemli unsurlardan biri XVI. yüzyılda Anadolu'da görülen nüfus artışıdır. Artan nüfusu mevcut topraklar besleyemeyince birçok kişi bağlı olduğu toprağı bırakıp şehirlere göç etmiş ve tarıma dayalı Osmanlı taşra teşkilâtının temel unsurları giderek çökmüştür. Bilhassa timar sistemi bundan çok etkilenmiş, boşalan köylerin timar gelirleri ortadan kalkınca temel askerî birim olan timarlı sipahi ve buna bağlı teşkilât ciddi bir sarsıntı geçirmiş, bunda çağın değişen askerî yapısı da etkili olmuştur. Pek çok genç nüfus medreseye talebe olarak girme yolunu zorlamış, bunu başaramayanlar sarıca, sekban, tüfekli muhafız olarak vezir, beylerbeyi ve sancak beylerin kapılarına intisap etmiştir.

1578'de başlayan Osmanlı-İran savaşları, 1593-1606 yılları arasındaki Osmanlı-Habsburg mücadelesi tüfek kullanan piyade askerine olan ihtiyacı arttırdığından bey ve paşa kapı halkının önemi arttığı gibi yeni asker grupları da ortaya çıkmış, bu durum Osmanlı maliyesini zora sokmuştur. Devlet bir taraftan reâyâya yeni vergiler koyarken diğer taraftan akçenin içindeki gümüş miktarını azaltarak akçeyi devalüe etmiş, değeri düşmüş olan bu parayı aynı miktar üzerinden kapıkuluna vermek isteyince birçok

karışıklık ortaya çıkmıştır. Savaşlara katılıp daha sonra başı boş kalan tüfekli asker grupları (kapısız levent) Anadolu'ya dağılarak eşkıyalık hareketlerine başlamışlardır. Bütün bu olumsuz gelişmeler Osmanlı taşra teşkilâtını etkilemiş, geleneksel yapıyı değiştirmiştir. XVI. yüzyıl sonları ve XVII. yüzyıl süresince yaşanan Celâlî isyanları da Osmanlı taşrasında dengeyi bozan en önemli hareketler olmuştur.

Devlet XVII. yüzyıldan itibaren çeşitli mîrî gelirlerini, bu arada boşalan timarları sipahilere dağıtmak yerine iltizama vermeye başladı. Bu durum sipahiler arasında hoşnutsuzluk meydana getirdi. Bir süreden beri taşrada aslî görevi olan askerliği bırakarak ticarî-iktisadî faaliyetlerde bulunan kapıkulları (yeniçeri ve sipahiler) nüfuzlarını kullanarak bu nevi iltizamları elde etmeye başladılar. Bu durum şehrin ileri gelen eşraf ve âyânı ile kapıkulu arasında bir menfaat çatışmasına yol açtı. Böylece merkez-taşra dengesi bozuldu. Eyalet ve sancak idaresinde de önemli bir değişim yaşandı. Genel olarak Osmanlı taşrasında en küçük idarî birim nahiye olup daha çok askerî gerekçelerle ortaya çıkan bir özellik göstermekteydi. Başında bir kadının bulunduğu kaza birimi ise hukukî bir birimdi, askerî otoritenin dışında doğrudan merkeze bağlı kadının yetki alanını belirliyordu. Zamanla kaza ve nahiye birbirine bağlı alt ve üst birimler haline geldi. Bunların bağlı olduğu sancak birimi ise çeşitli kaza ve nahiyeleri bünyesinde barındıran temel idarî ünite niteliği taşıyordu. Bu geleneksel yapı XIX. yüzyılda taşra teşkilâtındaki yeni arayışların ortaya çıkışına kadar sürdü, ancak birim adı olma özellikleri kaybolmadı. Osmanlı taşrasının temel unsuru olarak köylere inen bir teşkilâtlanma şeklinde timar sistemi de XVII. yüzyılda önemini kaybettikten sonra küçük idarî birimlerin asayişinde önemli sarsılmalar vuku buldu. Bu durum yerel idarî birimlerin teşkiline yol açacak adımların atılmasına zemin hazırladı.

BİBLİYOGRAFYA

Kānûnnâme-i Âl-i Osmân (TOEM ilâvesi), İstanbul 1330, tür.yer.; Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osmân (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, tür.yer.; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu,

Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, tür.yer.; Muṣṭafa ʿĀli's Counsel for Sulṭans of 1581 (nşr. A. Tietze), Wien 1979-82, I-II, tür.yer.; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 99-103; Kâtib Çelebi, Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel, İstanbul 1280, s. 124; D'Ohsson, Tableau général, VII, 160; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1292-93, tür.yer.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, tür.yer.; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; Çağatay Uluçay, Harem, Ankara 1971, s. 61-66; Aydın Taneri, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş Döneminde Vezîriâzamlık, Ankara 1974; Ahmet Mumcu, Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun, Ankara 1976, tür.yer.; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık, Ankara 1977; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyâlete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 18-19; a.mlf., Bir Osmanlı Valisinin Yıllık Gelir-Gideri, Diyarbekir-1670-71, İstanbul 1981, s. 10-17; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 94-130; Ülker Akkutay, Enderûn Mektebi, Ankara 1984; Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar (haz. Yaşar Yücel), Ankara 1988, tür.yer.; Yusuf Halaçoğlu, XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı, Ankara 1991, s. 8-19; Feridun M. Emecen, "Sefere Götürülen Defterlerin Defteri", Prof.Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 248-249; Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilâtı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 139-279; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilâtında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001, tür.yer.; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ: 1300-1600 (trc. Ruşen Sezer), İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., "Osmanlı Padişahı", SBFD, XIII (1958), s. 68-79; a.mlf., "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisi ile İlgisi", a.e., XIV (1959), s. 69-94; a.mlf., "Pâdişah", İA, IX, 491-495; a.mlf., "Reis-ül-küttâb", a.e., IX, 675; Hammer - Purgstall, "XVIII. Asırda Osmanlı İmparatorluğunda Devlet Teşkilâtı ve Bâbı-Âli" (trc. Halit İlteber), İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, VII/2-3, İstanbul 1941, s. 564-586; Ömer Lütfi Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", İFM, XV/1-4 (1953-54), s. 323-326; a.mlf., "Timar", İA, XII/1, s. 310-313; Mehmet İpşirli, "Hasan Kâfî el-Akhisârî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l-hikem fî Nizâmi'l-âlem", TED, sy. 10-11 (1981), s. 239-278; Cengiz Orhonlu, "Tercüman", İA, XII/1, s. 176-181; Bekir Kütükoğlu, "Vekāyinüvis", a.e., XIII, 271-287; C. V.

Findley, “Madjlis al-Shūrā”, EI^2 (İng.), V, 1082-1086; Erhan Afyoncu, “Defterhâne”, DİA, IX, 100-104.

Mehmet İpşirli

2. Modern Dönem.

II. Mahmud ve Tanzimat devirleri devletin idarî, siyasî, sosyal, kültürel, ekonomik açılardan âdeta yeni bir şekle dönüştürüldüğü dönemdir. Bu dönemde sivil bürokrasi yükselerek devlet yönetiminde ön plana çıktı. Sivil bürokrasinin yükselişi iç olayların uluslararası bir boyut kazanmasına, dış olayların devleti sıkıntıya sokmasına ve dış ilişkilerin artmasına paralel biçimde gelişti. Avrupa ile münasebetlerin artması neticesinde daha önce bu ilişkileri düzenleyen klasik kurumlar yeterli gelmemeye ve özellikle dış olayların dayatması sonucunda uzmanlık alanları belirlenmiş kurumların gerekliliği kendini hissettirmeye başladı; zira devletin dış işlerini yürüten reîsülküttâb aynı zamanda merkezdeki divan kalemlerinin de başkanıydı. İç ve dış olayların ve savaşların artması, yabancı dile ve çağdaş diplomasiye hâkim uzmanların ve kurumların varlığını gerektirdiği gibi devletin dengeli ve ihtiyatlı bir dış siyaset takip etmesini zorunlu kılıyordu. Bu sebeple 1834’ten itibaren Paris, Berlin, Viyana ve Londra’ya yeniden büyükelçiler gönderildi.

Büyük ölçüde II. Mahmud döneminde şekillenen Osmanlı Devleti’nin merkez teşkilâtı bazı değişikliklerle birlikte devletin çöküşüne kadar varlığını korudu. Padişahın amacı, sarsılan merkezî hükümetin gücünü yeniden iade edebilmek için etkin bir merkezî yönetim kurmaktı. Esasen bu, XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa’da oluşmaya başlayan modern merkezî devletlerin gösterdiği gelişmeyle örtüşen bir yaklaşımdı. II. Mahmud, 1826’da yeniçeriliği ortadan kaldırıp yapılması gerekli reformların önündeki engellerin en önemlisini bertaraf etti. Aynı yıl Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti’ni kurarak İstanbul’daki vakıfları bu nezâretin çatısı altında toplamaya başladı. Böylece tasarruflarındaki vakıf gelirleri sayesinde ekonomik açıdan bağımsız bir durumda olan ulemâyı merkeze daha bağımlı hale getirdiği gibi ulemânın tasarruf ettiği büyük gelir

kaynağını da kontrol altına aldı. 1836'da Haremeyn-i Şerîfeyn Evkaf Nezâreti'ni oluşturdu. Daha sonra bu iki nezâreti kendi kontrolündeki Darphâne-i Âmire Nezâreti'ne bağlayarak vakıf gelirlerini buraya aktardı. Ancak iş yoğunluğu yüzünden bu birliktelik sürdürülemeyince Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti Darphâne'den ayrıldı.

Merkezdeki güçleri kontrol altına alan II. Mahmud reform programını uygulamaya başladı ve önemli reformlar 1830'lu yıllarda yoğunlaştı. 12 Mart 1836'da yayımlanan bir hatt-ı hümâyunla Sadâret Kethüdâlığı Umûr-i Mülkiyye Nezâreti'ne ve Reîsülküttâblık Hariciye Nezâreti'ne dönüştürüldü. Ayrıca Dahiliye ve Hariciye'nin memur kadroları birbirinden ayrıldı. Reîsülküttâblığa bağlı olan âmedî, beylikçi, tahvil ve ruûs adlı divan kalemleri Hariciye nâzırının maiyetinde bırakıldı. Dış temsilciliklerin artması üzerine nezâretin hâricî teşkilâtı giderek gelişti. Sadâretten sonra Bâbıâli'nin en önemli birimi haline gelen Hariciye Nezâreti, Tanzimat döneminde Meclisi Vâlâ ile birlikte bütün reformların belirleyicisi ve denetleyicisi oldu. Umûr-ı Mülkiyye Nezâreti 1837'de Dahiliye Nezâreti'ne dönüştürüldü. II. Mahmud'un ölümünün ardından sadrazam olan Koca Hüsrev Paşa, görevlerinin sadâret tarafından yerine getirildiği gerekçesiyle Dahiliye Nezâreti'ni lağvetti. Bu durum, Fuad Paşa'nın ölümü üzerine devlet işlerinin büyük ölçüde Âlî Paşa'nın üstünde kalmasıyla 1869'da Sadâret ve Dahiliye Nezâreti'nin tekrar birbirinden ayrılmasına kadar sürdü. Dahiliye Nezâreti, Hariciye ve Maliye nezâretleriyle birlikte hükümetin en önemli üç ayağını oluşturuyordu. Gerçekleştirilen reformlardan biri de çavuşbaşılığın kaldırılarak Dîvân-ı Deâvî Nezâreti'nin kurulmasıydı. Başvekâletin ihdası üzerine Arz Odası'nda faaliyetlerini yürüten mahkeme (huzur veya Arz Odası mürâfaası) şeyhülislâmlığa nakledildi. Deâvî nâzırı haftada iki gün toplanan bu mahkemeye katılırdı. Görevi ise mahkemenin yetkisindeki konuları buraya havale, kararları icra ve mahkeme masraflarını tahsil etmekti. Hariciye Nezâreti'nin baktığı gayri müslimlerle ilgili davalar da 1839'da Deâvî Nezâreti'ne aktarıldı. Nezâret 1870'te Havâle Cemiyeti ve İcra Cemiyeti adlarıyla ikiye ayrıldı ve ardından lağvedildi.

28 Şubat 1838'de yapılan bir düzenlemeyle çoklu hazine sistemine son verilerek Hazîne-i Âmire ile Mansûre Hazinesi, Umûr-ı Maliye Nezâreti adıyla birleştirildi. Haremeyn, vakıflar ve Darphâne'nin bütün gelirleri yeni nezârete devredildi ve bunlara Maliye Nezâreti'nden aylık bir tahsisat

bağlandı. Sadece padişahın özel hazinesi olan Ceyb-i Hümâyun nezâretin sorumluluğu dışında bırakıldı. Maliye kalemleri ıslah edildiği gibi angarya ve müsâdere uygulamaları da kaldırıldı. Vergi sistemi düzenlenip malî yılbaşı mart olarak kabul edildi. Ayrıca rüşveti önlemek amacıyla 1838'de memurlara maaş bağlandı. Maaş tahsisine rağmen rüşvetle mücadelede olumlu sonuçlar alınamadı; başarısızlığın bir sebebi de memur maaşları arasındaki büyük farklılıktı. Sadrazam Koca Hüsrev Paşa, 2 Eylül 1839'da Maliye Nezâreti'ni lağvedip Hazîne-i Âmire ile Hazîne-i Mukātaât defterdarlıklarını kurdu. Bu arada Tanzimat Fermanı gereğince iltizam usulü kaldırılarak halkın gelir düzeyini belirleyip vergileri tahsil etmekle görevli muhassıllık-ı emvâl adlı yeni memuriyetler oluşturuldu. Aradan dört ay geçmeden Maliye Nezâreti yeniden ihdas edildi. Muhassıllarla ve Tanzimat'ın uygulandığı yerlerle ilgili işlere nezâretin, eski sistemin uygulandığı alanlara ise Hazâin-i Âmire Defterdarlığı'nın bakması maliyede esasen var olan karmaşayı daha da arttırdı ve Nisan 1840'ta defterdarlık lağvedilip nezâret maliyenin tek sorumlusu oldu. Ayrıca malî konuları müzakere etmekle görevli Meclisi Muhâsebe-i Mâliyye kuruldu (9 Eylül 1840). Maliyenin kronik hastalığı olan gelirlerini tahsil sorununa çözüm bulunamadı; toplanabilenlerin bir kısmı da görevlilerin zimmetinde telef oldu. Bazı memurlar vergileri ve zimmetlerinde tuttukları devlet parasını ticarî sermaye yapacak kadar işi ileriye götürdü. Gelirlerin arttırılması ve tasarrufa dikkat edilmesi gibi bazı malî tedbirlerle birlikte kaynak sağlamak amacıyla esham, damgalı kâğıt ve kāime çıkarıldı. Maliyedeki sıkıntı, ilk defa Kırım savaşı sırasında alınan ve daha sonra sıkça başvurulan dış borçla ve bunların faiziyle gittikçe büyüdü ve nihayet 1875'te maliyenin iflâsıyla had safhaya ulaştı. 1879'da Maliye Nezâreti'nin yanında bütün devlet dairelerinin yaptığı harcamaları denetlemek üzere Dîvân-ı Muhâsebât kuruldu. Böylece ilk defa devlet dairelerinde gerçek malî denetime doğru bir adım atılmış oluyordu. Ancak reform sürecinde merkeziyetçi bir malî yapı oluşturulmak istenmesine rağmen bu konuda başarı sağlanamadı. Etkin bir tahsilât sisteminin kurulup gelirin arttırılamaması, gelirlerin mültezimler veya görevliler elinde telef olması ve iltizamın kaldırılamaması bunun başlıca sebebini teşkil eder.

II. Mahmud, yetkilerinin bir kısmı yeni oluşturulan nezâretlerce paylaşılan sadâreti 30 Mart 1838'de başvekâlete dönüştürdü ve müstakil bir makam olma konumuna son vererek Dahiliye Nezâreti'ne ilâveten Mehmed Emin

Rauf Paşa'ya tevcih etti. Padişahın mührü yine eskiden olduğu gibi nezâretler arasında organizasyonu sağlayacak olan başvekilde bırakıldı. Ancak II. Mahmud'un ölümü üzerine tahta geçen Abdülmecid'in tecrübesizliğinden yararlanan Hüsrev Paşa kendisini eski yetkilerle sadrazam ilân ettirerek (3 Temmuz 1839) başvekâlet uygulamasına son verdi

ve bu unvan II. Abdülhamid döneminin başlarına kadar bir daha kullanılmadı. II. Mahmud'un nezâretleri kurup sadâreti başvekâlete dönüştürmesi şeklen de olsa Avrupa'daki kabine sistemine doğru atılmış bir adımdı. Meşveret Meclisi yerine nâzırlardan ve yüksek rütbeli memurlardan oluşan Meclisi Vükelâ teşkil edildi. Osmanlı hükümetini temsil eden ve başvekil / sadrazamın başkanlığında haftada iki gün toplanan bu meclis nezâretler arasında koordinasyonu sağlar, hazırlanan yasa tasarılarını ve diğer meseleleri tartıştıktan sonra sadrazamın tezkiresiyle padişahın tasdikine sunardı.

II. Mahmud zamanında nezâretler bağlamında gerçekleştirilen son önemli değişiklik 24 Mayıs 1839'da Ticaret Nezâreti'nin kurulmasıdır. İlk yıllarda amacına uygun faaliyetler yapamayan nezâret bir süre sonra İstanbul Gümrük Emaneti'ne ilhak edildiyse de (13 Aralık 1841) emanetin iş yoğunluğu yüzünden 1845'te tekrar müstakil hale getirildi. 16 Ocak 1846'da Ziraat Nezâreti oluşturulduysa da üç ay geçmeden alt yapı ve para yokluğu yüzünden lağvedildi. Kasım 1848'de bu bağlamda Umûr-ı Nâfia Nezâreti kuruldu; fakat ayrıntılı bir nizamnâme hazırlanmasına rağmen uygulama imkânı bulunamadı ve birkaç gün sonra Ticaret Nezâreti'ne ilhak edildi. 1839'da yerli ve yabancı tüccarların kendi aralarındaki veya devletle olan davalarına bakmak üzere nezâret bünyesinde bir mahkeme-i ticâret oluşturuldu. Nâzırın başkanlık ettiği mahkemede tüccarlar da temsil ediliyordu. Mahkeme 1860'ta mahkeme-i evvel ve mahkeme-i sânî diye ikiye ayrıldı. Her vilâyette bir ticaret mahkemesinin açılmasını öngören 1864 Vilâyet Nizamnâmesi'yle birlikte mahkemeler taşrada da yaygınlaştı. Bu mahkemeler daha sonra kurulan Adliye Nezâreti'ne nakledildi. Ticaret Nezâreti bütün çabalara rağmen ülkede ticaret, tarım ve sanayinin geliştirilmesi yönünde kayda değer çalışmalar yapamadı ve âdeta tüccarlar arasındaki davalara bakan bir ticaret mahkemesinden öteye gidemedi.

Reformların başarısı için en önemli unsur reformları uygulayacak insanları yetiştirmekti. II. Mahmud 1824'te İstanbul şehri için ilköğretimi zorunlu hale getirdiyse de iç ve dış sorunlar yüzünden bu karar uygulanamadı. 1838'de konu yeniden gündeme getirilerek Evkaf Nezâreti'ne bağlı müdürlük seviyesinde Mekâtib-i Rüşdiyye Nezâreti kuruldu. Ancak 1845 yılına kadar eğitim konusunda fazla bir ilerleme kaydedilemedi. 1845'te Sultan Abdülmecid'in sert uyarısı üzerine önce Meclisi Muvakkat, ardından Meclisi Maârif-i Umûmiyye teşkil edilip eğitim işleri tekrar ele alındı ve 15 Mart 1857'de Maârif-i Umûmiyye Nezâreti kuruldu. Harbiye, Bahriye ve Tıbbiye dışındaki bütün okullar yeni nezâretin denetimine verildi. Mektepler giderek gelişip çoğaldı ve özellikle II. Abdülhamid döneminde eğitimde önemli aşamalar kaydedildi. Devletin yeni kurulan mektepleri tercih etmesi ve II. Meşrutiyet'e kadar medreselerin ıslahı cihetine gidilmemesi neticesinde eğitimde mektep ve medrese ikiliği doğdu.

II. Mahmud döneminde gerçekleştirilen bir diğer idarî reform istişâre, teşrî' ve denetim görevi ifa eden dâimî meclislerin kurulup yaygınlaştırılmasıydı. Osmanlı Devleti'nde Dîvân-ı Hümâyun ve meşveret meclisleriyle devam eden istişareyle yönetim geleneği bu yeni meclislerle daha da geliştirildi. 1836'da Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî, 1838'de reformları hazırlamakla görevli Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye ve Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbıâlî kuruldu. Aynı yıl Meclisi Umûr-i Nâfia ve Karantina Meclisi oluşturuldu. Son iki meclis önce Hariciye Nezâreti'ne bağlandıysa da daha sonra Ticaret Nezâreti'ne nakledildi. Bunların dışında Tanzimat döneminde özellikle nezâretlerin maiyetinde başka meclisler de kuruldu. Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye haftanın belirli günlerinde Bâbıâli bürokratlarının katılımıyla toplanıyordu. Bu meclis, 26 Eylül 1854'te Meclisi Âlî-i Tanzîmat teşkil edilinceye kadar kanun ve nizamların yapılmasından arazi anlaşmazlıklarına kadar hemen her konuyla ilgilendi. Meclisi Tanzîmat, Meclisi Vâlâ'nın yasama görevini üstlendi. İki yüksek reform meclisinin bir arada mevcudiyeti birtakım sorunlara yol açtığı için 14 Temmuz 1861'de Meclisi Ahkâm-ı Adliyye adıyla birleştirildi. Kuruluşundan itibaren tam bir reform meclisi olarak faaliyetlerini yürüten Meclisi Vâlâ aynı zamanda bir yüksek mahkeme görevini yerine getiriyordu. Nitekim bazı yüksek bürokratlar Tanzîmât-ı Hayriyye'ye aykırı hareket ettikleri iddiasıyla burada yargılandı.

Meclisi Ahkâm-ı Adliyye 6 Mart 1868'de Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı

Ahkâm-ı Adliyye adıyla ikiye ayrıldı. Şûrâ-yı Devlet'in görevi kanun ve nizamnâme yapmak, memurları yargılamak, adlî ve idarî merciler arasındaki ihtilâflara bakmaktı. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye ise yüksek temyiz mahkemesi şeklinde teşkilâtlandırılmıştı. Şûrâ-yı Devlet günümüzdeki Danıştay'ın temelini oluşturdu. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye 1870'te yapılan bir düzenlemeyle Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti'ne dönüştürüldü. Nâzır 1875'e kadar aynı zamanda Temyiz Mahkemesi'nin reisiydi. Bu tarihte nezâretle reislik birbirinden ayrıldığı gibi Ticaret Nezâreti'ne bağlı olarak faaliyet yürüten ticaret mahkemeleri de artık Adliye Nezâreti adını alan nezârete bağlandı. 21 Mayıs 1879 tarihli bir düzenlemeyle ismi Adliye ve Mezâhib Nezâreti'ne çevrilerek öteden beri Hariciye Nezâreti'nce yürütülen gayri müslimlerin dinî işleri buraya aktarıldı. 1917'de İttihat ve Terakkî iktidarında şer'iyye mahkemeleri nezârete bağlandıysa da iktidarı kaybetmeleri üzerine tekrar şeyhülislâmlığa iade edildi. Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye, Cumhuriyet dönemi Yargıtay'ına temel teşkil etti.

Merkezî idaredeki en önemli değişikliklerden biri, II. Abdülhamid'in tahta geçmesinden sonra Yeni Osmanlılar'ın çabalarıyla 23 Aralık 1876'da Kānûn-i Esâsî'nin yürürlüğe konulup meşrutiyetin ilân edilmesidir. Kānûn-i Esâsî biri halkın temsilcilerinin seçtiği Meclisi Meb'ûsan, diğeri padişahın tayin ettiği üyelerden oluşan Meclisi A'yân'dan müteşekkil iki kanatlı bir parlamentoyu öngörüyordu. İki kanadın birleşmesiyle oluşan Meclisi Umûmî 19 Mart 1877'de Dolmabahçe Sarayı'nda yapılan bir törenle açıldı. Meclisi Meb'ûsan'ın görevi kanun yapmak ve bütçe tasarısını inceleyip kabul etmek, Meclisi A'yân'ın görevi ise kanun ve bütçe tasarılarını denetlemekti. Meclisi Meb'ûsan iki devre halinde yaklaşık beş aylık bir faaliyetten sonra II. Abdülhamid tarafından 13 Şubat 1878'de kapatıldı. 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet ilân edilince Meclisi Meb'ûsan yapılan seçimlerden sonra 17 Aralık 1908'de görkemli bir törenle tekrar açıldı. 1909'da Kānûn-i Esâsî'de yapılan değişikliklerle hükümetin meclise karşı kolektif sorumluluğu sağlandı ve sadrazama, şeyhülislâm ve Harbiye nâzırının dışındaki hükümet üyelerini seçme hakkı verilerek modern bir hükümet yapısı oluşturuldu. Meclisi Meb'ûsan, 11 Nisan 1920'de kapatılıncaya kadar yasama ve hükümeti denetleme görevlerini etkin bir şekilde yerine getirdi.

Merkez teşkilâtı çerçevesinde ele alınması gereken bir müessese de

saraydaki saltanat makamı yani mâbeyindir. Saray sekreteryası ve mâbeyin XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kurumsal olarak teşekkül etmişti. II. Mahmud döneminde diğer merkez daireleri gibi mâbeyin de teşkilâtça geliştirildi. 1831'de silâhdarlık lağvedildi; ayrıca sır kâtipliği Mâbeyin Başkâtipliği'ne

dönüştürüldü. 1833'te Mâbeyin müşirliği ihdas edildi ve Enderun'un oda nizamı tamamen değiştirildi. Bu yapı Abdülmecid, Abdülaziz ve V. Murad dönemlerinde önemli bir değişikliğe uğramadı. II. Abdülhamid'in tahta çıkmasıyla mâbeyin iş hacmi ve personel açısından büyük gelişme gösterdi. Zira padişah hükümeti devreden çıkarıp Bâbıâli'de yapılması gereken işleri saraya aktarmıştı. II. Abdülhamid'in saraydan yönetim sisteminde burada oluşturduğu yüksek komisyonların önemli bir yeri vardır.

Padişahın sarayda kurduğu sistem içinde haberleşme ağıyla Mâbeyin Başkâtipliği çok önemliydi. Başkâtiplik ülke içinde ve dışındaki birimlerle irtibatı sağlar ve sarayla resmî kurumlar arasındaki yazı işlerini idare ederdi. II. Abdülhamid döneminde saray bürokrasisinde yerini alan bir kurum da Mâbeyin Şifre Kâtipliği'dir. Padişah bu birim sayesinde vali, ordu kumandanı, mutasarrıf, elçi ve konsolos gibi görevlilerle doğrudan görüşebilirdi. Bu haberleşme ağının tamamlayıcısı Mâbeyin Telgrafhânesi'dir. 1908 ihtilâlinin ardından mâbeyinde büyük tensîkat yapılarak II. Abdülhamid döneminde 424'e kadar çıkmış olan mevcudu yirmi beşe indirildi. Mâbeyin Başkâtipliği ile başmâbeyincilik, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra hükümetin sarayı ve padişahı kontrol mekanizması olarak kullanıldı. Mâbeyinde yapılan tensîkat daha sonra bütün bürokrasiye yayıldı ve özellikle Abdülhamid rejiminin taraftarlarına karşı büyük bir tasfiye hareketine dönüştü; bu yüzden büyük bir kesimin mağduriyeti uzun yıllar giderilemedi. Bu arada merkez büroları da gerek teşkilât gerekse görev alanları açısından yeni düzenlemelere tâbi tutuldu. Savaşlar ve kaybedilen topraklar sebebiyle bu dönemde asker kökenli sadrazamlar iş başına gelmeye başladı.

Merkezî idarede yapılan reformlardan hedeflenen başarının gerçekleşmesi bunların taşrada da uygulanmasıyla mümkündü. Tanzimat Fermanı'nda iltizamın halkı zarara uğrattığı belirtilerek herkesten gelirine göre vergi alınması istendi ve yeni vergi sisteminin esasları belirlendi. 1840'ta iltizam

usulü kaldırılarak muhassıllık usulü getirildi. Vergilerin tesbitinde ve toplanmasında muhassıllara yardımcı olmak üzere kurulan muhassıllık meclislerinde halkın temsilcileri de vardı. Muhassıllar vali, mütesellim ve diğer yöneticilerin üzerinde bulunan malî sorumlulukları üstlendi. Ancak muhassıllık sistemine işlerlik kazandırılmadan iltizam usulü kaldırıldığı için devlet yeni gelirleri toplayamadığı gibi eski gelirlerini de kaybetti. Mart 1842'den itibaren muhassıllık sisteminden vazgeçilerek iltizam usulüne geri dönüldü.

1845 yılında Meclisi Vâlâ Başkanı Süleyman Paşa'nın girişimiyle her eyaletten biri müslüman, diğeri gayri müslim olmak üzere ikişer temsilci İstanbul'a çağrıldı. Önce Meclisi Vâlâ'ya, ardından Meclisi Âlî-i Umûmî toplantılarına katılan temsilcilerin dile getirdikleri sorunlar vergi ve ulaşım konularında yoğunlaşıyordu. Neticede Anadolu'da ve Rumeli'de beşer komisyon kurularak taşraya gönderilmesi ve faaliyetlerin Meclisi Vâlâ'ya bağlı şekilde yürütülmesi kararlaştırıldı. Komisyonlar görev alanlarına giren bölgelerle ilgili hazırladıkları raporları Meclisi Vâlâ'ya sundu. Süleyman Paşa'nın görevden alınmasıyla yarım kalan bu önemli girişim sonunda inşasına başlanan Trabzon-Erzurum ve Bursa-Gemlik yolları uzun süre tamamlanamadı.

Taşra teşkilâtında yapılan düzenlemeler beş kategoride ele alınabilir. Birinci kategoriyi en küçük idarî birim olan köy / mahalle oluşturur. Yeniçeriliğin kaldırılmasının ardından oluşan kargaşa ortamından dolayı İstanbul'da güvenliği sağlamak için 1829'da muhtarlık teşkilâtı kurularak her mahalleye muhtâr-ı evvel ve muhtâr-ı sânî adıyla iki muhtar tayin edildi. Görevleri bulundukları mahallin güvenliğinin temini ve halkla devlet arasındaki ilişkileri sağlamaktı. Tanzimat döneminde kendilerine yüklenen bir görev de vergilerin tahsil edilmesi oldu. Bu teşkilât 1833'ten itibaren taşrada yaygınlaştırıldı. Daha sonra muhtarların yanında köy ihtiyar heyetleri oluşturuldu. Muhtarlık bu yapısıyla günümüze kadar ulaştı. İkinci birim 1864 Vilâyet Nizamnâmesi'nde yer alan nahiyedir. Nahiyenin esas statüsü 1871 tarihli İdâre-i Umûmiyye-i Vilâyât Nizamnâmesi'yle belirlendi. En az 500 erkek nüfusun bulunduğu köylerden oluşan nahiyenin başında bir müdür ve müdürün maiyetinde nahiye meclisi vardı; ancak bu meclisler çok az yerde teşkilâtlandırılabildi. Nahiye müdürü köy muhtarı ve ihtiyar heyetlerinin görevlerine müdahale edemez, daha ziyade hükümetle

halk arasındaki ilişkiyi sağlardı. Bu birim, Avrupa devletlerinin baskısıyla Osmanlı bürokratlarınca zoraki uygulandığı için başarılı olmadı. Mahmud Nedim Paşa'nın büyük devletlerin zoruyla hazırlattığı 1876 İdâre-i Nevâhî Nizamnâmesi etnik ve dinî grupların nahiye meclislerinde belli oranda temsil edilmesini öngörüyordu. Özellikle Balkan vilâyetlerindeki köy idaresinin hıristiyanların eline geçmesine yol açacağı düşüncesiyle hükümet bu sistemi uygulamak istemedi. Nahiye teşkilâtı bu şekliyle Cumhuriyet'e intikal etti. Üçüncü kategoriyi, 1842'de muhassıllık sisteminin kaldırılmasının ardından Tanzimat'ın uygulandığı bölgelerde birkaç köyün birleştirilmesiyle teşkilâtlandırılan kaza oluşturur. Birimin âmiri kaza müdürüydü. Bu tarihe kadar mahkemelerin bulunduğu adlî birimleri ifade eden kaza terimi bu değişiklikle beraber artık idarî bir birim olarak teşkilâttaki yerini aldı. Müdürler mahallin ileri gelenleri tarafından seçilir ve hükümetin onayıyla göreve başlardı. 1871 nizamnâmesiyle kazaların yönetimi müdürlerden alınarak kaymakamlara verildi ve bu birim varlığını günümüze kadar sürdürdü. Dördüncü birim öteden beri taşra teşkilâtında yer alan sancak / livâdır. 1842 düzenlemesiyle sancak yönetimi merkezî hükümetin tayin ettiği kaymakamlara bırakıldı. Maiyetlerinde mal müdürü, hâkim, tahrirat başkâtibi, mal başkâtibi, müslüman ve gayri müslim halkın temsilcilerinden oluşan sancak meclisleri vardı. Haftanın belirli günlerinde toplanan bu meclis sancağın çeşitli işleriyle ilgili çalışmaları yürütürdü; büyük meseleleri de eyalet meclisine havale ederdi. Sancak meclisleri Ocak 1849'a kadar muhassıllık meclisleri için çıkarılan yönetmeliğe göre çalıştı. Bu tarihte hazırlanan Eyalet Meclisleri Nizamnâmesi'nden iç karışıklıklar ve Kırım savaşı yüzünden beklenen fayda sağlanamadı. 1864'te kaymakamın yerini mutasarrıf aldı. 1871 nizamnâmesiyle Rumeli'de kırk dört, Anadolu'da yetmiş dört ve Kuzey Afrika'da beş sancak kuruldu. Berlin Kongresi'nden sonra vilâyete bağlı sancakların yanında doğrudan merkeze karşı sorumlu olan Kudüs, Şehrizor, Kocaeli gibi "elviye-i gayr-i mülhaka"lar oluşturuldu. Beşinci birimi eyalet / vilâyet meydana getirir. Eyaletin en üst sorumlusu olan valilerin yetkileri Tanzimat'la beraber sınırlandırılarak malî yetkileri muhassıllara verildi. Muhassıllık sisteminden tekrar iltizam usulüne dönülünce eyaletin malî işleri defterdarlara bırakıldı. Valinin yanında defterdar, kadı, müftü, müslümanları temsilen dört, gayri müslimleri temsilen iki kişiden oluşan bir meclis vardı. Bu meclis sancak meclislerinin gönderdiği faaliyet raporlarını değerlendirip sonuca bağlar ve eyaletin çeşitli sorunlarını görüşürdü; aynı zamanda adlî suçluları ve

Tanzimat’a aykırı davranan görevlileri yargılayan bir mahkeme durumundaydı. 1849 nizamnâmesiyle bu meclisten ayrı

olarak eyalet meclisleri oluşturuldu. Eyalet meclisleri hükümetin tayin ettiği bir başkan, vali, defterdar, kadı veya nâib, müftü, kâtip ve müslüman halkın seçtiği dört, gayri müslim halkın her grubunu temsilen de birer kişiden müteşekkildi. 1864 Vilâyet Nizamnâmesi’yle birlikte eyalet yapısından vilâyet sistemine geçildi. Bu nizamnâme, Midhat Paşa’nın valiliği sırasında Tuna vilâyetinde uygulanıp başarılı sonuçlar alınması üzerine yaygınlaştırıldı. 1871 nizamnâmesiyle Rumeli’de on, Anadolu’da on altı ve Kuzey Afrika’da bir vilâyet oluşturuldu.

Taşra teşkilâtındaki reformlardan biri de belediyelerin kurulup yaygınlaştırılmasıdır. İlk defa 13 Haziran 1854’te Kırım savaşı dolayısıyla İstanbul’a gelen müttefik kuvvetlerinin şehirde oluşturduğu kalabalığı ve hareketliliği düzene koymak amacıyla İstanbul Şehremâneti ihdas edildi. Hükümetçe tayin edilen şehremininin maiyetinde üyeleri yine hükümetçe belirlenen bir meclis vardı. Şehremânetinin bağımsız gelirleri yoktu. Bu anlamda modern sayılabilecek belediye Paris örneğine göre teşkilâtlandırılan, bağımsız gelirleri, belediye binası ve belediye mahkemesi bulunan, Galata ve Beyoğlu’na hizmet veren Altıncı Dâire-i Belediyye’dir. Sancak ve kaza merkezlerinde belediye meclislerinin kurulmasını öngören 1864 Vilâyet Nizamnâmesi’yle birlikte belediye teşkilâtı taşrada oluşturulmaya başlandı. Ancak taşrada daha ziyade ticaretin gelişmiş olduğu liman şehirleri belediyeleri teşkilâtlandırırken çoğu yerde bu teşkilâtlar kurulamadı. Fakat yine de Osmanlı Devleti’nden Türkiye Cumhuriyeti’ne 389 belediye intikal etti.

Bürokrasinin bu şekilde önem kazanmasına paralel olarak memurların statüsü de yeniden düzenlendi ve 1834’te ûlâ, sânî, sâlis ve râbi‘ olmak üzere dört sınıf mülkî rütbe ihdas edildi. 1838’de kâtiplerin rütbe terfiinde imtihan esası getirildiği gibi her yıl şâban veya şevval ayında yapılan tevcîhat usulü de kaldırıldı. Aynı yıl rüşveti önlemek amacıyla biri memurlara, diğeri ilmiye mensuplarına olmak üzere iki ceza kanunu hazırlandı ve işe yeni başlayan memurlara yemin zorunluluğu getirildi. Öte yandan memurların haftalık tatil günleri düzenlendi.

1839 Tanzimat Fermanı ile müslüman ve gayri müslim tebaanın eşitlenmesi ve 1856 Islahat Fermanı ile gayri müslimlerin devlet hizmetinde istihdamına cevaz verilmesi personel politikası açısından önemlidir. Özellikle Islahat Fermanı'ndan sonra devlet hizmetinde ve bilhassa Hariciye'de gayri müslim sayısı hızla arttı ve Ermeniler ön plana çıktı. 1877'de Me'mûrîn Kalemi Müdürlüğü ve 1879'da Sicill-i Ahvâl Komisyonu kurularak memurlara ait bilgiler düzenli biçimde tutulmaya başlandı. 1881'de çıkarılan ve 1884'te değiştirilen Me'mûrîn-i Mülkiyye Terakkî ve Tekaüt Kararnâmesi'yle memurların yükselme, emeklilik ve sosyal güvenlik konuları düzenlendi. Diğer bir husus da yönetim dilinin elkāb ve terminoloji bakımından sadeleştirilmesiydi.

Taşrada kurulan meclisler vasıtasıyla eşraf sınırlı da olsa yönetime katıldı. Bu katılım, meclislerin tabii üyeleri olan yerel yöneticiler ve bölgeden halkın temsilcisi olarak seçilen kişilerle sağlandı. Bu durum, daha sonra taşra halkı temsilcilerinin Meclisi Meb'ûsan'a katılmasına temel teşkil etmesi açısından önemlidir. Tanzimat döneminde bir yandan halkın temsilcilerinin yönetime katılması, öte yandan taşra idaresinde önceki devirlere nisbetle merkezîleştirmenin sağlanmış olması ilk bakışta bir çelişki gibi görülebilir. Ancak merkezî hükümet taşra temsilcilerini yönetimden tamamen dışlayacak güçte değildi. Dolayısıyla söz konusu hizmetleri merkezîleştirirken halkın temsilcilerini de sistemin içine çekerek gerilimleri mümkün mertebe azaltmayı hedefledi. II. Abdülhamid, mahallî güçleri merkezî hükümetin temsilcisi olan valilere karşı bazan rasyonel kuralları hiçe sayacak derecede önemsedi. Diğer taraftan güvendiği valileri uzun süre görevlerinde bıraktı. Tanzimat devri, Osmanlı tarihinde uzmanlaşmış sivil bürokratların rol aldığı bir taşra teşkilâtlanmasının temellerinin atıldığı bir dönemdir. Ancak bunun geniş topraklara sahip devletin her tarafında aynı ölçüde uygulandığını söylemek güçtür.

XIX. yüzyıl idarî reformlarının en belirgin özelliği devletin gücünü merkezde toplamaya ve merkezî bir idare kurmaya yönelik oluşuydu. Matbuat ve yüzyılın ikinci yarısında yaygınlaştırılan telgraf, oluşturulmaya çalışılan merkezî idarenin vazgeçilmez araçları oldu. 1855'te kurulan Telgraf İdaresi'nin 1871'de Posta Nezâreti'yle birleştirilerek Posta ve Telgraf Nezâreti ve 1908'den sonra da Posta, Telefon ve Telgraf Nezâreti adını alıp Meclisi Vükelâ üyeliğine kadar yükselmesi sistem içerisindeki

yerini ve önemini gösterir. Öte yandan merkezî idare sistemini uygulayacak elemanların eğitimi için Mektebi Maârif-i Adliyye, Mektebi Ulûm-i Edebiyye, Mektebi Mülkiyye, Mahreci Aklâm gibi mektepler kuruldu.

BİBLİYOGRAFYA

Talat Mümtaz Yaman, Osmanlı İmparatorluğu Mülki İdaresinde Avrupalılaşma Hakkında Bir Kalem Tecrübesi, İstanbul 1940; Vecihî Tönük, Türkiye'de İdare Teşkilât, Ankara 1945; R. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876, New York 1973; İlber Ortaylı, Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler (1840-1878), Ankara 1974; a.mlf., "Tanzimat Devri ve Sonrası İdarî Teşkilât", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 283-333; a.mlf., "Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Yerel Yönetimler", TCTA, I, 231-244; C. V. Findley, Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire, Princeton 1980; Musa Çadırcı, "Osmanlı İmparatorluğunda Eyalet ve Sancaklarda Meclislerin Kurulması (1840-1864)", Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan, Ankara 1985, s. 257-277; a.mlf., Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991; a.mlf., "Türkiye'de Muhtarlık Teşkilâtının Kurulması Üzerine Bir İnceleme", TTK Belleten, XXXIV/135 (1970), s. 410-420; a.mlf., "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ülke Yönetimi", TCTA, I, 210-230; S. J. Shaw, "Local Administration in the Tanzimat", 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 33-49; a.mlf., "19. Yüzyıl Osmanlı Reform Hareketinde 1876 Öncesi Merkezî Yasama Meclisleri" (trc. Püren Özgören), TT, XIII/ 76 (1990), s. 11-16; XIII/77 (1990), s. 40-47; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856), İstanbul 1993; Mehmet Seyitdanlıoğlu, Tanzimat Devrinde Meclisi Vâlâ: 1838-1868, Ankara 1994; a.mlf., "Tanzimat Dönemi İmâr Meclisleri", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 3, Ankara 1992, s. 323-332; Mustafa Kaçar, "Osmanlı Telgraf İşletmesi", Çağını Yakalayan Osmanlı (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu - Mustafa Kaçar), İstanbul 1995, s. 46-51; Fatmagül Demirel, Adliye Nezareti'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri: 1876-1914 (doktora tezi, 2003), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gülden Sarıyıldız,

Sicill-i Ahvâl Komisyonu’nun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909), İstanbul 2004; Metin Heper, “19. Yüzyılda Osmanlı Bürokrasisi”, TCTA, I, 245-258.

Ali Akyıldız

B) Askerî Teşkilât.

Kuruluş yıllarında Osmanlı Devleti’nin düzenli askerî birlikleri yoktu. İlk düzenli birlikler Orhan Bey zamanında kuruldu. Yaya ve müsellem (atlı) denilen ve Türk gençlerinden toplanan bu kuvvetler biner kişilik birliklerden oluşuyordu. Bunlar sadece savaş zamanında ücret alırlar, barış zamanında kendi işleriyle meşgul olurlardı. Kumandanları onbaşı, yüzbaşı ve binbaşı unvanlarıyla anılan bu askerler gittikçe büyüyen bir devletin ihtiyacını karşılayamaz hale gelince daha güçlü ve dâimî bir ordunun teşkili kararlaştırıldı. Bunun için savaş esirlerinden faydalanma yoluna gidildi. I. Murad döneminde pençik kanunu çıkarıldı. Savaş esirlerinin beşte biri vergi karşılığı

yeniçeri oluyordu. Savaş esirlerinin doğrudan yeniçeri yapılmasının sakıncaları görüldüğünde önce Anadolu’daki Türk çiftçilerinin yanına verilmeleri kararlaştırıldı. Böylece esirler hem Türkçe’yi hem Türk-İslâm âdetlerini öğrenecekler, daha sonra askerî hizmete alınacaklardı. Ancak zamanla bunun da sakıncaları ortaya çıkınca bir süre askerî eğitim görmeleri kararlaştırıldı. Bu amaçla Gelibolu’da, İstanbul’un fethinden sonra da burada birer Acemi Ocağı kuruldu. Bir nevi askerî okul statüsündeki bu kurum sadece Yeniçeri Ocağı’nın değil diğer kapıkulu ocaklarının da nefer ihtiyacını karşılıyordu. Acemi Ocağı’nda belli bir süre eğitilen adaylar başta Yeniçeri Ocağı olmak üzere öteki kapıkulu ocaklarına dağıtılırdı. Zamanla devşirme usulüne de başvuruldu. Osmanlı tebaası hıristiyan çocuklarının belli kurallar içinde toplandıktan sonra eğitilerek başta askerlik olmak üzere devlet kadrolarında çalıştırılmalarına yönelik olan devşirme sistemi yüzyıllarca Acemi Ocağı’nın en önemli asker kaynağı oldu. XVI. yüzyıl sonlarından itibaren duyulan ihtiyaç üzerine “kul oğlu, kul kardeşi, ağa çırağı” adları altında teamüle aykırı yollarla başka neferler de ocağa alındı, böylece ocak nizamı bozulmaya başladı.

Kapıkulu ocaklarının en nüfuzlusu ve kalabalığı olan Yeniçeri Ocağı'nın I. Murad zamanında Edirne'nin fethinden sonra kurulduğu genellikle kabul edilir. İlk yeniçeri kışlası Edirne'de yapıldı. Yeniçeri Ocağı yaya, sekban ve ağa bölüklerine ayrılırdı. Cemaat adıyla da anılan yayalar 101 ortadan (bölük) oluşurdu. Önceleri müstakil olan sekban bölükleri Fâtih Sultan Mehmed döneminde Yeniçeri Ocağı'na ilhak edildi. Ağa bölükleri ise II. Bayezid devrinde ihdas edildi, böylece Yeniçeri Ocağı'ndaki orta ve bölük sayısı 196'ya çıktı. Ocağın en büyük zâbiti yeniçeri ağasıydı. Bunun altında sekbanbaşı, kul kethüdâsı, zağarcıbaşı, saksoncubaşı, turnacıbaşı, haseki ağalar ve başçavuş gibi yüksek rütbeli zâbitler bulunurdu. Daha aşağıda ise deveciler, yayabaşılar, muhzırbaşı, kethüdâ yeri ve bölükbaşılar vardı. İstanbul'daki yeniçeri kışlaları Şehzadebaşı ve Aksaray semtlerindeydi. Bunlardan birincisine Eski Odalar, ikincisine Yeni Odalar denirdi. Birçok kapısı olan bu kışlalar kendi içlerinde oda denilen birimlere ayrılmıştı. Yeniçerilerin iâşeleri kendilerine aitti. Bu ihtiyaçlarını devletten ulûfe (mevâcib) adı altında aldıkları maaşla karşılarlardı. Özel kıyafetleri ve serpuşları olan yeniçerilere mevsimine göre yazlık ve kışlık kumaşlar verilirdi. Yeniçerilerin birçok bayrak ve nişanı vardı. Bunların en büyüğü İmâm-ı Âzam bayrağı olup bu bayrak ocağın Sünnîliğinin işaretiydi. Yeniçeri Ocağı'nın nizamı XVI. yüzyıl sonlarından itibaren bozulmaya başladı, II. Osman ve III. Selim'in gayretleriyle ıslahı mümkün olmadı ve 1826 yılında II. Mahmud zamanında kaldırıldı. Merkez yaya kuvvetleri yeniçeriler dışında cebeci, topçu, top arabacı, humbaracı ve lağımcı ocaklarından oluşuyordu. Başlıca görevi yeniçerilere silâh sağlamak ve bunların bakımını yapmak olan cebecilerin başında cebecibaşı, bunun altında dört kethüdâ, cebeciler başçavuşu kâtip ile orta ve bölük kumandanları vardı. Ocak 1826'da diğerleri gibi lağvedilince, yerine Cebehâne-i Âmire Ocağı kuruldu.

Topçu Ocağı muhtemelen Fâtih Sultan Mehmed döneminde teşekkül etmişti. Mensuplarının başlıca görevi top imal etmek ve bu silâhları kullanmaktı. Top imalâthanesi İstanbul'un Tophane semtindeydi ve Fâtih Sultan Mehmed devrinde yapılmıştı. Bazı sınır kalelerinde ve özellikle maden yataklarına yakın yerlerde de top imalâthaneleri vardı. Geleneksel topçuluk zamanla fonksiyonunu kaybedince III. Mustafa döneminde Avrupa'dan topçu ustaları getirtildi ve Sürat topçuları adıyla yeni bir sınıf teşkil edildi. Top Arabacıları Ocağı'nın başlıca görevi büyük topların

naklini sağlamaktı ve Topçu Ocağı'na bağlı olarak XV. yüzyılda kurulmuştu. Humbaracı Ocağı demir veya tunçtan yuvarlak olarak dökülüp içine patlayıcı maddeler konan humbaranın imal edildiği ve kullanıldığı yerdir. Önceleri Cebeci ve Topçu ocaklarına bağlı olan humbaracılar İstanbul'un fethinden sonra müstakil hale getirildi. Zamanla ihmale uğrayan ocak, XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti'ne iltica eden Comte de Bonneval'in (Humbaracı Ahmed Paşa) gayretleriyle ıslah edildiyse de ardından tekrar kendi haline bırakıldı. Lağımcılar ise teknik bir sınıftı. Başlıca görevleri toprak altında tüneller açarak buralara yerleştirdikleri patlayıcı maddelerle kale fetihlerini kolaylaştırmaktı. Atlı kapıkulu ocaklarının mensuplarına kapıkulu süvarileri adı verilirdi. Altı bölükten oluşan kapıkulu süvarilerinin Osmanlı Devleti'nin büyümesinde etkin rolü olmuştur. İlkin sipah ve silâhdar bölükleri, daha sonra sağ ve sol ulûfecilerle sağ ve sol garipler teşkil edildi. Kapıkulu süvarilerine altı bölük halkı da denirdi. Süvariler mevkice yayalardan üstünse de nüfuz bakımından onların altındaydı. Süvari bölükleri taşıdıkları sarı, kırmızı, yeşil ve alaca bayrakların adlarıyla da anılırdı. İmtiyazlı ilk iki bölüğe yukarı bölükler, ulûfelilere orta bölükler, gariplere aşağı bölükler adı verilirdi. Süvarilerin başlıca görevi sefer esnasında padişahın otağını korumak, askerin geçeceği yolları temizletmek, köprüleri tamir ettirmek, sancakları muhafaza etmek gibi işlerdi. Kapıkulu süvarileri de yayalar gibi XVII. yüzyıldan itibaren önemlerini kaybetmiş ve Yeniçeri Ocağı'nın ardından ortadan kaldırılmıştır. Kapıkulu süvarileri devlet merkezine yakın yerlerdeki karargâhlarında otururlardı. Bir yere sefer kararı alındığında aylar öncesinden eyalet ve sancak beylerine fermanlar gönderilir, belirlenen yerde toplanarak asıl orduya katılmaları sağlanırdı. Bu arada yapılacak seferin yerine göre başta Kırım Hanlığı olmak üzere devlete bağlı özel statüsü olan idarî birimlerden yardımcı kuvvetler devreye sokulurdu. Sefer yürüyüşü belli bir disiplin içinde menzilden menzile gerçekleştirilirdi. Askerî teşkilâtın bozulmasına paralel olarak bu düzen de bozulmuştur.

Osmanlı Devleti'nin asıl askerî gücünü eyaletlerdeki kuvvetler teşkil ederdi. Bu kuvvetlerin esasını timarlı sipahiler oluştururdu. Topraklı süvari de denilen timarlı sipahiler Osmanlı toprak sisteminin askerî yönüyle ilgili uygulaması sonunda ortaya çıktı. Sistem bir yönüyle toprağın işlenmesini ve ürün alınmasını sağlarken diğer yönüyle devletin asker ihtiyacına hizmet ederdi. Dirlik adı verilen ve gelirine göre timar, zeâmet, has diye üçe ayrılan

mîrî araziyi tasarruf edenler, ekip biçtikleri arazinin senelik gelirine göre her türlü masrafı kendilerine ait olmak üzere atlı askerler yetiştirmek zorunda idiler. Cebelü denilen bu askerler bağlı oldukları sipahinin para ile satın aldığı veya savaşta esir ettiği köleleriydi. Her 1000 timarlı sipahi bir alay beyinin kumandasında sefere giderdi. Alay beyinin altında subaşı, çeribaşı, bayraktar ve çavuş gibi zâbitler olurdu. Bunlar barış zamanında bulundukları kazada asayişi sağlardı. Merkezden sefer emrini alan beylerbeyi ve sancak beyleri bu emri ve gereğinin yapılmasını alay beyleri vasıtasıyla timarlı sipahilere bildirirdi. Mazeretsiz sefere katılmayan timarlı sipahinin dirliği elinden alınır, savaşlarda başarılı olanların dirliklerine zam yapılırdı. Her eyaletteki timar ve zeâmet sahiplerinin adlarını ve dirliklerinin miktar ve yerlerini gösteren düzenli defterler tutulur, sefer sırasındaki yoklamalar bu defterlere göre yapılırdı. Bu sistem XVI. yüzyılın sonlarından itibaren önemini yitirdi, tüfekli yaya askere olan ihtiyaç arttı ve yeni bir teşkilâtlanma gerçekleştirildi. XVIII ve XIX. yüzyıllarda ıslahına çalışılan timarlı sipahi teşkilâtı 1847'de lağvedildi.

Eyalet kuvvetlerinden olan yardımcı taşra kuvvetleri öncü, geri hizmet ve kale kuvvetleri şeklinde üç grup halinde toplanabilir. Öncü kuvvetler azeb, akıncı, deli gibi birliklere ayrılırdı. Bunlardan eyalet askeri statüsündeki azebler öncü piyade birliklerindendir. Kuruluşları Yeniçeri Ocağı'nın teşkilinden öncedir. Savaş esnasında ordunun en önünde bulunurlar, dolayısıyla ilk hücumlara bunlar mâruz kalırlar, savaş başlayınca sağa sola açılarak topçuların ateş etmesini sağlarlardı. XVI. yüzyılda kale muhafızı olarak kullanılan azebler II. Mahmud zamanında kaldırılmıştır. Akıncıların varlığı devletin kuruluşu kadar eskidir. Dâimî ordunun kurulmasından önce tamamı atlı olan askerler akıncı statüsündeydi. Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasından sonra görevleri tedrîcen sınır boylarına inhisar etti. Önceleri devlet hazinesine hiçbir yükleri olmayan akıncılar her türlü ihtiyaçlarını kendileri temin ederler ve düşmandan aldıkları ganimetle geçinirlerdi. Bağlı oldukları beyin adıyla anılan akıncılar genellikle Rumeli'de kullanılırlar, ancak gerek görülürse Anadolu'da da istihdam edilebilirlerdi. XVI. yüzyıl sonlarından itibaren sadece ismen varlığını sürdüren akıncıların yerini serhad kulları ve Kırım kuvvetleri aldı. Deli denilen öncü birlikler de akıncılar gibi atlıydı. Önceleri sadece Rumeli'deki sınır beylerinin maiyetinde kullanılan deliler, XVII. yüzyıldan itibaren Anadolu'daki vezir ve beylerbeyilerin maiyetlerinde de teşkil edildi ve tamamen ücretli maiyet

askeri oldu.

Geri hizmet birlikleri yaya, müsellem, yörük, cerehor ve canbâzân gibi adlar altında toplanabilir. Kuruluş yıllarının askerî birlikleri olan yaya ve müsellemler Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasından sonra tedrîcen geri hizmete alınmıştır. Başlıca görevleri sefer zamanında ordunun geçeceği yolları açmak, hendek ve siper kazmak, top ve gülle nakli yapmak, cephedeki askere erzak taşımaktı. Barış zamanında kale tamiriyle meşgul olurlar, maden ocaklarında ve tersanelerde çalışırlardı. Diğer geri hizmet birliklerinden olan canbâzân ve cerehorlar da ordunun işçi sınıfındandı. Serhad kulu da denilen kale kuvvetleri yaya statüsündeydi. XVI. yüzyıldan itibaren azebler kısmen bu statüye bağlandı. Yine kale kuvvetlerinden olan gönüllü ve beşliler ise bulundukları yerin halkından seçilerek teşkil edilirdi. Hisar eri veya fârisân denilen muhafızlar da kale kuvvetlerindendi.

Osmanlı askerî teşkilâtı özellikle XVI. yüzyılın sonlarından itibaren klasik yapısından oldukça farklı bir değişim geçirdi. Ateşli silâh kullanabilecek yaya askerleri taşradan sağlandı, bunlar sadece savaş zamanları istihdam edilir oldu. Bu durum önemli asayiş problemleri yaşanmasına yol açtı. Maaşlı birlikler hazineyi zorlamaya başladı. Islahat teşebbüsleri ise bir sonuç vermedi. IV. Murad ve Köprülüler zamanındaki tedbirler dışında XVII ve XVIII. yüzyıllarda askerî teşkilâtın ıslahı için ciddi hiçbir tedbir alınmadı. XVIII. yüzyılda Batı ordularının üstünlüğü kabul edildi ve ilk defa I. Mahmud zamanında askerî ıslahat girişiminde bulunuldu. Osmanlı hizmetindeki Comte de Bonneval Humbaracı Ocağı'nı, III. Mustafa zamanında Baron de Tott, Topçu Ocağı'nı ıslaha çalıştıysa da bu girişimlerden kalıcı başarılar elde edilemedi. 1775 yılında açılan Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun'un bu asrın en kalıcı askerî ıslahat teşebbüsü olduğu söylenebilir.

Osmanlı Devleti'nde gerçek anlamda köklü ıslahat girişimi III. Selim zamanında oldu ve Nizâm-ı Cedîd adıyla yeni bir ordu kuruldu. Bu ordunun askerleri Avrupaî tarzda bölük, tabur ve alaylara ayrıldı, yine Batı tarzında eğitilmelerine özen gösterildi. Bu üniformalı ordunun giderleri için İrâd-ı Cedîd adıyla ayrı bir hazine teşkil edildi. 1795'te Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun açıldı, bu arada timar sisteminin ıslahına çalışıldı. Asıl kalıcı askerî yenilikler ise II. Mahmud döneminde gerçekleştirildi. II. Mahmud'un

saltanatının ilk devresi sayılan 1808-1826 yılları arasında ilk askerî yenilik girişimini Vezîriâzam Alemdar Mustafa Paşa yaptı. Sekbân-ı Cedîd adıyla 1808'de kurulan yeni ordu Nizâm-ı Cedîd ordusunun isim değiştirmiş şekli görünümündeydi. Ancak bu ordu uzun ömürlü olmadı. Bizzat II. Mahmud'un ilk denemesi olan Eşkinci Ocağı 1826 Mayısında

Yeniçeri Ocağı'nın ilgası arefesinde kuruldu, fakat büyük tepki çekti ve yine bir askerî ayaklanma ile son buldu. 15 Haziran 1826 tarihinde Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye devletin sonuna kadar devam eden ilk tâlimli ordu oldu ve günümüz modern Türk ordusunun nüvesini teşkil etti. Teşkilât itibariyle Nizâm-ı Cedîd ordusuna benzeyen Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin en büyük kumandanına serasker unvanı verildi. Bölük kumandanları binbaşı unvanıyla anıldı. Daha aşağıda yüzbaşı ve mülâzımlar vardı. Zamanla yapılan düzenlemelerle yeni rütbeler ihdas edildi ve günümüz askerî makamlarına yakın bir hiyerarşi ortaya çıktı. Yeni ordunun takviyesi için taşrada ayrıca yedek güç olarak redif birlikleri oluşturuldu, 1834'te subay ihtiyacını karşılamak için Harbiye Mektebi açıldı. Zamanla Anadolu'nun ve Rumeli'nin bazı merkezlerinde de kurulan Asâkir-i Mansûre'nin adı Sultan Abdülmecid döneminde Asâkir-i Nizâmiyye'ye çevrildi. Tanzimat Fermanı'nın ilânından sonra askerî alanda da gelişmeler oldu. Askere almada kura usulü benimsendi ve muvazzaf askerlik süresi kısaltıldı. Sultan Abdülaziz devrinde hassa alayları kuruldu, yeni bir askerî kıyafet benimsendi ve askerî okulların ıslahına çalışıldı. II. Abdülhamid döneminde devam ettirilen askerî yenilikler kapsamında Osmanlı kara kuvvetleri günümüzde varlığını sürdüren ordulara ayrıldı, Doğu Anadolu'daki aşiretlerden Hamidiye Süvari Alayları kuruldu.

XX. yüzyıl başlarında Avrupa'da başlayan havacılık alanındaki gelişmelere paralel olarak Osmanlı Devleti'nde de askerî havacılığın kurulmasına çalışıldı. 1911'de Erkân-ı Harbiyye bünyesinde bir havacılık şubesi açıldı, ertesi yıl Ayastefanos'ta (Yeşilköy) Hava Uçuş Okulu tesis edildi. Bu arada havacılık eğitimi için Avrupa'ya bir heyet, pilot yetiştirmek için de Fransa'ya iki kişi gönderildi. Daha sonra İngiltere, Fransa ve Almanya'dan uçak, malzeme ve havacı personel getirtildi. Balkan Savaşı çıkınca bu faaliyetler bir süre durdu. Enver Paşa'nın Harbiye nâzırlığı zamanında (1914-1918) askerî havacılığı geliştirme çalışmalarına hız verildi.

Almanya'dan alınan uçakların I. Dünya Savaşı'nda bazı yararlıkları görüldü (ayrıca bk. ORDU).

BİBLİYOGRAFYA

Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osmân (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, tür.yer.; Bir Yeniçerinin Hatıratı (trc. Kemal Beydilli), İstanbul 2003, s. 101-113; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, tür.yer.; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935; Kâtib Çelebi, Tuhfetü'l-kibâr, tür.yer.; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul l994, s. 33, 34, 38, 40-51; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, tür.yer.; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, tür.yer.; D'Ohsson, Tableau général, VII, 308-438; Şirvanlı Fâtih Efendi, Gülzâr-ı Fütûhât (haz. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul 2001; Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1299, I; a.e., İÜ Ktp., TY, nr. 4178, 6127; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325; Necati Tacan, Akıncılar ve Mehmed II, Bayezit II Zamanlarında Akınlar, İstanbul 1936; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I-II; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, tür.yer.; V. J. Parry, "Materials of War in the Ottoman Empire", Studies in the Economic History of the Middle East (ed. M. A. Cook), London 1970, s. 219-229; M. Roubiçek, Modern Ottoman Troops, 1797-1915, Jerusalem 1978; Aydın Taneri, Osmanlı Kara ve Deniz Kuvvetleri (Kuruluş Devri), Ankara 1981; Ali İhsan Gencer, Bahriye'de Yapılan Islahât Hareketleri ve Bahriye Nezareti'nin Kuruluşu (1789-1867), İstanbul 1985; A. H. Lybyer, Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi (trc. Seçkin Cılızoğlu), İstanbul 1987, s. 54-60, 91-94, 98-108; Muzaffer Erendil, Topçuluk Tarihi, Ankara 1988, s. 53 vd.; C. Finkel, The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593-1606, Wien 1988; Halime Doğru, Osmanlı İmparatorluğunda Yaya-Müsellem-Taycı Teşkilâtı (XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sultanönü Sancağı), İstanbul 1990; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, tür.yer.; a.mlf., "Bir İmparatorluk Donanmasının Teşkili: Osmanlı Denizciliğinde Savaş ve Organizasyon", Türk Denizcilik Tarihi, Ankara 2002, s. 185-222; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Havacılığına Genel Bir Bakış", Çağını Yakalayan Osmanlı (haz.

Ekmeleddin İhsanoğlu - Mustafa Kaçar), İstanbul 1995, s. 497-552; A. Williams, “Ottoman Military Technology: The Metallurgy of Turkish Armour”, War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th-15th Centuries (ed. Y. Lev), Leiden 1997, s. 363-398; Mehmet Yaşar Ertaş, “Osmanlı Devleti’nde Sefer Organizasyonu”, Osmanlı, Ankara 1999, VI, 590-597; Mücteba İlgürel, “Osmanlı Devleti’nde Ateşli Silâhlar”, a.e., VI, 605-611; a.mlf., “Yeniçeriler”, İA, XIII, 385-395; Zekeriya Türkmen, Mütareke Döneminde Ordunun Durumu ve Yeniden Yapılanması (1918-1920), Ankara 2001; Veli Şirin, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Ordusu ve Seraskerlik, İstanbul 2002; Ömer İşbilir, “Osmanlı Ordularının İâşe ve İkmâli: I. Ahmed Devri İran Seferleri Örneği”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 151-158; Gy. Káldy-Nagy, “The First Centuries of the Ottoman Military Organization”, AOH, XXXI (1977), s. 147-183; Halil İnalcık, “Osmanlı Devrinde Türk Ordusu”, TK, X/118 (1972), s. 130-138; Kemal Beydilli, “II. Abdülhamid Devrinde Gelen İlk Alman Askerî Heyeti Hakkında”, TD, sy. 32 (1979), s. 481-494; Abdülkadir Özcan, “Hassa Ordusunun Temeli: Muallem Bostaniyân-ı Hâssa Ocağı. Kuruluşu ve Teşkilâtı”, a.e., sy. 34 (1984), s. 347-396; a.mlf., “Osmanlılar’da Askerî Teşkilat”, Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1993, IV, 7-145.

Abdülkadir Özcan

Denizcilik.

Osmanlı denizcilik geleneği XIV. yüzyıl başlarına kadar giden Batı Anadolu’daki denizcilik faaliyetlerine dayanmaktadır. Küçük bir kara beyliği olarak kurulmasına rağmen sahillere ulaştıktan sonra denizcilik bilgi ve tecrübesini devamlı şekilde arttırmaya çalışan Osmanlılar, bu sahillerdeki denizci beyliklerden tevarüs ettikleri donanma ve denizcilerden yararlanma yoluna gittiler. Anadolu beylikleri arasında yer alan Menteşe, Aydınoğulları, Saruhan ve özellikle coğrafî yakınlığı sebebiyle Karesi beylikleri Osmanlı denizciliğinin kuruluşuna önemli katkıda bulundular.

Osmanlılar kısa zamanda Edincik, Gemlik, Karamürsel ve bilhassa İzmit’te kurdukları tersaneler sayesinde deniz kuvvetlerinin ilk nüvesini oluşturdular. Karadeniz ve Ege denizinde önemli ticaret kolonileri

bulunan Venedik ve Ceneviz tehdidi karşısında Çanakkale Boğazı'nı ve Marmara sahillerini muhafaza edebilmek için Gelibolu'ya ağırlık verip burada bir tersane tesis ettiler. İlk köklü denizcilik faaliyetlerini başlatan Yıldırım Bayezid, boğazların stratejik ve ekonomik bakımdan önemini kavrayarak burayı bir deniz üssü haline getirdi. Kuruluş devri Osmanlı denizciliği üzerinde Venedik ve Ceneviz'in gemi teknolojisi ve personel takviyesi bakımından tesiri olmuştur. 1416 Osmanlı-Venedik deniz savaşında Osmanlı donanmasında görev yapan ücretli denizcilerin çoğunluğunu Cenevizliler oluşturuyordu. Buna karşılık tersane ve gemi teknolojisinin geliştirilmesinde Akdeniz dünyasının en ünlü denizci devleti olan Venedik'in etkisi vardı.

II. Mehmed'in İstanbul'un fethi maksadıyla Gelibolu'da başlattığı hazırlıklar arasında Kaptanıderyâ Baltaoğlu Süleyman Bey'in eski gemileri tamir ve yeni gemileri inşa ettirmesi önemlidir. Osmanlı donanması İstanbul'un fethinde ciddi bir rol üstlenmemekle birlikte caydırıcı etkisi oldu ve şehri abluka altında tuttu. Şehrin kuşatılması sırasında donanmaya ait gemilerden bir kısmının karadan yürütülerek Haliç'e indirilmesi ve bunun 1456'da Belgrad ve 1470'te Eğriboz kuşatmalarında da uygulanması önemli bir taktik olarak tarihe geçmiştir. İstanbul'un fethiyle Osmanlı deniz politikaları açık denizlere doğru çevrildi. Fâtih Sultan Mehmed önce Karadeniz'e yöneldi. Sadrazam Mahmud Paşa yönetimindeki Osmanlı donanması, Karadeniz'in Anadolu kıyılarını kendi topraklarına katmak amacıyla 1459'da Amasra'yı Cenevizliler'den, 1461'de Sinop ve civarını Candaroğulları'ndan aldı. Aynı yıl karadan ve denizden kuşatılan Trabzon Osmanlı hâkimiyetine girdi. Diğer taraftan Çanakkale Boğazı'nın iki tarafına Kal'a-i Sultâniyye ve Kilitbahir istihkâmları yaptırıldı. Boğaz'a hâkim bir yerde olan ve Ceneviz idaresinde bulunan İmroz, Taşoz, Limni, Bozcaada ve Semadirek adaları fethedildi. 880'de (1475) Sadrazam Gedik Ahmed Paşa güçlü bir donanma ile hareket ederek Kefe başta olmak üzere Kırım'daki bazı önemli mevkileri Cenevizliler'den aldı ve Kırım Osmanlılar'a bağlandı. On altı yıl süren Osmanlı-Venedik savaşları (1463-1479) Ege denizinde ve Venedik'e ait sahil şehirlerinde cereyan etti, bu arada Eğriboz fethedildi (875/1470). Arnavutluk sahillerinin önemli bir kısmı Osmanlılar'ın eline geçti. Gedik Ahmed Paşa kumandasında 1480'de İtalya'nın Pulya sahillerine ulaşan Osmanlı donanması Napoli Krallığı'na bağlı Otranto'ya asker çıkartarak bölgeyi ele geçirdi. Fâtih Sultan

Mehmed'in ölümü ve Gedik Ahmed Paşa'nın geri çağrılması üzerine Otranto yeniden Napoli Krallığı'na bağlandı. 1480'de bir başka Osmanlı donanması Sadrazam Mesih Paşa kumandasında Rodos üzerine gönderildiyse de kuşatma başarılı olmadı. Bütün bu faaliyetler dolayısıyla Fâtih Sultan Mehmed "sultân-ı berr ü bahr" unvanını aldı.

II. Bayezid devrinde Karadeniz'in en önemli ticaret limanlarından olan Kili ve Akkirman'ın alınması üzerine güney-kuzey ticaretinin bütün çıkış noktaları Osmanlı hâkimiyeti altına girdi (1484). Kısa sürede yeniden Akdeniz'e dönen Osmanlılar Mora'daki İnebahtı, Modon (Methoni), Koron ve Navarin'i fethedip (1499-1500) Orta Akdeniz'e çıktı. XV. yüzyılda Osmanlı denizciliğine damgasını vuran en önemli özellik denizlerde korsanlığın ön plana çıkmasıdır. İslâm'ın cihad ve gazâ anlayışının bir gereği olan ve karadaki akıncılara karşılık denizlerde faaliyet gösteren korsanlar (leventler ve gönüllü reisler) Osmanlı devlet donanmasına önemli destek oluyordu. Kemal Reis, Barbaros Hayreddin Paşa, Turgut ve Kılıç Ali paşalar gibi ünlü denizcilerin aslında birer korsan oldukları ve daha sonra devlet hizmetine girdikleri bilinmektedir. XV. yüzyılın son çeyreğinde Akdeniz'de Osmanlı Devleti ve İspanya gibi iki yeni güç ortaya çıkmıştı. Osmanlılar, bir taraftan İspanya'da katliama uğrayan Endülüs müslümanlarına ve yahudilere yardım ederken diğer taraftan Hint denizlerine ulaşarak Kızıldeniz sahillerindeki müslüman beldeleri, özellikle Mekke ve Medine gibi kutsal toprakları tehdit eden Portekizliler'e karşı Mısır'daki Memlük Devleti'ne destek için denizlere açıldılar. Akdeniz'de ticaretin merkezi haline gelmiş olan Suriye ve Mısır limanlarını ele geçiren Osmanlılar (1516-1517) Doğu Akdeniz kıyılarını hâkimiyetleri altına aldılar. Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'nda görülmeye başlayan Portekiz'e karşı da mücadele ettiler.

Kanûnî Sultan Süleyman 1522'de Rodos'u aldı ve 1534'te Cezayir hâkimi Barbaros Hayreddin Paşa'yı deniz beylerbeyi tayin ederek Akdeniz'e yönelik politikalarını yeniden düzenledi. Onun Akdeniz'deki hâkimiyet mücadelesinde en önemli başarısı Osmanlı denizciliği için bir dönüm noktası olan Preveze Deniz Muharebesi oldu (1538). Venedik, papalık, Ceneviz, İspanya, Portekiz ve Malta gibi hıristiyan devletler Osmanlılar'a karşı Roma'da bir antlaşma imzalayarak bir müttefik donanması oluşturdular. Osmanlılar'ın Preveze'deki zaferiyle hıristiyan dünyası

Akdeniz'deki hâkimiyetini kesin biçimde kaybetti. Osmanlı donanması 1551'de Trablusgarp seferini gerçekleştirdi. Kanûnî'nin Rodos'tan çıkardığı Saint Jean şövalyelerinin İspanya Kralı V. Karlos tarafından Malta'ya yerleştirilmesiyle Akdeniz'de yeni bir savunma hattı oluşturuldu. 1565'te Piyâle Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması Malta'ya çıkarma yaptı. Santarma (Saint Elmo) Kalesi fethedildiyse de Birgu ve Senglea alınamadığı için kuşatma başarısızlıkla sonuçlandı.

Osmanlılar 978-979'da (1570-1571) bir Venedik adası olan Kıbrıs'ı ele geçirince başta papalık olmak üzere Venedik ve İspanya gibi büyük donanmalara sahip devletlerin öncülüğünde Kıbrıs'ı kurtarmak için bir Haçlı ittifakı daha kuruldu. Bu ittifakı engellemek maksadıyla Akdeniz'e açılan Osmanlı donanması altı ay süren uzun bir deniz harekâtının ardından yorgun ve mevcudu azalmış olarak giriştiği savaşta İnebahtı'da yenilgiye uğradı. Kaptan-ı deryâ başta olmak üzere pek çok denizci hayatını kaybetti (1571). İnebahtı savaşı kalıcı sonuçları olmadığı için hıristiyan dünyasında geçici bir zafer görüntüsü sergiledi. Bu savaşta donanmasının çok önemli bir kısmını kaybeden Osmanlı Devleti, savaşı takip eden kış mevsimini

bütün tersanelerinde gemi inşa faaliyetleriyle geçirmek zorunda kaldı. 1572'de Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa yeniden denize açıldıysa da karşısında savaşacak bir donanma yoktu. Osmanlılar Tunus'u yeniden fethetti (982/1574).

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Osmanlı deniz gücünün ikinci mücadele bölgesi olan Hint denizlerinde Portekiz'e karşı önemli gelişmeler oldu. Mısır'ın fethiyle Kızıldeniz'e, Bağdat ve Basra'nın fethiyle de Basra körfezine ulaşan Osmanlılar mücadelelerini iki cephede sürdürdü. Yemen ve Habeş eyaletleri Kızıldeniz'in, Basra ve Lahsa eyaletleri Basra körfezinin korunması amacıyla organize edildi. Süveyş ve Basra tersanelerinde hazırlanan donanmalar Hindistan'a ve Uzakdoğu'ya ulaştı. Bir taraftan Hindistan'daki küçük İslâm devletlerinin, diğer taraftan Sumatra'daki Açe İslâm Sultanlığı'nın Portekizliler'e karşı yardım istekleri Osmanlılar'ın Hint denizlerine açılmasına sebep teşkil etti. Kanûnî devrinde Hint denizine dört ayrı sefer düzenleyen Osmanlılar Kızıldeniz, Basra körfezi ve Hint Okyanusu'nda Portekizliler'le mücadele başlattı. İlk Hindistan seferi, Hindistan'daki Gucerât Sultanı Bahadır Şah'ın Kanûnî'ye

elçi göndererek yardım istemesi üzerine gerçekleşti. Doksan gemilik bir donanma Mısır Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa kumandasında 945'te (1538) Süveyş'ten yola çıktı; Yemen ve Aden kıyılarını zaptettikten sonra Hindistan'ın Gucerât sahillerine ulaştı. İkinci Hint seferi Pîrî Reis'in Hint kaptanlığına tayin edilmesiyle başladı. Pîrî Reis, Maskat'ı ele geçirdi, ancak Portekizliler'e karşı savaşmayı göze alamadı. Filosunu Basra körfezinde bırakarak birkaç gemiyle Mısır'a döndüğü için bu davranışının cezasını hayatıyla ödedi. Üçüncü Hint seferinde ünlü denizci Seydi Ali Reis 961'de (1554) on beş gemiyle Basra'dan yola çıktı. Uman kıyılarında Portekiz donanmasıyla karşılaştı ve yakalandığı fırtınanın etkisiyle Gucerât sahillerine düştü. Seydi Ali Reis donanmasız kaldığı için kara yoluyla İstanbul'a dönmek zorunda kaldı. Osmanlı Devleti, Uzakdoğu'da Açe İslâm Sultanlığı'na da yardım gönderdi. Sultan Alâeddin Şah'ın 974'te (1566) yolladığı elçilik heyeti Kanûnî Sigetvar seferinde öldüğünden II. Selim tarafından kabul edildi. Yardım kararı alınmasına rağmen Yemen'de isyan çıkması yüzünden bundan vazgeçildi ve Açe'ye Osmanlı asker ve sanatkârları gönderildi.

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı donanmasının büyük çapta sefer için Akdeniz'e çıkmadığı ve sadece muhafaza hizmetinde bulunduğu bilinmektedir. 1645-1669 seneleri arasında yaklaşık yirmi beş yıl süren Girit seferi Osmanlı denizciliğinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. O zamana kadar donanmanın bel kemiğini teşkil eden kürekli gemilerin (kadırgalar) yerine Akdeniz'de yelkenli gemiler (kalyonlar) görülmeye başlandı. Girit savaşı esnasında Osmanlılar kalyona geçme teşebbüsünde bulundularsa da donanmanın esasını yine kadırgalar teşkil ediyordu. Buna karşılık daha çok korsanlık ve ticaret için Akdeniz'e gelen İngiltere ve Hollanda'nın yelkenli gemileri çok geçmeden üstünlük sağlamaya başladı. Nitekim Venedik, bu devletlerin gemilerini kiralamak suretiyle Girit'i kuşatan Osmanlı donanmasını engellemeye, hatta Çanakkale Boğazı'nı ablukaya alarak asker ve malzeme naklini önlemeye çalıştı ve aradaki güç dengesi Venedik lehine bozuldu.

Osmanlı denizcilik tarihinde donanmanın mâruz kaldığı ikinci büyük yenilgi 1184'te (1770) Çeşme'de yaşandı. Çeşme Limanı'na çekilen Osmanlı donanması, ciddi bir stratejik hata ile gemilerini bir arada demirlediği için Rus donanmasının âni saldırısına uğradı. Top atışları

arasında Rus donanmasındaki ateş gemileri gizlice limana girerek Osmanlı donanmasını ateşe verdi. Çeşme'de yok olan donanmanın yeniden inşası için Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın kaptan-ı deryâlığı sırasında özellikle Fransız gemi mimarlarından faydalanma yoluna gidildi. Bu dönemden itibaren Fransız, İsveç ve İngiliz mimar ve mühendislerinin Osmanlı bahriyesi hizmetinde ve bilhassa gemi inşasında mühim rol oynadıkları görülmektedir. 1195'te (1781) Tersane Mühendishânesi açıldı ve Osmanlı gemi inşa teknolojisinde yeni bir dönem başladı. Uzmanlar içinde gemi mimarı Brun ve beraberindekilerin büyük hizmetleri oldu. XVIII. yüzyılın sonlarında Osmanlı denizciliğinde en önemli yenileşme faaliyeti, İstanbul tersanesinde İsveçli Rode'nin 1797-1800 yılları arasında bir büyük havuz inşa etmesidir. 1821'de Rusya'nın teşvikiyle ayaklanan Mora Rumları'nın isyanını bastırmak için Navarin'de bulunan Osmanlı-Mısır donanması İngiltere, Rusya ve Fransa donanmalarının âni saldırısıyla imha edildi (20 Ekim 1827). Bu baskında Osmanlı donanmasının kaybı elli iki gemiyle 6000 denizci olmuştur. Abdülmecid ve Abdülaziz'in saltanatları sırasında donanma sayıca dünyanın en güçlü donanmaları seviyesine ulaştıysa da artık Osmanlı Devleti ekonomisi bozulan, toprak ve güç kaybeden bir yapıya bürünmüştü. II. Abdülhamid, ciddi bir politika değişikliğine giderek büyük devletlerle yarışmak yerine sahilleri korumaya yönelik bir donanma bulundurmakla yetindi. Son dönemde çok sayıda İngiliz ve Alman danışmanları donanmada ve tersanede görevlendirildi. Osmanlı donanması son olarak I. Dünya Savaşı'nda varlık göstermiştir.

Donanma idaresi ve teşkilâtı Osmanlılar'da zamanla dikkat çekici bir gelişme içine girmiştir. Donanma yöneticileri arasında derya beyleri, kaptanlar ve gemilerdeki diğer hizmetliler yer alıyordu. Osmanlı donanmasının ve tersanenin en büyük askerî ve mülkî yöneticisi kaptan paşa idi. Önceleri derya beyi rütbesiyle Gelibolu sancak beyi olarak vazife yapan kaptan paşalar

Barbaros Hayreddin Paşa'nın Osmanlı donanmasına katılmasıyla kurulan Cezâyir-i Bahr-i Sefîd (940/1534) eyaletinin beylerbeyiliğine getirilmiş, bunlara XVI. yüzyılın sonlarında vezirlik rütbesi verilmiştir. Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinin kurulmasıyla denizciliğe ayrılan sancaklar bu eyalete bağlanmıştır. Eyaletin sancak beyleri derya beyleri olarak görevlerini deniz seferlerinde yerine getiriyordu. Eyaletin sancakları

arasında Gelibolu, Rodos, Midilli, Eğriboz, Karlı-ili, İnebahtı ve Sakız bulunuyordu. Derya beyleri kendi sancaklarındaki timarlı sipahilerle birlikte kadırgalarıyla deniz seferlerine katılırdı. Bey gemileri denilen ve devletin merkezî donanmasından ayrı olarak teşkil edilen bu ihtiyat donanması sefer dışında da koruma amaçlı olarak denize açılıyordu.

Osmanlı deniz tarihinde gemiciliğin gelişimini üç dönemde incelemek gerekir. Birinci dönem, imparatorluğun kuruluşundan XVII. yüzyılın sonlarına kadar devam eden kürekli gemiler, ikinci dönem XIX. yüzyılın ortalarına kadar süren yelkenli gemiler, üçüncüsü de imparatorluğun yıkılışına kadar devam eden buharlı gemiler dönemidir. Donanmayı teşkil eden gemiler kürekli ve yelkenli diye iki gruba ayrılıyordu. Osmanlılar da Venedikliler gibi gemicilikte eski geleneklere bağlı kalmışlardı. Onlar kadırganın savaş stratejisi olan cepheden hücum, rampa etme ve önünü kesme taktiklerinin geçerliliğine inanıyorlardı. İnce donanma gemileri nakliyede ve nehirlerde kullanılıyordu. Karadeniz'de yer alan şayka, işkampoye, üstü açık, aktarma, çekeleve, at, taş ve top gemileri bunlar arasında önemli yer tutuyordu. Yelkenliler dönemi XVII. yüzyılın ortalarında burtun denilen ilk kalyonun inşasıyla başladı. Girit seferinden itibaren daha çok mavna adı verilen gemiler yapıldığı tesbit edilmektedir. Bu dönemde, Osmanlı donanmasının ikmal yolunu kapatmak üzere Çanakkale Boğazı önüne gelen Venedik donanmasında kalyonların bulunmasına rağmen Osmanlılar kadırga düzeninde ısrar ettiler. Ancak 1058'de (1648) padişahın da bizzat katıldığı toplantılarda kalyon inşasına karar verildi. 1072'de (1662) bir ara kalyon inşasından vazgeçildiyse de yirmi yıl sonra Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın sadâreti sırasında on kalyon inşası için emir verildi. Gemilerde kullanılan savaş malzemeleri barut, top, yuvarlak ve ok-yay idi. Kalyonculuğun geliştirilmesi ve Osmanlı denizciliğinin yeniden yapılandırılması amacıyla 1113'te (1701) Bahriye Kanunnâmesi adıyla bir kanun çıkarılarak yeni düzenlemeler yapıldı. XVIII. yüzyıl boyunca Osmanlı denizciliği kalyonların gelişmesi istikametinde bir seyir takip etti ve denizlerde yeniden varlık göstermeye başladı. Kadırgalar diğer devletlerde olduğu gibi yüzyılın ortalarından itibaren ortadan kalktı. Tanzimat'ın ilânından sonra Bahriye Meclisi, Sultan Abdülaziz devrinde kaptanpaşalığın yerine Bahriye Nezâreti kuruldu (1867).

BİBLİYOGRAFYA

Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 389-546; J. F. Guilmartin, Gunpowder and Galleys: Changing Technology and Mediterranean Warfare at Sea in the Sixteenth Century, London 1974; P. Brummet, Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery, Albany 1994; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 2002; a.mlf., Kürekli ve Yelkenli Osmanlı Gemileri, İstanbul 2005; a.mlf., Beylikten İmparatorluğa Osmanlı Denizciliği, İstanbul 2006; A. Hess, "The Evolution of the Ottoman Seaborne Empire in the Age of the Oceanic Discoveries 1453-1525", The American Historical Review, LXXV/7, Washington 1970, s. 1892-1919; C. Imber, "The Navy of Süleyman the Magnificent", Ar.Ott., VI (1980), s. 211-282.

İdris Bostan

C) Hukukî-Adlî Yapı.

Osmanlılar'da hukukun önceki İslâm ve Türk devletlerinden devralınan iki mirasla, Emevî-Abbâsî devletlerinden intikal eden İslâm hukuku ve Orta Asya Türk devletlerinden gelen devlet ve hukuk geleneğiyle şekillendiği söylenebilir. Bir yandan İslâm hukuku Osmanlı hukukunun ana yapısını oluştururken öte yandan İslâm hukukunun ayrıntılı biçimde düzenlenmemiş olduğu alanları Türk devlet geleneğini temsil eden Osmanlı padişahlarının koyduğu kurallar doldurmuştur. Belli bir süreç içinde konan bu kurallar, İslâm hukukunun klasik oluşum şeklinden farklı bir tarzda ortaya çıktığı için ayrı bir isimle anılmış, klasik İslâm hukukuna "şer'î hukuk" denirken padişahların kanunlarıyla oluşan bu hukuka "örfî hukuk" adı verilmiştir (Tursun Bey, s. 12). Osmanlı resmî belgelerinde ise bu ikili yapı "şer' ve kanun" kelimeleriyle ifade edilmiştir. Buradaki örfî hukuk tabiri ilk bakışta örf ve âdet hukukunu çağrıştırmaktaysa da aslında bir kanun hukukudur. Bu hukuk kuralları konurken mahallî uygulamalardan, örf ve âdetlerden yararlanılmakla birlikte bunlara yaptırım gücünü veren örf ve âdet olmaları değil padişahlar tarafından emredilmeleridir. Öte yandan bu kurallar konurken örf ve âdetler yanında devletin hukuk ve idare anlayışı, zamanın

değişen şartları ve kamu yararı göz önüne alınmıştır. Esasen örf kelimesinin kökünde “yönetim” anlamı da vardır. Dolayısıyla örfî hukuk “kamu yönetiminden kaynaklanan hukuk” mânasında kullanılmıştır.

Başlangıcı devletin kuruluşuna kadar götürülebilecek olan bu tür bir oluşumun en gelişmiş şekli Osmanlılar’da görülmekteyse de sadece onlara has olmadığı bilinmektedir. Osmanlılar’ın çağdaşı Akkoyunlular’da (Uzun Hasan Kanunu), Dulkadıroğulları’nda (Alâüddevle Bey Kanunu), Memlükler’de, Safevîler’de ve Bâbürlüler’de (Âlemgîr Ceza Kanunnâmesi) “siyaset, yasağ / yasak, örf” gibi isimler altında benzer bir yapılanma vardır. Bu devletlerin ortak özelliği Orta Asya Türk-Moğol devlet geleneğini miras almış olmalarıdır. Esasen Tursun Bey’in örfî hukuk için yaptığı tarifte Cengiz yasasına atıfta bulunması (tavr-ı Cengiz Han gibi olursa ...) bu uygulamanın kökenini Türk-İlhanlı devlet geleneğine dayandırmaktadır. Bir İlhanlı fermanında suçluların “ber vech-i şerîat ve yasa” cezalandırılacağından bahsedilmesi, Bağdat Mercâniye Medresesi’ndeki 758 (1357) tarihli bir kitâbede “dîvân li-fasli’l-kazâya’ş-şer‘iyye ve’l-yarguciyye” denilmesi Osmanlılar’daki “şer‘ ve kanun” ifadesinin aynısı olmaktadır. Burada “yargucî” kelimesi şer‘î olmayanı ifade etmektedir.

Eski Türk devletlerinde kanun koymak devletin ve hakanın en temel görevleri arasında sayılmaktadır. Orhon yazıtlarında devleti kuran Bumin Kağan ve İstemi Kağan’ın Türk töresine sahip çıkıp onu düzenlediklerinden bahsedilmektedir. Burada töre “hukuk kuralları” anlamında kullanılmıştır. Bu yazıtların dikilmesinden yaklaşık yedi asır sonra yetişen Hint kıtası hukuk ve tarihçilerinden Ziyâeddin Berenî’nin (ö. 758/1357) hükümdarların en önemli görevinin kanun koymak olduğunu söylemesi dikkat çekicidir. Bu husus, kökü hayli eskiye giden Türk devlet geleneğinde hakan tarafından kanun koyma uygulamasının İslâmiyet sonrası Türk devletlerinde de varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Osmanlılar’da ve diğer devletlerde İslâm hukukunun yanı sıra bir örfî hukuk oluşumunun mümkün hale gelmesi bu tarihî temel sebebiyledir. İslâm hukukunun devlet başkanına kanun koyma konusunda belli bir inisiyatif alanı bırakması da bu tür bir oluşumu kolaylaştırmıştır.

Örfî hukukun İslâm hukukundan ayrı şekille ortaya çıkışı bazı araştırmacıları, onun şer‘î hukuktan bütünüyle farklı ve bağımsız bir hukuk

olduğu ve bunu koyarken Osmanlı yöneticilerinin İslâm hukukunun temel felsefesine ve yapısına bağlı kalma endişesi taşımadığı, şeyhülislâmların veya kadı, kazasker, müftü gibi şer‘î hukuk temsilcilerinin de etki ve rollerinin bulunmadığı fikrine götürmüştür. Ömer Lütfi Barkan bu şekilde düşünenlerin başında gelmektedir. Ancak Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna hâkim olan felsefe, örfî hukukun hazırlanış süreci ve bu süreçte ehl-i şer‘in oynadığı rol dikkate alındığında bu kanaate katılmanın mümkün olmadığı anlaşılır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve kısa zamanda gelişmesinde İslâm inancını yeni ülke ve insanlara götürme arzusunun (gazâ düşüncesi) belirli bir rol oynadığı tartışmasızdır. Devletin gelişmesinde rol oynayan böyle felsefî bir temelin örfî hukuk kuralları konurken hiç dikkate alınmamış olması düşünülemez. Öte yandan örfî hukukun oluşumunda birinci derecede etkili olan nişancılar bu hukukun şekillendiği ilk asırlarda müderrisler arasından seçilmiştir. Fâtih Kanunnâmesi'nde nişancılığın Dâhil ve Sahn-ı Semân müderrislerine ait olduğu belirtilmektedir (Akgündüz, I, 321). Müderrislerin en yaygın ilgi alanlarının İslâm hukuku olduğu göz önüne alındığında onların birikimlerinin örfî hukukun şekillenmesinde etkisinin bulunduğu kabul edilecektir. Aynı durum ilmiyeden seçilen ilk dönem vezirleri için de söz konusudur. Ayrıca örfî hukukun oluşumunda belirleyici rolü olan Dîvân-ı Hümâyun'da nişancının yanı sıra şer‘î hukukun iki önemli temsilcisinin (Rumeli ve Anadolu kazaskerleri) varlığı da bu kuralların belirlenmesi esnasında İslâm hukukunun temel felsefesinin dikkate alınmış olabileceğini düşündürmektedir. Nihayet şeyhülislâmların Osmanlı Devleti'ndeki mânevî otoriteleri ve İslâm hukuk prensiplerine aykırı örfî hukuk kurallarına karşı çıkmaları bu kurallar konurken dikkate alınmış olmalıdır. Nitekim zaman zaman şeyhülislâmların bazı kanun ve uygulamalara karşı çıktıkları bilinmektedir. Ebüssuûd Efendi'nin padişahın bir uygulamasına karşı, "Nâ-meşrû olan nesneye emr-i sultânî olamaz" demesi bunun bir örneğidir (Heyd, Studies, s. 180). Bir kanunnâmenin başlığında yer alan,

"Şeyhülislâm Yahyâ Efendi talebiyle Dîvân-ı Hümâyun'da Okçuzâde (Mehmed) Efendi'nin ihraç eylediği kanundur" ifadesi kanunnâmenin hazırlanmasında şeyhülislâmın rolünü ve kanunnâme uygulamasına müsbet bakışını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda şer‘î ve örfî hukukun belli bir

uyum ve bütünlük içinde Osmanlı hukukunu şekillendirmesinde Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin rolü vurgulanmalıdır. Ebüssuûd Efendi bir yandan Budin Kanunnâmesi'nde görüldüğü gibi örfî / mîrî arazi esaslarını şer'î bir yapıya kavuşturmak, öte yandan Ma'rûzât risâlesinde görüldüğü üzere bazı şer'î kuralları kanunî bir kalıba dökmek suretiyle kendi içinde uyumlu bir Osmanlı hukuku oluşturmada önemli bir başarı göstermiştir.

Şer'î ve örfî hukukun belli bir uyum içinde olmasını, her iki hukukun temsilcilerinin (ehl-i şer' ve ehl-i örf) bu süreç içinde daima uyum içinde çalıştıkları şeklinde anlamamak gerekir. Örfî hukukun öngördüğü para cezalarını tahsil etme, bazı bedenî cezaları uygulama, vergileri toplama konularında geniş yetkileri olan beylerbeyi,

subaşı, sipahi gibi kamu görevlileri (ehl-i örf) bazan kamu düzenini sağlamak, bazan da gelirlerini arttırmak maksadıyla bu yetkilerini kötüye kullanmışlardır. Bu uygulamaya zaman zaman ehl-i şer'in en güçlü temsilcisi olan kadılar karşı çıkmıştır. Esasen Osmanlı merkez yönetimi de bir taraftan kamu görevlilerini icraatlarını kadıların bilgi ve gözetimi altında yapmaları konusunda uyarmış, diğer taraftan kadıları da ehl-i örfün keyfî uygulamalarına seyirci kalmamaları için ikaz etmiştir. Bu da ehl-i örf ile ehl-i şer' arasında sürekli bir gerginliğe yol açmıştır. Ebüssuûd Efendi'nin, "Ehl-i örf ile ittifak eden âdil olmaz" diye fetva verecek kadar ileri gitmesi dikkat çekicidir. Bir adaletnâmede ehl-i örften zalimler diye bahsedilmesi ayrıca anılmaya değer (İnalcık, II/3-4 [1965], s. 129). Osmanlı tarihi boyunca merkez yönetimi kanunnâme veya adaletnâme neşri, kadılara yönetim ve denetimde önemli yetkiler verme, keyfî davrananları cezalandırma gibi tedbirler alarak kamu görevlilerinin hukuk dışı uygulamalarını önlemeye çalışmıştır.

Örfî hukuk kuralları konurken şer'î hukukun dikkate alınmadığını ileri sürenleri bu kanaate götüren husus kanunnâmelerde İslâm hukukunca düzenlenmiş had suçları için de ceza öngörülmüş olmasıdır. Ancak verilen örnekler böyle bir kanaati oluşturmaya yeterli değildir. Çünkü ilk bakışta şer'î cezalar yerine ikame edilmiş izlenimi veren cezalar aslında şer'î cezaların bir sebeple uygulanmaması durumunda devreye girmesi söz konusu olan müeyyidelerdir. Esasen birçok kanunnâme nüshasında bu

cezalardan bahsedilirken, “şer‘ ile cezalandırmalı olmazsa” vb. ifadeler kullanılarak (meselâ bk. Barkan, Kanunlar, s. 121, 125; Heyd, Studies, s. 56, dipnot 6; Akgündüz, IV, 296) bu müeyyidelerin hangi durumlarda uygulanması gerektiği açıklanmaktadır (bk. CEZA).

Örfî hukukun bir bütün halinde ortaya çıkışı belli bir süreç içinde gerçekleşmiş ve bu hukuka ait kurallar Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren izlenebilen kanunnâmelerde toplanmıştır. Bu kanunnâmeler, hukuk ve idare adamlarına örfî hukuk kurallarına kolayca ulaşma imkânı sağlaması bakımından son derece yararlı olduğu gibi bu hukukun kapsadığı alanı göstermesi bakımından da önemlidir. Bu açıdan bakıldığında kanunnâmelerin, dolayısıyla örfî hukukun devletin siyasî-idarî yapısı, ceza hukuku (örfî cezalar), arazi hukuku (mîrî araziler) ve malî hukuk (tekâlîf-i örfiyye) alanında yoğunlaştığı görülmektedir. Bundan da bunların dışındaki alanların şer‘î hukuk tarafından düzenlendiği anlaşılmaktadır. Esasen şer‘iyye sicilleri üzerine son dönemlerde yapılan araştırmalar aile hukukundan mirasa, ceza hukukundan ticaret hukukuna kadar geniş bir alanın İslâm hukukunca düzenlendiğini ortaya koymaktadır.

Kanunnâmelerin asıl düzenleniş amacının örfî kanunları bir araya getirerek hukuk ve idare adamlarına kolaylık sağlama arzusunun yanı sıra Osmanlı tebaasını örfî hukuk kuralları hakkında bilgilendirmek ve onları kamu otoritesinin keyfî uygulamalarına karşı korumak olduğu anlaşılmaktadır. Bazı kanunnâme girişlerinde bölge halkının mahallî yöneticilerin (ehl-i örf) keyfî muamelelerinden yıldığı, haklarını ve yükümlülüklerini öğrenmek için padişah kapısına başvurduğu ve kanunnâmenin reâyâyı sahip olduğu haklar ve tâbi olduğu malî ve hukukî esaslar konusunda bilgilendirmek maksadıyla hazırlandığı belirtilmektedir (meselâ bk. Akgündüz, I, 368; II, 422; III, 308, 458; IV, 296). Bir kanunnâmenin hâşiyesinde kanunnâmenin reâyâyı ehl-i örfün zulmünden kurtarmak için hazırlandığının belirtilmesi dikkat çekicidir (Heyd, XXVI [1983], s. 635). Bu sebeple kanunnâmeler mahkemelere gönderilmiş, umumi yerlerde halka duyurulmuş ve isteyenlere bir sûreti verilmiştir.

Genellikle Osmanlı padişahlarının örfî hukukun aksine şer‘î hukuk alanında herhangi bir yetkilerinin bulunmadığı kabul edilir. Sık sık tekrarlanan bu

görüş gerçeği tam yansıtmamaktadır. Şer'î hukuk alanında padişahların kanun koyma veya bir

hükmü yürürlükten kaldırma yetkileri yoksa da kadıların görev ve yetki alanlarını belirlemede sahip oldukları yetki onlara şer'î hukuk alanında önemli düzenleme imkânı vermektedir. Meselâ kadıların hüküm verirken uyacakları mezhebi belirleme yetkisi padişahlara geniş bir tercih alanı sağlamaktadır. Bazı davaların dinlenmesini (meselâ üzerinden on beş yıl geçmiş alacak davaların mahkemece dinlenmesi) yasaklamaları bu tür düzenlemelere diğer bir örnektir. Nikâhın ya doğrudan kadı tarafından veya mahkemeden izin alındıktan sonra bir din görevlisi tarafından kıyılması konusunda getirilen düzenleme de dikkat çekicidir.

Kanunnâmelerin örfî hukuk kurallarının bilinir ve belirgin olma noktasında sağladığı kolaylığa fıkıh kitaplarının İslâm hukuku hükümlerini bir araya getirme açısından temin ettiği imkân eklendiğinde Osmanlı hukukunun bilinir ve belirgin olma ve bunun sonucunda kadılar tarafından istikrarlı biçimde uygulanma noktasında geldiği aşama daha iyi anlaşılır. Buna ayrıca müftülerin ve fetva mecmualarının sağladığı kolaylık ilâve edilmelidir. Kadılar herhangi bir hukukî problemle karşılaştıklarında veya taraflar ihtilâflarının hukukî yönünü bilmek istediklerinde mahallî müftülerden veya şeyhülislâmdan fetva alma imkânına sahiptir. Bu sebeple Osmanlı hukukunda her alanda genel kanunların hazırlanmasına Tanzimat dönemine kadar ihtiyaç duyulmamıştır. Fetva konusunda dikkat çekici olan nokta müftülerin sadece şer'î hukuk alanında değil örfî hukuk alanında da fetva vermeleridir. Nitekim bazı fetva mecmualarının son bölümü mîrî arazi hukukuyla ilgili fetvalara ayrılmıştır. Teorik olarak fetvalar kadılar için bağlayıcı değilse de genelde kadıların şeyhülislâmlar tarafından verilen fetvalara uydukları görülmektedir. Şeyhülislâmlar sadece mevcut hukukî bilgileri fetva yoluyla halka bildirmekle kalmamışlar, ihtiyaç duyulduğunda fetvalarını padişaha arzedip uyulması konusunda ferman alarak mahkemelerdeki ictihad değişikliğinin de öncüsü olmuşlardır. Ebüssuûd Efendi, padişaha arzettiği fetvalar ve bunların uygulanması yönünde aldığı fermanlarla Osmanlı şer'î hukukunun işleyişine yön vermiştir.

Osmanlı hukukunun istikrar içinde uygulanmasında hâkim mezhep anlayışının rolü de gözden uzak tutulmamalıdır. Kadı ve müftülerin tâbi

olacakları mezhep konusunda başlangıçta açıkça bir sınırlama getirildiği bilinmemekteyse de Anadolu ve Rumeli'deki kadıların Hanefî mezhebinden seçilmesi bu mezhebe bir üstünlük sağlamış ve fiilen bu bölgelerde Hanefî mezhebi ictihadları hâkim olmuştur. Esasen bölgedeki nüfusun Hanefî mezhebine mensup olması da böyle bir tercihi tabii kılmıştır. Yine de gerektikçe diğer mezheplerden nâib tayin edilerek bir hukukî problemin çözümünde bu mezheplerin sağladığı kolaylıktan yararlanılmaktaydı. Kocası tarafından nafaka bırakılmadan terkedilen kadının boşanma davasının bir Şâfiî hukukçunun nâib tayin edilerek sonuca bağlanması buna örnektir (Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, s. 72). Ancak XVI. yüzyılın ortalarından itibaren bu konuda bir kısıtlamaya gidilmiş (Akgündüz, IV, 40) ve Hanefî mezhebi dışındaki görüşlerin -açıkça izin verilmemişse-uygulama imkânı tamamen ortadan kaldırılmıştır. Diğer mezhep mensuplarının yaşadığı Arap ülkelerinde ise diğer üç Sünnî mezhepten kadı tayin edilmesi ihmal edilmemiştir. Öte yandan Anadolu ve Rumeli'de sadece Hanefî mezhebinin uygulanması, hem hukukî hayatta birtakım zorluklar çıkarmış hem de İslâm hukukunun gelişimini olumsuz yönde etkilemiştir.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren oluşan tek hâkimli yargı sistemi Osmanlı hukukunun temelini oluşturmuş, başlangıçtan nizâmiye mahkemelerinin kuruluşuna kadar tek bir kadının yargılama yaptığı şer'iyye mahkemeleri yargı teşkilâtının esasını teşkil etmiştir. Bu tür bir yapılanmada İslâm hukukunun temelini oluşturan ictihadın tabiatı gereği ferdî oluşunun rolü olsa gerektir. Dîvân-ı Hümâyun yahut eyalet divanları gibi heyet halinde çalışan kurullarda da hukukî yargılama söz konusu olduğunda bu özellik değişmemekte, birincisinde Rumeli kazaskeri, ikincisinde eyalet kadısı yargılamayı yapmakta,

sadrazam veya beylerbeyinin ve diğer ehl-i örf ve şer'in yargılamaya bir müdahalesi "de facto" durumlar hariç söz konusu olmamaktaydı.

Osmanlı kadısı her türlü şer'î ve örfî hukuk ihtilâflarını çözen bir hâkim olarak dikkati çekmektedir. Kadı, önüne gelen hukukî ihtilâfı şer'î hukuku ilgilendiriyorsa fıkıh kitaplarına veya fetva mecmualarına, örfî hukuku ilgilendiriyorsa kanunnâmelere yahut merkezden gelen münferit fermanlara dayanarak çözerdi. Ancak gayri müslim din adamlarının taraf olduğu ceza davaları, mirasçısız ölen kimselerin terekelerine yönelik belli bir meblağdan

fazla istihkak davaları gibi davaları karara bağlamaz, bunları Dîvân-ı Hümâyun'a havale ederdi. Ayrıca âdil yargılama endişesi taşıdığı davaları da karara bağlamayıp divana gönderme yetkisine sahipti. Öte yandan başlangıçtan beri gayri müslimlere aile ve miras hukuku alanlarında kendi cemaat mahkemelerine başvurma imkânı tanınmıştır. Ancak gayri müslimlerin İslâm hukukunun lehte hükümlerinden yararlanmak, cemaat mahkemelerinin yüksek harçlarından kurtulmak için şer'iyye mahkemelerini tercih ettikleri görülmektedir. Osmanlı tebaası olmayan gayri müslimlerin kendi aralarındaki hukukî ihtilâflar ise genellikle konsolosluk mahkemelerince karara bağlanmıştır.

Osmanlılar'da kadının sadece yargılama yapan bir görevli olarak düşünülmesi doğru değildir. Özellikle kaza merkezlerinde kadı merkez yönetiminin idarî birçok hususta bizzat muhatap ve sorumlu kabul ettiği kişidir. Kadı aynı zamanda esnafı, vakıfları, meslek kuruluşlarını, timar sahiplerini, vergi görevlilerini ve din hizmetlerini denetlerdi. Ehl-i örfün keyfî tasarruflarına karşı reâyânın en büyük güvencesi kadılardır. Osmanlı merkez yönetimi de idarî birçok işlemin kadıların bilgi ve denetimi altında (kadı mârifetiyle) yapılmasına önem vermiştir. Bugün noterlerin düzenlediği birçok belgenin o dönemde mahkemelerde düzenlendiği göz önüne alındığında Osmanlı kadısının ne kadar geniş bir görev ve sorumluluk alanının olduğu ortaya çıkar. XIX. yüzyıldan itibaren Osmanlı bürokrasisinde meydana gelen gelişme ve değişmeler, vakıfların merkezî bir denetim organına kavuşması idare ve denetim görevlerinden birçoğunun kadılardan alınması sonucunu doğurmuştur. Başlangıçta kadılar süresiz olarak tayin edilirken sonraları tayin bekleyen çok sayıda kadı adayının yetişmesi bu görevi devamlı olmaktan çıkarmıştır. Bu süre büyük kadılıklarda on iki ay, küçük kadılıklarda yirmi aydı. Kadılar görev sürelerini bitirdikten sonra merkeze gelip yeni bir kadılık boşalıncaya kadar beklerlerdi. Yeniden tayin için kadıların beklemek zorunda oldukları süre zamanla bir hayli uzamış, bu da bir yandan kadıların mağdur olmalarına, öte yandan görevde bulundukları sürede hukuk dışı yollarla gelirlerini arttırmaya yönelmelerine sebep olmuştur. Osmanlı merkez yönetimi bunu önlemek için tedbirler geliştirmeye çalışmışsa da bunlar her zaman etkili olamamıştır (bk. KADI).

Osmanlı yargı sisteminin diğer İslâm devletlerinde de görüldüğü gibi esas

itibariyle tek dereceli olduğu söylenebilir. Ancak mahallî mahkemenin verdiği hükümden hoşnut olmayan kişiler bunu bir üst mahkeme niteliğindeki divanlara götürebilirlerdi. Bu divanların başında Dîvân-ı Hümâyun gelir. Bu divana yapılan başvurular Rumeli kazaskeri, davaların yoğun olduğu günlerde de ona ilâveten Anadolu kazaskeri tarafından karara bağlanırdı. Dîvân-ı Hümâyun'a benzer görevler ifa eden çarşamba ve cuma divanları da vardır. Rumeli kazaskerinin divanı hem bir ilk derece mahkemesi hem bir üst yargı organı olarak görev yapmıştır.

Osmanlı toplumunda bütün hukukî anlaşmazlıkların yargı sistemi içinde çözüldüğünü düşünmemek gerekir. Bir kısım anlaşmazlıkların yargıya intikal etmeden uzlaşmayla çözüldüğü, müftülerin, bölgenin saygın ilim adamlarının böyle durumlarda hakem rolü oynadığı bilinmektedir. Aynı rolü bazı durumlarda tarikat şeyhleri, lonca yetkilileri veya mahallî liderler de oynamışlardır. Bunun Osmanlı yargı teşkilâtının yükünü ve görevlerini azalttığı söylenebilir.

Osmanlı hukukunun başlangıçtan Tanzimat'ın ilânına kadar olan seyrinin kendi içinde oldukça yeknesak olduğu söylenebilir. Bu yeknesaklık Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun ilânından sonra değişmeye başlamıştır. Osmanlı hukukunda bu değişimi sağlayan sebeplerin başında, Batı'nın ekonomik ve teknolojik alanda gelişmesi ve bunun askerî alana yansımasının Osmanlı Devleti'ni güç duruma sokması gelir. Batı'da XVIII ve XIX. yüzyıllardaki gelişmeler Osmanlı devlet adamlarını bir arayışa itmiş ve benzer gelişme çizgisini yakalamak için Batı örneğinde ıslahat yapma fikrine götürmüştür. Bu gelişme seyri hukuk alanında da kendini hissettirince Batı hukuku ve kurumları klasik Osmanlı hukukunun yerini almaya başlamıştır. Öte yandan sanayi devriminin ortaya koyduğu üretim fazlası mallar Batılı devletleri pazar arayışına sevketmiş, büyük bir pazar olan Osmanlı Devleti'nde alışık oldukları bir hukukî yapı içinde ticaret yapabilmek için kendi sistemlerinin alınması yönünde Osmanlı yöneticilerine sürekli baskı uygulamışlardır. Tanzimat döneminde Batı'dan alınan ilk kanunun Ticaret Kanunnâmesi olması, yine şer'iyye mahkemesinin yerine Batı örneğinde kurulan ilk mahkemenin ticaret mahkemesi oluşu bir tesadüf değildir. Sanayi devriminin etkilerini yavaş yavaş Osmanlı Devleti'nde hissettirmesi, bunun sonucu olarak içtimaî, siyasî ve iktisadî gelişmelerin yeni bir hukukî yapıyı gerekli kılması bu

değişimi körükleyen önemli faktörlerden biridir.

Hukuk alanında başlayan bu değişim ilmiye sınıfının tepkisini çekmiştir. Bu tepkiyi azaltmak için Tanzimat önderlerinin özel tedbirler almaya çalıştıkları bilinmektedir. Mustafa Reşid Paşa'nın şeyhülislâmlıktan

meselenin şer'î yönünü bilen bir ilim adamı istemesi, dönemin şeyhülislâmı Ârif Hikmet Bey tarafından Ahmed Cevdet Efendi'nin (Paşa) bu işle görevlendirilmesi bu çabanın bir ürünüdür. Nitekim Cevdet Paşa dönemin hukuk reformlarına çok önemli katkılarda bulunmuş, bu reformların bütünüyle Batı'dan alınma olmayıp karma bir yapıda olması daha çok onun gayretleriyle gerçekleşmiştir. Ancak ilmiye mensuplarının reformlara bütün olarak karşı çıktıkları düşünülmemelidir. Özellikle III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde reformları destekleyen çok sayıda âlimin varlığı bilinmektedir. Şeyhülislâm Sâlihzâde Ahmed Esad, Kadızâde Mehmed Tâhir, Yâsincizâde Abdülvehhâb ve Mekkîzâde Mustafa Âsım efendilerle Ârif Hikmet Bey, yine ilmiyeden Şânîzâde, Münif Mehmed, Velîzâde Mehmed Emin, Tatarcıklı Abdullah, Kethüdâzâde Ârif, Mehmed Esad, Mustafa Behcet, Mehmed Zeynelâbidîn efendiler bunlardandır. Ancak Batı'dan hukuk kurumlarının ve kanunların alınmasına yönelinmesi ilmiyeyi bu değişimin toplumun dinî, kültürel ve sosyal yapısını da kökten değiştireceği endişesine götürmüş, dolayısıyla başlangıçta karşı çıkmadıkları Batılılaşma'ya karşı çıkmaya başlamışlardır. Bürokrasinin bir taraftan gittikçe güçlenmesi ve ilmiyenin endişelerine artık o kadar önem verme ihtiyacını duymaması, diğer taraftan hukuk reformlarının doğuracağı sosyal ve kültürel etkiyi görememesi bu kurumu yapılan tenkitlere aldırış etmemeye götürmüş, bunun sonucu olarak ilmiye ve bürokrasi arasındaki ayrılık gittikçe büyüyen bir ivme kazanmıştır.

Tanzimat'la başlayan hukuk alanındaki değişim çerçevesinde klasik Osmanlı adlî yapısı büyük ölçüde değiştirilmiş ve hukukun her alanında kanunlaştırmaya gidilmiştir. Nizâmiye mahkemeleri kurularak şer'iyye mahkemelerinin bakmakta olduğu davaların önemli bir bölümü bu mahkemelere devredilmiş, bunların temyiz mahkemesi olarak Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye, şer'iyye mahkemeleri için de Meclisi Tetkīkāt-ı Şer'iyye kurulmuştur. Danıştay'ın ilk şekli olan Şûrâ-yı Devlet'in kuruluşu da bu dönemde gerçekleşmiştir. Öte yandan örfî ve şer'î hukukun

kanunlaştırılması şeklinde Arazi Kanunnâmesi, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Hukūk-ı Âile Kararnâmesi, Batı kanunlarının aynen veya kısmî değişikliklerle alınması tarzında Ticaret Kanunnâmesi, Ceza Kanunnâmesi, Usûl-i Muhâkemât-ı Ticâret Nizamnâmesi, Usûl-i Muhâkemât-ı Hukūkıyye ve Cezâiyye kanunları hazırlanmıştır. Böylece Osmanlı hukukunun adlî yapısı önemli ölçüde yeniden şekillenmiştir. Türkler'in İslâmiyet'i ve İslâm hukukunu kabul etmelerinden sonra en köklü hukuk reformu Tanzimat sonrasında gerçekleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 12; Orhun Abideleri (nşr. Muharrem Ergin), İstanbul 1970, s. 4, 17-18; İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 777-857; Barkan, Kanunlar, s. VII-LXXII, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Kanûnnâme", İA, VI, 185-195; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 140, 232-238; H. A. R. Gibb - H. Bowen, Islamic Society and the West, Oxford-London 1950-57, I-II, tür.yer.; Şerif Mardin, The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton 1962, s. 217-218; F. Selle, Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanishen Reich, Oxford 1966, s. 19, 34; U. Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law (ed. V. L. Ménage), Oxford 1973, tür.yer.; a.mlf., "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat" (trc. Selahattin Eroğlu), AÜİFD, XXVI (1983), s. 633-652; a.mlf., "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması", Dergâh, VII/80, İstanbul 1996, s. 15-19; Mustafa Akdağ, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celâlî İsyanları, Ankara 1975,

s. 249-251; Ahmet Mumcu, Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun, Ankara 1976, tür.yer.; S. Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1976, I, 22, 136-138, 159-160; R. Levy, The Social Structure of Islam, Cambridge 1979, s. 243, 261-266; A. Shmuelevitz, The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries, Leiden 1984, s. 41-43, 66, 73; B. Lewis, Modern Türkiyenin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1984, s. 13, 109; M. Akif

Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 72, 85-96; a.mlf., “Kanunnameler ve Osmanlı Hukukunun İşleyişindeki Yeri”, Osm.Ar., XXIV (2004), s. 37-46; a.mlf., “Batılılaşma”, DİA, V, 162-167; a.mlf., “Osmanlı’da Hukuk”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 375-438; H. Gerber, Economy and Society in an Ottoman City: Bursa 1600-1700, Jerusalem 1988, s. 191-208; a.mlf., Islamic Law and Culture: 1600-1840, Leiden 1999, tür.yer.; a.mlf., “Sharia Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th Century Bursa”, IJTS, II/1 (1981-82), s. 131-146; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-92, I-IV, tür.yer.; Halil İnalcık, Essays in Ottoman History, İstanbul 1998, tür.yer.; a.mlf., “Osmanlı Hukukuna Giriş”, SBFD, XIII/2 (1958), s. 102-126; a.mlf., “Adaletnâmeler”, TTK Belgeler, II/3-4 (1965), s. 108, 111, 116-117, 122-123, 129, 132; a.mlf., “Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law”, Ar.Ott., I (1969), s. 105-138; a.mlf., “Ḳānūn”, EI² (İng.), IV, 558-562; a.mlf., “Ḳānūnnāme”, a.e., IV, 562-566; R. C. Jennings, Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, İstanbul 1999, s. 133, 259, 264, 275, 297, 317-319; Murat Akgündüz, Osmanlı Devletinde Şeyhulislamlık, İstanbul 2002, s. 80-81; Enver Ziya Karal, “Yavuz Sultan Selim’in Oğlu Şehzade Süleyman’a Manisa Sancağını İdare Etmesi İçin Gönderdiği Siyasetnâme”, TTK Belleten, VI/21-22 (1942), s. 38; Suraiya Faroqhi, “Sidjill”, EI² (İng.), IX, 539-542.

M. Âkif Aydın

D) Malî Yapı.

Osmanlılar’da malî yapının geçirdiği safhalar devletin kuruluşundan çöküşüne kadar üç dönem halinde ele alınabilir. Bunlardan ilki maliye teşkilâtının kuruluşundan 1790’lara kadar uzanan, devletin yapacağı harcamaların finansmanı için kurulan tek bir hazine etrafında şekillenen malî yapının çeşitli bürokratik değişimler geçirmekle birlikte sistematik bir dönüşüme uğramadan varlığını sürdürdüğü dönemdir. 1790’lardan itibaren malî yapıda hazîne-i âmirenin yanında askerî harcamaların finansmanı için îrâd-ı cedîd ve mansûre hazinelerinin oluşturulduğu çoklu hazine devri başlar. Yeni hazineler kurulmakla birlikte geleneksel malî politikalar da

sürdürüldüğünden bu dönemi geçiş dönemi olarak değerlendirmek mümkündür. 1840'lardan itibaren Osmanlı maliyesinde köklü değişimlerin yaşandığı Tanzimat devri başlar ve bu süreçte modern malî tecrübeler geleneksel politikaların yerini alır.

Kuruluş ve Gelişim. Başdefterdarın yönetiminde örgütlenen Osmanlı maliyesi, ilk iki dönemde esas itibariyle merkezî devlet gelir ve giderlerinin gerçekleştirildiği devlet hazinesinin (hizâne-i âmire) idaresinden sorumluydu. Bu vazifeyi muhasebe, rûznamçe, mukātaa ve tezkire gibi malî kalemlerde istihdam edilen Hazîne-i Âmire kâtipleriyle yerine getirirdi. Hazine kâtipleri dışında defterdarın idaresinde çalışan memurlar mevcuttu. Bu memurlar arasında başbaki kulu, cizye başbaki kulu, veznedarbaşı, sergi nâzırı ve sergi halifesi yer alıyordu. Bunlar borçların tahsili, ödemelerin kontrolü, madenî paraların ayarı, hazine işlerinin defterlere geçirilmesi gibi işleri yapardı. Maliye teşkilâtının başındaki görevliye başdefterdar denmesinden dolayı maliye teşkilâtı defterdarlık adıyla anılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde maliye teşkilâtının İlhanlılar'ın maliye tecrübesi esas alınarak kurulduğuna dair tarihçiler arasında görüş birliği vardır. Zira Osmanlılar, İlhanlılar'ın sadece malî terminolojisini değil aynı zamanda defter tutma ve vergi toplama gibi malî uygulamalarını da benimsemiştir. Teşkilâtın kuruluşu hakkında, birinci elden kaynak niteliğindeki arşiv malzemelerinin kıtlığı sebebiyle kesin bir tarih verilememektedir. Devletin malî gelir ve gider işlerini görmek üzere hukukî, siyasî ve idarî diğer birimlerden bağımsız olarak ve kendi içinde nisbeten uzmanlaşmış bir kadronun veya bürokratik bir organizasyonun varlığına işaret eden en erken deliller I. Bayezid devrine inmektedir.

Maliye teşkilâtının yapısı ve işleyişine ait en erken toplu bilgilere Fâtih Kanunnâmesi'nde rastlanır. Burada devletin hazinesinin vekili ve nâzırı olarak bir başdefterdardan söz edilmektedir. Bunun temel görev ve yetkileri arasında hazineden sorumlu olmak, hazineyi açmak ve kapatmak, hazinenin yıl sonu hesaplarını yaparak padişaha sunmak, maliye kâtiplerini tayin etmek, hazine işlerini vezîriâzamla görüşmek, hazineye ait gelir kaynaklarının işletilmesini sağlamak gibi işler sayılmaktadır. Başdefterdarın dışında kanunnâmede defterdar ve mal defterdarı tâbirleri geçmekteyse de bunların kim olduğu konusunda bir açıklık bulunmamaktadır. Kanunnâme

tayin ve azli defterdarlara bağlı olan rûznâmeci, muhasebeci, mukabeleci, sipahiler kâtibi, mukātaacı, tezkireci ve reis kâtibi gibi kâtiplerin varlığından da söz etmektedir. Kanunnâmede Anadolu ve Rumeli eyaletlerinin malî işleri birbirinden tefrik edilmese de XV. yüzyılın son çeyreğinde başdefterdarın sorumluluğunda Rumeli defterdarlığı ve diğer bir defterdarın sorumluluğunda Anadolu defterdarlığının oluştuğu anlaşılmaktadır.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren maliye teşkilâtı, imparatorluğun bir yandan hem doğu hem batıya doğru coğrafî genişlemesine, öte yandan merkezîleşen devlet anlayışına paralel biçimde yeniden organizasyon sürecine girdi. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde fethedilen Arap ve doğu vilâyetlerinin malî işlerini takip etmek üzere yeni bürolar kuruldu. 1530'lara gelindiğinde merkez maliyesi içerisinde malî işlerdeki uzmanlaşmadan dolayı kalem heyetlerinin (bürolar) sayısı hem nitelik hem nicelik bakımından artış kaydetti. Nitekim rûznâmçeci kadrosu altıya yükseldi, merkez maliyesinde rastlanmayan mevcudatçı ve teslimatçı gibi kadrolar ortaya çıktı.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarında Rumeli ve Anadolu defterdarının yanında şıkk-ı sânî adıyla üçüncü bir defterdar görevlendirildi. Bu değişim, bazı tarihçilere göre Osmanlı maliyesinin eyaletlere dayalı jeofiskal bir düzeni öngören İlhanlı maliyesinden kopuşunu temsil eder. Zira bu üçüncü defterdarlık, herhangi bir eyalet esas alınmadan İstanbul'daki mukātaa gelirleriyle birlikte Anadolu ve Rumeli eyaletlerinden ayrılan bir kısım gelirlere nezaret etmek üzere kurulmuştu. Merkezdeki defterdar sayısı XVI. yüzyılda sözü edilen üç defterdarla sınırlı değildi. Yüzyılın sonlarına doğru Tuna bölgesine nezaret etmesi için şıkk-ı sâlis adıyla bir defterdarlık daha teşkil edilmişse de bu defterdarlık uzun süreli olmadı.

Yeni fetihlerle birlikte imparatorluk coğrafyasının genişlemesi yeni vilâyetlerin malî yönetiminin merkezden görülmesini zorlaştırınca XVI. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren merkezdeki maliye teşkilâtının birer prototipi sayılabilecek taşra (kenar) defterdarlıkları ve hazineleri teşkil edilmeye başlandı. Temel vazifesi ilgili eyaletteki doğrudan merkez hazinesine mahsus gelirleri kontrol etmek olan taşra defterdarının

muhasebe, mukātaa, rûznâme, mukabele vb. kalemlerden müteşekkil hazine teşkilâtı vardı. İlk taşra hazinesinin ve defterdarlığının ne zaman ve nerede kurulduğu kesin olarak tesbit edilebilmiş değilse de konuyla ilgili bilgiler veren Âlî Mustafa ve Peçuylu İbrâhim ilk taşra defterdarlığının, merkezi Halep veya Şam'da olmak üzere Arap ve Acem vilâyetlerine nezaret eden Arap ve Acem defterdarlığı olduğunu söyler. Ömer Lütfi Barkan'ın yayımladığı 1527 yılı bütçesinde ve İ. Metin Kunt'un neşrettiği aynı tarihli tevcîhat defterinde taşrada hazine defterdarlıklarına rastlanır; fakat sadece ikincisinde Mısır vilâyetinde 400.000 akçeye tasarruf eden bir nâzır-ı emvâlden söz edilir. Merkezî hazineye mahsus maaş defterleri incelendiğinde Arap ve Acem defterdarlığının 1535'ten hemen sonra teşekkül ettiği izlenimi edinilir. İlgili defterlerde bu vilâyetlere ait malî hesap ve işlemlerin 1535 yılına kadar merkez maliyesi içinde kendi ismiyle anılan "mukātaa-i Arab, muhâsebe-i Arab, tezkire-i Arab" bürolarında yapıldığı ve bu tarihten itibaren söz konusu büroların kalktığı görülür.

Eyaletlerde hazine defterdarlıklarının kuruluşu tedrîcen gerçekleşti. 1540'lardan 1580'lere kadar Arap defterdarlığı bölünerek Şam, Diyarbekir, Halep, Erzurum ve Trablusşam'da müstakil hazine defterdarlıkları teşekkül etti. Yine aynı tarihler arasında Karaman ve Sivas'ta (Rum) Anadolu defterdarlığından ayrılarak müstakil birer taşra hazine defterdarlığı oluşturuldu. Bağdat, Budin, Basra, Cezayir, Dulkadir, Van, Musul, Maraş ve Yemen gibi eyaletlerde de hazine defterdarlıkları vardı. Yüzyılın sonlarına doğru yirmiye yakın taşra hazinesi ve teşkilâtı imparatorluk geneline yayıldı. 1540'lara kadar taşrada hazine teşkilâtları kurulmadan önce merkezî hazineye ait iltizam ve mukātaa işlerinin tevcih, tahsil ve muhasebe kontrolü önceleri genellikle kadılar eliyle yürütülen nezâret-i emvâl kurumuyla gerçekleştiriliyordu. Taşrada hazineler kuruldukça ve defterdarlar tayin edildikçe ilgili eyaletlerde "nezâret-i emvâl"in, beylerbeyi-defterdar ikilisinden birine -diğerini denetlemek üzere-tevcih edilen ve eyaletteki en yüksek malî otoriteyi temsil eden bir unvan olarak varlığı XVII. yüzyıla kadar sürdü. Taşra hazinelerinin bulunmadığı ve merkezden yönetildiği Anadolu ve Rumeli'deki bazı sancakların malî işleri de yine bu kurum vasıtasıyla görülüyordu. Hazine defterdarlıkları olmayan diğer bir kısım eyaletlerde malî mükellefiyet valilerin taahhütleriyle yerine getiriliyordu. Taşra hazine defterdarlıklarının teşekkülü ile merkez maliyesindeki ulûfeli kadro sayısında 1535'lere nisbetle 1550'lilerde yarı

yarıya azalma oldu. Öte yandan XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren merkez maliyesinde aralarında İstanbul, Bursa, Eğriboz ve Kefe'nin de bulunduğu Anadolu ve Rumeli'de bazı sancak ve kazaların mukātaa hesapları kendi adlarıyla anılan bürolarda görülmeye başlandı. Bunlardan başka "maâdin, Haremeyn, haslar, cedîde-i ûlâ, cedîde-i sânî" adlarıyla bürolar teşekkül etti, cizye de ayrı bir büro olarak örgütlendi.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren maliye teşkilâtında görülen en dikkat çekici gelişmelerden biri, maliye büroları içinde rûznâmçe ve muhasebenin başdefterdara tâbi olarak Rumeli ve Anadolu defterdarlığının üzerinde âdeta Hazîne-i Âmire'nin müstakil kalemleri konumunu kazanmasıdır. XVII. yüzyılın başlarından itibaren önemli gelişme, tıpkı bürolar içindeki Muhâsebe-i Evvel Kalemi'nin öneminin artması gibi başdefterdarlık kadrosunun hem Dîvân-ı Hümâyun üyeleri nezdinde hem de maliye teşkilâtı içinde Rumeli ve Anadolu defterdarlıklarına nisbetle daha çok ağırlık kazanması ve sözü edilen diğer defterdarlıkların işlevlerinin azalmasıdır. Hazîne-i Âmire etrafında teşekkül eden Osmanlı maliyesinin XVII. yüzyılın başlarındaki kurumsal şekli, XVIII. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan çoklu hazine dönemine kadar ciddi bozulmalar yaşamadan yaklaşık iki yüzyıl boyunca imparatorluğun malî hedef ve politikalarına hizmet etti.

1792'de Osmanlı-Rus harbi sona erince askerî sahada yapılmak istenen reformların bir uzantısı olarak III. Selim zamanında Îrâd-ı Cedîd Hazinesi müstakil bir müessese halinde kuruldu. Böylece tek hazine sistemi terkedilerek çoklu hazineler dönemine geçildi. Bu hazinenin varlığı yeni ordunun lağvedilmesine kadar sürdü. Daha sonra tersane ve donanma harcamaları için tersane hazinesi ve defterdarlığı oluşturuldu. Kapıkulu ocaklarının kaldırılmasıyla Hazîne-i Âmire önemini büyük ölçüde yitirdi. Asâkir-i Mansûre birliklerinin finansman ihtiyacının yeni kurulan Mukātaat Hazinesi'nce karşılanması planlandı. Mansûre Hazinesi bu devrede ortaya çıktı. Bu geçiş döneminde savaşlardan doğan masrafların ve askerî reformların finansmanı için maliye teşkilâtında önemli kurumsal değişikliklere gidildiyse de uygulamaya konulan tedbirler ve politikalar klasik döneme özgü olmaktan öteye geçemedi.

Geleneksel malî kurum ve politikalarda kırılma üçüncü dönem olan

Tanzimat devrinde gerçekleşti. Bütün devlet teşkilâtı yeniden organize edildi; maliye devletin masraflarını karşılamak üzere “millî hâsıla”dan kamuya aktarılan hisseyi yükseltecek politikalara konu oldu. Maliye teşkilâtında defterdar tabiri terkedildi, Maliye Nezâreti kuruldu. İdarede merkezîleşme politikalarının bir uzantısı olarak bütün hazineler birleştirildi. Her çeşit devlet gelirinin merkezî devlet hazinesine transfer edilmesi, yine bütün masrafların aynı hazineden karşılanması belki de Tanzimat’ın en önemli malî hedeflerindendi. Bu girişimi desteklemek üzere kamu görevlilerinin maaş almak yerine bazı kamu gelirlerini kendi hesaplarına tahsil etmelerine son verildi. Bazı vergi muafiyetleri ve aynî yükümlülükler, angaryalar kaldırıldı. Kurulan mal sandıkları ve daha sonraları Bank-ı Osmânî ile yapılan anlaşma gereği eyalet ve sancaklardaki gelir fazlaları merkezî hazineye aktarıldı. Tanzimat döneminde yeniden organizasyon dolayısıyla ortaya çıkabilecek malî meselelerin halledilmesi amacıyla Meclisi Muhâsebe-i Mâliyye, Meclisi Âlî-i Hazâin, Dîvân-ı Muhâsebât gibi pek çok komisyon ve meclis oluşturuldu. İltizam usulü kaldırıldı. Tanzimat’ın uygulandığı bütün kaza ve sancaklarda vergi tahsil işlerinde görevlendirilmek

üzere muhassıllık teşkilâtı kuruldu. Vergilerin yeniden hak ve adalet ilkelerine uygun biçimde belirlenmesine başlandı.

Gelir ve Giderler. Osmanlı Devleti’nde malî gelirler düzeninin merkez maliyesi, timar (dirlikler), vakıf olmak üzere üç temel birleşeni vardı. Bunlar aynı zamanda devletin millî hâsıladan aldığı payı temsil eder. Merkez maliyesi merkezî hazine veya hizâne-i âmire etrafında teşkilâtlanmış bir kurumdur. Merkezî hazinenin gelir ve harcamaları, tahrir kayıtlarında havass-ı hümâyun veya havass-ı pâdişâhî adı altında toplanan kaynaklara dayanırdı; temel amacı da merkezî hükümetin gelir ve harcamalarına nezaret etmekti. Timar alanı hâsılatı doğrudan merkezî hazineye girmeyen, belirli görev ve sorumluluklar karşılığında askerî zümreye verilen dirlikleri kapsardı. Gelirinin yüksekliğine göre timar-zeâmet-has olarak sınıflandırılan dirliklerin teşkilât ve yapısının oluşumunda tahrir geleneğinden faydalanılmıştır. Vakıflar ise tahrire ve devlet denetimine tâbi olmakla birlikte nisbî özerkliği olan kurumlardır. Malî gelirlerin paylaşım ve kullanımında göz ardı edilemeyecek payı olan vakıflar, nisbî özerkliğine rağmen merkez maliyesiyle padişah vakıfları

yoluyla bir ilişki içindeydi. Ömer Lutfi Barkan tarafından neşredilen 933-934 (1527-1528) yılı bütçesinde toplam malî gelirlerin sözü edilen malî kesimler arasındaki paylaşımı verilmektedir. Buna göre malî gelirlerin % 51'i merkezî hazineye, % 37'si dirliklere ve % 12'si evkaf ve emlâke gitmekteydi. Bu üç sektörden timarlar sayı ve hacim olarak XVII. yüzyılın başlarına, hatta muhtemelen ortalarına kadar genişlemeye devam etmiş ve ancak ondan sonra çok yavaş görünen bir tempo ile daralmaya başlamıştır. Bununla birlikte devlete ait gelirlerin diğer unsurlarındaki büyüme biraz daha hızlı olduğu için sektörün payı da azaldı. Nitekim XVII. yüzyılın sonlarında bu pay % 25 civarına gerilemiş bulunuyordu. Bu oran da 1527-1528'deki oran gibi, bütçelerde yer alan büyüklüklere göre değil timarın da dahil edildiği bütün gelirlere göre bulunmuştur. Bütçede yer alan meblağlara göre hesaplandığında 1527-1528'deki oran % 72, XVII. yüzyılın sonlarındaki de % 33 olarak bulunur. Bu ise 150 yılda önemli bir daralmayı ifade eder. Ayrıca yüksek rütbelilere tahsis edilmekte olan hasların XVII. yüzyılın sonlarından itibaren timar sektöründen ayrılarak bütçeye dahil edilmesiyle daralmanın daha da hızlandığı söylenebilir. İlk defa 1103 (1691-92) yılı bütçesinde görünen hasların bütçeye katkısı % 6-7 civarındadır. Timar sektörü içinde hasların oranı % 20-25 farzedilirse sektörün kalan bölümünün bütçeye oranı da % 25'in altına iner. Timar sektöründeki daralma XVIII. yüzyılda biraz daha hızlanarak devam etmekle birlikte tamamen ortadan kalkmadı, Tanzimat yıllarına kadar varlığını sürdürdü.

Barkan'ın tahrir defterleri verilerine dayanarak hesaplayıp 1527-1528 bütçesine eklediği rakamlara göre o tarihte devlete ait gelirlerin % 12 kadarını ihtiva eden vakıf sektörünün zaman içindeki değişmeleri hakkında herhangi bir toplu nicel veri oluşturulamamaktadır. Padişahların ve yüksek rütbeli devlet görevlileriyle saray mensuplarının yaptıkları, gelirini daha ziyade kamusal kaynaklardan sağladığı için literatürde "irsâdî" diye nitelenen bu vakıflar her padişah döneminde yeni ilâvelerle kümülatif olarak büyümeye devam etti. Ancak tahsis edilen gelir kaynakları içinde devlete ait vergiler yerine zamanla özel sektörde yer alan gelir getirici ticarî tesislerin ağırlık kazanmaya başladığı dikkati çeker. Uzun vadede bütçeler üzerinde ordu ve savaş harcamalarının baskısı arttıkça vakıflara ayrılan kaynakları kısıtlama eğiliminin hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde malî yapıyı temsil eden merkez maliyesinin gelir ve giderlerinin muhteva ve uzun vadeli değişim eğilimi hakkında bütçe kayıtları belirleyici olabilir. Bütçeler yakından incelendiğinde merkezî hazinenin gelirlerinin esas olarak cizye, avârız ve mukātaadan oluştuğu görülür. Cizye, sağlıklı ve çalışan gayri müslim erkeklerden altın veya gümüş olarak tahsil edilen şer'î bir vergidir ve her zaman tamamına yakın bölümü merkezî hazineye intikal eder. Cizyeden belirli hizmetler karşılığı muaf tutulma son derecede nâdir olduğu gibi merkezî hazine dışında başka bir gruba bırakılması da çok istisnaîdir. Avârız ise maliyenin ihtiyacına göre devletin halka yükleme yetkisine sahip olduğu vergilerdir. Halkın servet ve gelir düzeyine göre belirlenen bu vergiler sadece merkezî hazinenin kontrolündedir ve başka bir gruba hiçbir zaman bırakılamaz.

Merkezî hazinenin bu iki önemli kaynağının üç yüzyıl boyunca merkez maliyesi hesaplarındaki konumunda pek çok değişme gözlenir. Cizyelerin diğer gelirlerden ayrılıp müstakil bir kalem olarak merkezî bütçede yer alması 1690'dan sonradır. Avârız vergileri grubu hep müstakil olmakla birlikte her yıl toplanan düzenli bir vergi niteliği taşımadığından XVI. yüzyıl bütçelerinde normal dışı gelir kalemi içinde yer almışken XVII. yüzyıldan itibaren düzenli hale gelmiştir. Merkezî hazineye ait bir vergi alıp yalnız para değil çok defa mal ve hizmet şeklinde de ödenebilen esnek bir vergi kalemidir ve bütçede görünen miktarlar bu kaleme ait gelirlerin genellikle bir bölümüdür. Kalan kısmı çeşitli mal ve hizmet olarak tahsil edildiği için bütçelerde kaydedilen parasal karşılığı olduğundan daha düşük görünür.

Merkez hazinesinin üçüncü gelir kalemi olan mukātaalar her türlü iktisadî faaliyetten alınır, büyük çeşitlilik gösterir ve çoğunluğu vasıtalı vergilerden meydana gelir. Devlet bu kategoriye ait gelirlerin tamamını merkezî hazineye inhisar ettirmez. Timar ve vakıf sektörlerine bırakılan gelirler de aynı kategori içindeki vergi kaynaklarından oluşur, yani devlet mukātaa gelirlerini bu iki sektörle bölüşür. Bölüşmede devletin temel kriteri nakdî gelire dönüşme kapasitesidir. Doğrudan ve kolaylıkla nakde dönüştürülebilen büyük ve düzenli gelir getiren birimleri merkezî hazineye tahsis edilirken bu niteliği daha az olanları söz konusu iki sektöre bırakma eğilimi dikkati çeker. Uzun vadede hem ekonomide nakdî sektörün genişlemesi hem de timarların XVII. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş

daralması sonucu mukātaalardan merkezî hazineye sağlanan gelirlerde önemli artışlar görülmüştür.

Merkezî maliyenin kontrol ettiği gelirler esas itibariyle ordu ve bürokrasinin maaşlarını, askerî kurumların giderlerini ve saray masraflarını karşılamak üzere kullanılırdı. Bütçelerde yer alan merkezî hazinenin en önemli gider kalemi, mevâcib başlığı altında merkez ve kalelerdeki askerlere ve devlet görevlilerine üç ayda bir yapılan maaş ödemeleriydi. Bunların yanında çeşitli görevler yapan ağalar, saray içinde ve dışında çeşitli vazifeler icra eden kapıcılar, müteferrikalar, sarayda hizmet gören esnaf ve sanatkârlar ve matbah-ı âmire, tersane-i âmire, ıstabl-ı âmire gibi kurumlarda çalışan hizmetlilerin maaşları bu giderlere dahildi. Askerî görevlilere ödenen maaşlar, XVI-XVIII. yüzyıllar arasında toplam bütçe giderlerinin % 45 ile % 70'i arasında değişiyordu. Özellikle savaşlar hem asker sayısında hem bu orandaki artışların en büyük sebebiydi. Merkezî hazinenin ikinci önemli gider kalemi "teslîmât" başlığı altında sarayın iâşesi, askerî kurumların mühimmatı ve askerî zümrenin bazı yiyecek ihtiyacı için yapılan

harcamalardan oluşurdu. Bu giderlerin toplam giderler içindeki payı XVI. yüzyıldan XVII. yüzyılın ortalarına kadar % 30'lardan % 15'lere gerilemiştir. Osmanlı bütçe kayıtlarında üçüncü ana gider başlığı "ihracat"tır. Bu başlık altında hac masrafları, Mekke ve Medine'ye gönderilen surre, hac emîrlerinin harcırahları, teşrifat masrafları, hazinenin kırtasiye harcamaları, üst düzey idareciler için kaftan ve hil'at harcamaları, saray ve diğer önemli kurumların onarım masrafları, mîrî kalyonlar ve bunların personeline ayrılan ödenekler, giyecek tazminatları, ulaştırmada kullanılan menzil hayvanlarına yapılan masraflar vb. yer almaktadır. XVI. yüzyılın başlarında toplam harcamalarda % 10'luk bir paya sahip olan ihracat harcamaları yüzyılın ortalarında % 20'ye, ardından % 30'a ulaşmış, yüzyılın son çeyreğinden itibaren % 5-15 arasında değişmiştir. Bu harcamaların bir özelliği hazine gelirinin hazineye giriş yapmadan harcama alanına aktarılmasıydı. 1700'de ihracat harcamalarında ciddi azalış olmuş, fakat 1704 yılından sonra yeniden dikkat çekici oranda yükselmeye başlamıştır. 1787'ye gelindiğinde hazine harcamaları içinde ihracatın payı 1748'e nisbetle iki kat artmıştır. Diğer bir gider kalemini ise has ve sâlyâne başlığı altında vezir, beylerbeyi, hanım sultan gibi saray ve eyaletlerin en üst düzey yöneticileriyle deniz kumandanları, Kırım hanı ve prensleri,

Çerkez beylerine vb. ayrılan ödenekler teşkil etmekteydi. Bunun toplam giderler içindeki payı, XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın ilk yarısı arasında % 5 ile 15 arasında değişmiştir.

Akçenin saf gümüş içeriğine göre yapılacak bir hesaba göre reel olarak hem gelir hem harcamaların 1500-1800 arasında bir artış eğilimi sergilediği, XVI. yüzyıl boyunca bütçe gelirlerinin harcamalara nisbetle daha fazla artış kaydettiği, XVII. yüzyıldan itibaren ise harcamaların gelirlere nisbetle daha fazla arttığı anlaşılır. XVII. yüzyıla ait ıslahat lâyihalarında hazinede önemli darlıkların yaşandığı belirtilir. Özellikle 1648-1670 yılları bu açıdan öne çıkar. Bunda uzun süren Girit savaşlarının payı vardır. II. Viyana Kuşatması'ndan Karlofça Antlaşması'na kadar olan dönemde de darlık görülür. Osmanlı maliyesi XVII. yüzyılın ortalarından itibaren sıklaşan bütçe açıklarını kapatmak için yukarıda değinilen gelir kategorilerinden iç borç kaynağı olarak değişik şekillerde faydalanmak suretiyle tedbirler aldı. Özellikle mukātaaların artan peşin ödeme ile iltizama verilmesi açıkları kapamanın bir yolu olarak kullanıldı. Avârız vergileri, diğerlerine oranla devletin ihtiyaca göre miktarını belirlemede oldukça esnek davranabildiği bir kategoriyi oluşturduğundan artan açıkları kapatmada daha büyük bir paya sahip oldu. Ancak devletin bu esnekliği halkın vergi yükünü itidal sınırlarını aşacak ölçüde zorlamadığı da anlaşılmaktadır. Bütçe açıklarını kapatmada devlet adamlarından, bazı zengin tüccarlardan alınan kısa vadeli borçlar yanında iç hazineden imkân bulundukça alınan ve bazan hiç geri ödenemeyen krediler de önemli rol oynadı. Kalan açıklar ise gelirleri arttırarak değil giderleri kısarak veya ödemeleri geciktirerek kapatılmaya çalışıldı. Ayrıca sağladığı mal veya hizmet karşılığı alacaklı olan çoğu askerî zümre mensuplarına yapılan ödemelerin kısılması da bir başka tedbir olarak dikkati çeker. Maaş ve ulûfelerin geciktirilmesi, devletten alacağı olanlara gelecek yıllarda ödenmek üzere hazine tezkireleri verilmesi, önemli ve mecburi bir iç borç kaynağı olarak bakiye kalan bu açıkların başlıca kapatılma yöntemidir. Ayrıca imdâd-ı seferiyye ve imdâd-ı hazariyye gibi yeni vergiler ihdas edildi, paradan bir finansman aracı olarak yararlanıldı, evkaf cihetleri vergilendirildi.

Bu açıkların görüldüğü dönemleri takip eden yıllarda, yani XVIII. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı hazine gelirleri harcamalara nisbetle ciddi bir reel artış kaydetti ve imparatorluk maliyesi rahatladı. XVIII. yüzyılın ikinci

yarısından itibaren özellikle Ruslar'la yapılan savaşlar maliye üzerinde yıkım etkisi yaptı. Hazine açıkları geçiş döneminde de Tanzimat döneminde de maliyeyi en çok uğraştıran konu oldu. Bu devirde hazine açıklarının kapatılması için öncelikle iç borçlanma yoluna gidildi; yukarıda sözü edilen geleneksel politikaların bir kısmının yanında esham ve daha sonra kāimeden bir iç borçlanma yöntemi olarak faydalanıldı. Galata bankerleri Osmanlı maliyecileri için bu dönemde borç veren önemli bir kesim oldu. Nihayet XIX. yüzyılın ortalarında dış borca müracaat edildi (bk. DÜYÛN-ı UMÛMİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 3-26; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 7, ayrıca bk. hazırlayanın girişi, s. XVI-XVIII; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 37-38, 94-95; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 183; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-Aḫbār II: Fātiḥ Sulṭān Meḥmed Devri: 1451-1481 (haz. M. Hüdai Şentürk), Ankara 2003, II, 90-93; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 145-150; Tevkîî Abdurrahman Paşa, Kānûnnâme (TOEM ilâvesi), İstanbul 1331, s. 497-544; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 30-56; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 86-88, 93-94; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 270, 825, 826, 827; Süleyman Sûdî, Osmanlı Vergi Düzeni: Defteri Muktesid (haz. Mehmet Ali Ünal), Isparta 1996, s. 45-95; Abdurrahman Vefik, Tekâlif Kavâidi, İstanbul 1328, I, 185, 293, 295-300; a.mlf., Tarih-i Mâli, Ankara 2000, s. 82-84; A. H. Lybyer, The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent, Cambridge 1913, s.146-193; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 319-337, 338-361, 362-387; a.mlf., Medhal, s. 229-233; a.mlf., "Osmanlı Devleti Maliyesinin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti İç Hazinesi", TTK Belleten, XLII/165 (1978), s. 67-93; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1977, I, 5-10; Ch. Morawitz, Türkiye Maliyesi

(der. Maliye Tetkik Kurulu), İstanbul 1978, s. 3-4; G. Veinstein, “Trésor public et fortunes privées dans l’empire ottoman”, l’Argent et la circulation des capitaux dans les pays méditerranéens XVIe siècles): Actes des journées d’études, Bendor 3, 4 et 5 mai 1979, Nice 1981, s. 121-130; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi, İstanbul 1985, s. 31-45, 71-111, 201-298; Yavuz Cezar, Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi, İstanbul 1986, s. 77-103, 151-155; a.mlf., “Osmanlı Devleti’nin Merkez Mali Bürokrasi Tarihine Giriş: XIII. Yüzyılda Bâb-ı Defterî”, Dünü Bugünüyle Toplum ve Ekonomi, sy. 4, İstanbul 1993, s. 130, 134-160; Tevfik Güran, Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi: Bütçeler ve Hazine Hesapları (1841-1861), Ankara 1989, s. 5-38; a.mlf., Osmanlı Malî İstatistikleri: Bütçeler 1841-1918, Ankara 2003, s. 1-15; Ziya Karamursal, Osmanlı Malî Tarihi Hakkında Tetkikler, Ankara 1989, s. 116-152; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 233-234; Halil İnalcık, “The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600”, An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914 (ed. Halil İnalcık - D. Quataert), Cambridge 1994, s. 55-102; a.mlf., “XV. Asır Osmanlı Maliyesine Dâir Kaynaklar”, TV, III/16 (1955), s. 128-134; a.mlf., “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, Ar.Ott., sy. 6 (1980), s. 283-337; Mustafa Akdağ, Türkiye’nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1995, s. 182-271; L. T. Darling, Revenue-raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660, Leiden 1996, s. 22-48, 49-80; Murat Çizakça, İslam Dünyasında ve Batı’da İş Ortaklıkları Tarihi (trc. Şehnaz Layıkel), İstanbul 1999, s. 119-168; Osmanlı Bütçeleri (1909-1918), Ankara 2000, s. 1-13; Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet ve Ekonomi, İstanbul 2000, s. 99-186; Coşkun Çakır, Tanzimat Dönemi Osmanlı Maliyesi, İstanbul 2001; Erol Özvar, Osmanlı Maliyesinde Malikâne Uygulaması, İstanbul 2003, s. 1-19; Baki Çakır, Osmanlı Mukataa Sistemi (XVI-XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 13-30, 31-66, 68-111; Şevket Pamuk, “Osmanlı Devletinin İç Borçlanma Kurumlarının Evrimi 1600-1850”, Osmanlı Maliyesi: Kurumlar ve Bütçeler (haz. Mehmet Genç - Erol Özvar), İstanbul 2006, I, 28-38; Ömer L. Barkan, “H. 933-934 (M. 1527-1528)

Malî Yılına Ait Bir Bütçe Örneği”, İFM, XV/1-4 (1953-54), s. 251-329; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğu Bütçelerine Dair Notlar”, a.e., XVII/1-4

(1955-56), s. 196; a.mlf., “1079-1080 (1669-1670) Mâlî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve Ekleri”, a.e., XVII/1-4 (1955-56), s. 225-303; a.mlf., “1070-1071 (1660-1661) Tarihli Osmanlı Bütçesi ve Bir Mukayese”, a.e., XVII/1-4 (1955-56), s. 304-347; a.mlf., “954-955 (1547-1548) Malî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi ve H. 974-75 (M. 1567-1568) Malî Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi”, a.e., XIX/1-4 (1957-58), s. 275, 314; a.mlf., “XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye’de Fiyat Hareketleri”, TTK Belleten, XXXIV/136 (1970), s. 557-607; K. Röhrborn, “Die Emanzipation der Finanzbürokratie im Osmanischen Reich (Ende 16. Jahrhundert)”, ZDMG, CXXII (1972), s. 118-139; Jr. Speros Vryonis, “Laonicus Chalcoconyles and the Ottoman Budget”, IJMES, VII/3 (1976), s. 423-432; Halil Sahillioğlu, “1683-1740 Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu Hazine Gelir ve Gideri”, TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1392; a.mlf., “1524-1525 Osmanlı Bütçesi”, İFM, XLI/1-4 (1985), s. 415-452; H. G. Majer, “Fatih Sultan Mehmed Zamanında Bir Osmanlı Bütçesi”, TİD, sy. 3 (1987), s. 115-140; A. Salzmann, “An Ancien Regime Revisited: Privatization and Political Economy in the Eighteenth Century Ottoman Empire”, Politics and Society, XXI/4, Los Altos 1993, s. 393-424; Feridun Emecen, “Başmuhasebe Kalemi”, DİA, V, 133-135; a.mlf., “Başmukātaa Kalemi”, a.e., V, 135; Cengiz Orhonlu, “Hazine”, a.e., XVII, 130-133.

Erol Özvar

E) İktisadî ve Ticarî Yapı.

Osmanlı tarihini siyasî, askerî ve idarî alanlardaki değişmelere göre birçok döneme ayırmak mümkündür. Ancak iktisadî ve ticarî yapı bakımından değişmeler çok daha yavaş ve uzun vadeli olduğu için Osmanlı tarihini kronolojik bakımdan hiç de simetrik görünmeyen başlıca iki ana döneme ayırarak incelemek gerçeğe daha uygun görünür. Temel kurumları, değerleri, hedefleri ve dayandığı ilkelerle önemli sayılabilecek bir değişmeye sahne olmadığından klasik veya tipik olarak nitelendirilebilecek Osmanlı iktisadî yapısının birinci dönemi başlangıçtan XVIII. yüzyılın sonlarına kadar çok uzun bir süreyi kapsar. XIX. yüzyılın başlarından itibaren yavaş yavaş temelleri atılan, fakat yüzyılın ortalarından sonra netlik kazanan değişmelerin çerçevelediği ve modernleşmeye yöneldiği açıkça

belli olan ikinci dönem ise yüzyıldan daha kısa bir süreyi teşkil eder. Klasik veya tipik Osmanlı iktisadî ve ticarî yapısı kapsadığı bu çok uzun süre boyunca üretilen malların türü, hacmi, kullanılan teknoloji, mübadelenin muhtevası, ticarî rejim, ulaşım araçları ve örgütlenmesi, tüketim alışkanlıkları, devletin ekonomideki rolü ve dış ticaretin şartları bakımından uluslararası konjonktürün de etkisiyle zamana ve bölgelere göre çok büyük çeşitlilikler göstermiştir. Ancak bütün bu çeşitliliklere rağmen iktisadî ve ticarî yapının temel kurumları, değerleri, hedefleri ve dayandığı ilkelerde önemli bir değişmenin olmadığı, hatta ünlü deyimiyle "değiştikçe aynı kaldığı" görülür.

1. Osmanlı İktisat Politikasının İlkeleri: a) Provizyonizm. Klasik dönemde Osmanlı yöneticilerinin iktisat anlayışı ihtiyaç kavramında temelleniyordu. Onların zihin dünyasında iktisadî faaliyetin özü bütün katmanlarıyla toplumun ve devletin ihtiyaçlarını gidermekten ibaretti. Bu anlayışla iktisadî hayatı düzenlerken birkaç ana ilkeye göre hareket ettiler. Dikkate aldıkları birinci ilke provizyonizm idi. Buna göre iktisadî faaliyetin amacı ülke içinde mal ve hizmet arzının mümkün olduğu kadar bol, kaliteli ve ucuz olmasını sağlamaktı. Mal ve hizmet üretenler önce kendi ihtiyaçlarını karşılamalı, daha sonra kademe kademe toplumun ihtiyaçlarına cevap vermeliydiler. Verimliliğin düşük ve arttırılmasının son derece zor olduğu, ulaştırma maliyetinin çok yüksek bulunduğu bir iktisadî muhitte provizyonizmin gereklerine cevap verebilmek için üretim ve mübadele üzerinde ziraattan başlayarak esnaflık ve ticareti de içine alan kapsamlı bir düzenlemeler dünyası inşa ettiler. Ziraatta mümkün olan en yüksek düzeyde üretimi gerçekleştireceğini düşündükleri işletme tipi küçük ölçekli aile işletmeleriydi. Toprağın verimine göre 60 ile 150 dönüm arasında bir arazi ile sınırlı bu aile işletmelerinin sürekliliğini temin etmek üzere ziraî toprakların mülkiyet hakkı fertlere bırakılmaz, beytülmâl adına devletin elinde tutulurdu. Bu sayede işletme biriminin miras yolu ile parçalanmadan babadan oğula geçmesi sağlanırdı. Devlet, üretimde herhangi bir aksamayı önlemek için mülkiyetini elinde bulundurduğu toprakların fertler arası transferini izne bağladığı gibi köylülerin toprağı terkederek başka yerlere gitmelerine veya işlemeden bırakmalarına da müsaade etmezdi.

İmparatorluğun Asya ve Avrupa'daki topraklarının çok büyük kısmında geçerli olan bu ideal düzenlemelerle âzamileşeceği düşünülen üretimin,

ihtiyaçları dengelemesi arzulanan temel mekân birimi kaza idi. Merkezinde genel olarak 3-20.000 civarında bir nüfusu barındıran kasaba veya şehirle ona bağlı, sayıları 20-30'dan 200'e kadar değişebilen köylerden meydana gelen, alan olarak 500-3000 km² büyüklüğündeki bu dar bölge çeşitli fonksiyonları içeren geniş yetkilerle donatılmış bir kadının denetimi altında yalnız iktisadî değil aynı zamanda malî ve idarî bakımdan da temel birimi meydana getiriyordu. Ziraattan gelen ürünler, bu birimin merkezinde yer alan ve işletme boyutları tıpkı ziraattaki gibi küçük ölçekli esnaftan oluşan bir grubun pazarlaması ile ihtiyaçlara cevap veriyordu. Bölge içinde üretilen ziraî veya sınaî malların hiçbiri kazanın ihtiyaçlarını karşılamadıkça bölgenin dışına çıkarılamazdı. Kazanın ihtiyacı karşılandıktan sonra kalan mal kademeli şekilde önce ordu ve sarayın ihtiyaçlarını gidermeye tahsis edilir, kalanı da çok kalabalık nüfusu sebebiyle İstanbul'a yönlendirilirdi. Bu kademelerin ardından imparatorluğun başka bölgelerine gönderilmesine, ülke içindeki ihtiyaçların tamamı karşılandıktan sonra da ihracına izin verilirdi.

Provizyonizm ilkesine dayanan Osmanlı iktisadî anlayışında ihracat üretim faaliyetinin hedefi değildir; asıl hedef ülke içi ihtiyaçların karşılanmasıdır. İhracat, ülke bakımından iktisadî deyimiyle marjinal faydası âdeta sıfırlanmış malların satılması demektir. İhraç edilen malların gerçekten bu nitelikte olması için devlet bu alanda elinden geldiğince en sıkı müdahaleyi gösterir ve hangi maldan ne miktarda ihracat yapılacağı özellikle izlenir, ayrıca zamanla arttırılabilen bir gümrük vergisine tâbi tutulurdu. Buna karşılık ithalâtın pek yüksek olmayan bir gümrük vergisi dışında hiçbir sınırlamaya uğratılmadan serbestçe yapılmasına müsaade edilirdi. Çünkü ithalât ülkede ihtiyaç duyulan, marjinal faydası yüksek olan malların getirilmesi anlamında arzu edilen bir faaliyet olarak kolaylaştırılır, hatta teşvik edilirdi. Provizyonizme dayanan bu iktisadî anlayış dış ticarette ihracatı zorlaştırıcı ve kısıtlayıcı, ithalâtı ise kolaylaştırıcı ve teşvik edici niteliğiyle Osmanlılar'ın çağdaşı Avrupa'da uygulanan merkantilist korumacı politikalara hiç benzemeyen bir hüviyet göstermektedir. Dış ticarette yabancılara tanınan kapitülasyonların bu hüviyetten beslenen kurumlardan biri olarak gördüğü fonksiyonun önemi dolayısıyladır ki Osmanlı Devleti, en güçlü olduğu zamanlarda bile onu sınırlandırmak şöyle dursun aksine güçlendirdi, korudu ve klasik diye nitelenen dönemin sonlarına kadar muhafaza etti.

b) Fiskalizm. İktisadî kararlarda dikkate alınan ikinci ilke olan fiskalizmde esas hedef hazineye ait gelirleri mümkün olduğu ölçüde yüksek düzeye çıkarmaktır. Hazine gelirlerinin yükseltilebilmesi, ekonomide üretim kapasitesinin ve parasal mübadele hacminin genişleme hızına bağlı idi.

Verimlilikte ve dolayısıyla üretimde artışın zor, ulaştırmanın çok pahalı olduğu Osmanlı ekonomisinde parasal mübadele dar sınırlar içinde kalıyordu. Provizyonizmin bir ilke olarak benimsenmesi de bu şartlar içinde topluma âzami refahı başka türlü sağlamanın mümkün olamayacağı düşüncesinden doğuyordu. Ancak provizyonizme bağlılık sürdükçe bu şartları değiştirmenin riski ve maliyeti de çok yüksek kalıyordu. Neticede provizyonizm ile kaynağındaki şartlar karşılıklı destekle birbirlerini süreklileştirme eğilimindeydiler. Bu paradoksal durumda hazine gelirlerinin yükseltilmesi son derece güçtü. Osmanlı bütçelerinin 1580'lerden 1780'lere kadar iki asır boyunca altın veya gümüş değeri olarak hacminde pek az artış olmasının sebepleri arasında bu güçlüğün de payı olduğu muhakkaktır. Hemen daima açık veren bu bütçelerin durgun görüntüsünün arkasında Osmanlı fiskalizminin gelirleri arttırmaktan çok azalmasını önlemeye ve masrafları kısmaya yönelik çabaları yer alır. Bütçe açıklarındaki artış eğilimiyle paralel seyreden bu çabalar zamanla o derece yoğunlaşır ki dönemin sonlarına doğru iktisadî kararların pek çoğunda birinci derecede getireceği vergi gelirini dikkate alan fiskosantrizme dönüşür. Bununla birlikte genel refahın vazgeçilmez ilkesi sayılan provizyonizm ile çatıştığı durumlarda genellikle fiskalizmin feda edildiği görülür.

c) Gelenekçilik. Âdeta bir makasın iki kolu gibi işleyen bu iki ilkeye dayanarak şekillendirilen Osmanlı iktisadî kurumları, uzun süren deneme ve iyileştirmelerle XVI. yüzyılın ortalarında esas profiline bir kere ulaştıktan sonra üçüncü bir ilkeyi de yanlarına alıp süreklilik kazanmıştır. O tarihlerden itibaren değişmeleri giderek asgariye indiren bu ilke gelenekçiliktir. Bunu, sosyal ve ekonomik ilişkilerde yavaş yavaş oluşan dengeleri mümkün olduğu ölçüde muhafaza ederek değişme eğilimlerini engelleme ve herhangi bir değişme ortaya çıktığı zaman tekrar eski dengeye dönmek üzere değişmeyi ortadan kaldırma iradesinin hâkim olması şeklinde tanımlayabiliriz. İktisadî hayatın türlü alanlarında doğan çatışma ve ihtilâfların çözülmesiyle ilgili olarak verilen kararlarda XVI-XVIII.

yüzyıllar boyunca kullanılan deyim hep aynı formülde olmak üzere "kadimden olagelene aykırı iş yapılmaması" şeklindedir. Burada anahtar kelime olan "kadim" XVII. yüzyılda derlenmiş bir kanunnâmede, "Kadim odur ki onun öncesini kimse hatırlamaz" şeklinde tanımlanır, bu ise gelenekçiliğin ilke olarak ne ölçüde ve nitelikte yerleşmiş olduğunu gösteren veciz bir ifadedir.

Osmanlı iktisadî ve ticarî hayatı bu üç ilkenin zamana, bölgelere ve sektörlere göre değişen dozlarda birleşmesini temsil eden, matematik ifade ile bir nevi üçlü koordinat sistemi içinde vücut bulmuştur. Çeşitli icraat arasında görülen bazı farklılıkların sebebi, her icraatın bu koordinatta ilkelerin farklı birleşimlerine tekabül eden değişik bir mevkide yer almış olmasıdır. Meselâ provizyonizmin hâkim rol oynadığı durumlarda ihracat engellenir ve ithalât kolaylaştırılırken yalnız fiskalizmin etkin olduğu durumlarda tamamen aksine kararlar alınabilirdi. Buna karşılık bu iki ilke açısından önemli bir fonksiyonu kalmadığı halde sırf gelenekçiliğin etkisiyle yaşamaya devam eden kurum ve ilişkiler de mevcuttu. İlkelerden birinin tek başına mutlak şekilde hâkim olduğu durumlar ise genellikle marjinal ve nâdir olup normal ve yaygın olan her üç ilkenin değişik oranlarda birleşerek icraatı belirlemesidir.

2. Üretim Faktörleri Üzerinde Devletin Kontrolü. Bu üçlü referans sistemi, üretim faktörleri üzerinde devletin kurmaya çalıştığı kontrole istinat ediyordu. Mal ve hizmet üretiminin temel girdileri olan üretim faktörleri üzerinde devlet uzun vadede çok önemli sonuçlar doğurmuş olan bir seri düzenleme getirmiştir. Toprak, emek ve sermayenin tasarrufu, dağılımı, mübadelesi ve fiyatlarını kontrole çalışan bu düzenlemelerin Osmanlı iktisadî ve ticarî yapısını oluşturmada ve parametrelerini belirlemede oynadığı rol son derece önemli olmuştur. Sonuçları, yalnız klasik dönemde değil onu izleyen değişme dönemindeki iktisadî başarı derecesini de etkilemeye devam etmiştir.

a) Toprak. Faktörlerin en önemlisi ziraî bir ekonomi olarak Osmanlı dünyasında üretim, istihdam, gelir ve tüketimde doğrudan ve dolaylı katkıları ile en büyük paya sahip bulunan topraktı. İmparatorluğun Asya ve Avrupa'daki arazilerinin büyük bölümünde geçerli olan ve "mîrî" diye bilinen rejimde ziraî topraklar köylü ailelerine işleyebilecekleri ölçekte

küçük birimler halinde tahsis edilirdi. Tapu resmi karşılığında verilen bu toprak birimi üzerinde köylüye tanınan tasarruf hakkının özel mülkiyetten önemli farkları vardı. Köylü toprağını vakıf, hibe veya devletin izni olmadan ferağ edemezdi. Mazeretsiz üst üste üç yıl ekmeden bırakırsa elinden alınır ve toprağa ihtiyacı olan diğer köylülere verilebilirdi. Toprağını bırakıp başka yere giderse gittiği yerde yeni bir tahrir defterine kaydedilmedikçe on yıl içinde geri getirilebilir yahut "çiftbozan resmi" adıyla önemli bir vergiyi ödemek zorunda kalırdı. Öldüğü zaman toprağı mirasçılar arasında paylaştırılmadan ve herhangi bir miras vergisi alınmadan bütün halinde oğluna intikal ederdi.

Bu sınırlamaların devlete ziraî topraklar ve dolayısıyla ziraî üretim üzerinde son derece önemli yetkiler verdiğine şüphe yoktur. Devletin bu yetkileri hangi ihlâllere karşı nasıl kullanacağı da kanunnâmelerde açıkça gösterilmiştir. Köylü için toprak işlemeden bırakılacak, terkedilecek veya satılacak bir meta değil, var oluşunun ayrılmaz parçası ve hayat kaynağı olduğu için bu ihlâller çok defa nâdir birer istisnadan öteye geçmezdi. İhlâl sınırının berisinde kaldıkça köylünün tasarruf ettiği toprakla ilişkisi fiiliyatta özel mülkiyettekinden farksızdı, yani hukukî bakımdan devletin mülkiyetinde sayılan toprağı köylü psikolojik olarak kendi öz mülkü gibi algılıyordu. Toprağını aile fertleriyle istediği gibi süren, ürünlerini kendisi toplayan ve yasalarda belirtilen mutedil oranlardaki vergileri ödedikten sonra kalan kısmını serbestçe tüketen ve öldüğü zaman bütünüyle oğluna bırakacağından emin olan köylünün toprağını başka türlü görmesi beklenemezdi. Osmanlı yönetiminin XIV. yüzyıldan itibaren Balkanlar'da hızla yayılarak yüzyıllarca varlığını sürdürebilmesinde, mîrî toprak rejimindeki mülkiyet kavramının bu iki tarafı kesen kılıç tarzında hem devlete hem köylüye aynı derecede güvenlik verici ikili mahiyetinin etkisi az olmamıştır. XV ve XVI. yüzyıllardan kalan tahrir defterlerinin üretim ve nüfusta kaydettiği artışta bu etkinin izlerini bulmak mümkündür.

Ziraatta küçük aile işletmelerine dayanan sistemin XVII. yüzyıldan itibaren büyük çiftliklerin oluşması ile yavaş yavaş değişme eğilimine girdiği kabul edilir. Ancak bu yeni çiftliklerin çoğu yerleşme alanları dışında kalan boş arazilerde kolayca gelişme imkânı bulmakla birlikte küçük aile işletmelerinin yerleşmiş olduğu köylerde bu gelişme daha zor ve daha yavaş oluşabilmiştir. Köylüler buna karşı ellerinden geldiği kadar direndikleri gibi

devlet de bu tür çiftliklerin teşekkülünü meşrû saymayarak köylülere yardım etmeye çalıştığı için yaygınlaşması pek kolay olmamıştır. Ayrıca bu büyük çiftliklerde de temel üretim birimi genellikle küçük aile işletmelerinden ibaret kalmaya devam etmiştir. Büyük çiftlik sahipleri, köylü aile işletmelerinden

devletin almakta olduğu vergi gelirlerine ortak olmanın ötesine geçerek ziraî üretimin örgütlenmesinde kapitalist nitelikte herhangi bir radikal dönüşüm gerçekleştirememiştir. Nitekim Anadolu'da ve Rumeli'de toprak dağılımının Osmanlı yönetimi sona erinceye kadar eşitlikçi yapısını büyük ölçüde korumaya devam ettiği XIX ve XX. yüzyıllara ait ziraî istatistiklerden anlaşılmaktadır.

b) Emek. Emek üzerindeki kontrolün en önemli bölümü imparatorlukta istihdam edilen toplam emeğin 2/3'ünü aşan ziraî emekle alâkalıdır ve toprak üzerindeki kontrolün ayrılmaz parçasıdır. Bu kontrol, köylünün kendisine tahsis edilmiş olan toprağı işlemeden tutmasını veya onu terkedip başka yere gitmesini engelleyen kurallarda ifadesini bulur. Ancak bu kuralları sathîce yorumlayarak Osmanlı köylülerini toprağa bağlı kölelere (serf) benzer bir statü içinde düşünmenin mümkün olmadığı Ömer Lutfi Barkan'ın ayrıntılı çalışmalarında açıkça ortaya konulmuştur (Türkiye İktisat Tarihi Semineri, s. 1-32). Nitekim toprağı işlemek istemeyen köylüleri buna zorlayan bir kural yoktur; sadece iktisadî bir müeyyidesi vardır, o da toprağı elinden alıp işlemeye razı başka bir köylüye vermekten ibarettir. Toprağını terkedip giden köylü kanunnâmelerdeki yaygın ifadesiyle "iskân şürûtu" gereği belli şartlarda geri getirilir. Ancak burada da hür statü içindeki köylüyü zorlama söz konusu olmayıp toprağını işlememekten doğan vergi kaybını telâfi etmek üzere normal çift resminin yedi-on katına kadar yükselen 80-120 akçe miktarında (McGowan, s. 53) çiftbozan resmiyle bir nevi tazminat karşılığı yükümlülükten kurtulabilir. Vakıflarda da geçerli olan iskân şürûtu yalnız köylüler için değil büyük çoğunluğu devlete ait madenlerde, tuzlalarda, hatta devlet için önemli ve vazgeçilmez bir üretimin söz konusu olduğu hallerde şehir sanayi sektöründe çalışanlar için de uygulanıyordu. Meselâ yeniçerilere verilen yünlü kumaşı (çuha) çeşitli muafiyet ve imtiyazlarla imal eden Selânik'teki yahudi dokumacılar da tezgâhlarını bırakıp başka yere gittikleri zaman tıpkı ziraatçı köylüler gibi tezgâhlarının başına geri getiriliyorlardı (Emecen, s.

97-112).

Devletin emek üzerindeki kontrolü şehirlerdeki çeşitli esnaf için de söz konusu idi. Ancak buradaki kontrol genellikle dolaylı yapılıyordu. Zira Osmanlı şehirlerinde mal ve hizmet üretiminde genellikle uzmanlık gerektiren alanlarda, XVI. yüzyıldan itibaren kısmî bir otonomi içinde kendi rızaları ile benimsedikleri kurallara göre örgütlenmeye başlayan esnaf loncalarının denetlenmesiyle bu sağlanırdı. Devlet esnafın şeriata, kanunlara ve özellikle mahallî örfün icaplarına uygun oluşturulan bu kurallara göre hareketini kadı vasıtasıyla ve esnafın vergilerini toplayan mukātaa eminiyle kontrol ederdi. Esnaf örgütleri az çok bir uzmanlık gerektiren alanlarda oluştuğundan çıraklık eğitiminden geçmek bütün lonca mensupları için ortak bir gereklilikti. Beşerî sermaye teşkilinin bir başlangıcı olarak bu fonksiyonlarını eksiksiz yerine getirebilmek üzere loncalar zamanla üye olmayanlara kapalı birer örgüt haline gelme eğilimi içinde her mal ve hizmeti üretmeyi belirli bir grubun tekeline almaya yönelmiştir. Başta İstanbul olmak üzere büyük ve kalabalık şehirlerde XVII. yüzyıldan itibaren birçok esnaf için söz konusu olmaya başlayan bu tekel hakkı “gedik” adıyla bilinir. Belirli bir işi çok defa muayyen bir dükkânda yapma hakkı ile birlikte o iş için kullanılan aletleri de kapsayan gedik devletin destek ve garantisiyle özel mülkiyetin konusu olarak yerleşmiştir. Gedik sahibi olanlara tanınan tekel hakkının iki yönü vardı: Herhangi bir işi sadece o iş için örgütlenmiş olan loncanın üyeleri yapabilir ve üyeler de başka bir işi yapamazdı. XVIII. yüzyıldan itibaren büyük yaygınlık kazanan gedik uygulaması loncalara üye olan ustalarla yanlarında çalıştırabilecekleri kalfa ve çırak sayılarını da devletin denetimi altında sınırlamaktaydı. Şehir esnaf sektöründe istihdam kapasitesini devlet bu yolla kontrol etmiş oluyordu. Aynı şekilde üretilen mal ve hizmetlerin fiyatları ile ücretler de genellikle kadı, muhtesip, mimarbaşı veya mimar ağanın ilgili esnafla iş birliği içinde belirlenirdi.

Ziraat, madencilik, sanayi ve esnaflıkta çalışan emeğin çok büyük bölümü üzerindeki bu kontrollerin hedefi üretimin hem yapısını hem hacmini korumaktı. Sanayi öncesi ekonomide kronik olan üretim yetersizliğine karşı bir çare diye oluşturulan bu düzenlemelerle emeğin hareketliliği önemli ölçüde yavaşlatılmış oluyordu. İstihdam hacminde istikrarı sağlamak uğruna hareketliliği çok defa aynı işi babadan oğula intikal ettirecek ölçüde

sınırlandırmak, özellikle şehir esnaflık sektöründe uzmanlaşmayı ve beşerî sermaye birikimini teşvik etmiş oluyordu. Osmanlı esnafının XVII ve XVIII. yüzyıllarda madenî eşya imalâtında, kuyumculuk, boyacılık, deri, dokuma vb. birçok alanda yerli ihtiyacı karşıladıktan sonra ihracata da imkân veren üretim başarılarında bu uzmanlaşma ve beşerî sermaye birikimi etkili olmuştur. Bu konuda XVIII. yüzyıldan itibaren sayıları artan gümrük defterlerinde rastlanan çok sayıdaki veriyi bazı yabancıların gözlemleri de doğrular niteliktedir. Meselâ Fransa'nın Selânik'teki konsolosu Felix de Beaujour, 1797 tarihli raporunda Türkiye'de bakır ve demir eşya imalâtında gördüğü mükemmeliyet ve mahareti hayrete şayan bulduğunu kaydeder. Seyyah Sestini 1779'da ziyaret ettiği Bursa'da dokuma, deri, ayakkabı, elbise vb. imalât şubelerindeki başarılı örnekleri ayrıntılı biçimde anlatırken Avrupa'da yaygın olan önyargının aksine Türkler'in bu alanlarda son derece maharetli olduğunu ifade eder (Voyage dans la Grèce asiatique, s. 194-195). İstanbul'da müslüman ve Ermeni kuyumcular, aynı yıllarda divana başvurarak kendi imal ettikleri ürünleri Avrupa'dan ithal edilenlerden ayırt etmeye yarayacak bir marka kullanmalarına izin isterler. Belli ki imalâtlarının daha üstün ve kaliteli olduğundan emindirler. 1750'lerde İstanbul'da birkaç yıl kalarak incelemelerde bulunmuş olan Lyonlu Fransız iş adamı Jean-Claude Flachat, Simkeşhâne'de imal edilen gümüş tellerin Fransa'dakinden çok daha ince çekilmiş olmasından hayranlıkla bahseder. Boyacılıkta, bakır kapların kalaylanmasında ve maroken imalâtında İstanbul'da gördüklerinden o derece etkilenir ki bu alanlardan birer ustayı alıp Fransa'ya götürür (Observations, II, 336-337, 380-453). Boyacılıkta Osmanlı ustalarının özellikle kırmızı rengi elde etmede şöhreti o derecede idi ki yerli kırmızı pamuk ipliği ihracatından başka Avrupa'dan ham iplik getirilir ve İzmir'de boyandıktan sonra tekrar ihraç edilirdi. Bu üstünlük, XVIII. yüzyılın sonlarında Avrupa'da bilimsel kimyanın gelişmesiyle Osmanlı boyacı ustalarının meslekî sırları anlaşılana kadar sürmüştür. Nitekim tanınmış iktisatçı E. Heckscher, XVIII. yüzyılda sanayinin her dalında İngiltere'den geri olan Fransa'nın sadece boya alanında Doğu'nun hayranlık uyandıran boya sanayii ile teması sayesinde daha ileri bulunduğunu ifade eder (Mercantilism, I, 194). Bu örnekler, Osmanlı esnafının beşerî sermaye oluşumu bakımından mazhar olduğu teşvike uygun cevaplar verdiğini yeterince ortaya koyar.

c) Sermaye. Üretim faktörlerinin son unsuru olarak nakdî ve fizikî sermaye konusunda da devletin önemli sonuçlar doğurmuş müdahaleleri vardır. Şehirlerde mal ve hizmet üretiminin en büyük bölümünü

gerçekleştiren esnafla bunlara girdi sağlayan tüccar üzerinde sermaye birikimi bakımından bu müdahalelerin oldukça sınırlandırıcı etkileri olmuştur. Provizyonizmin bir gereği olarak imkân nisbetinde ucuzluğu sağlama sâikiyle hareket eden devletin esnaflık ve ticaret için meşrû kabul ettiği kâr oranları XVI. yüzyıldan XIX. yüzyılın ortalarına kadar genellikle % 5-15 sınırları içinde kalır, nâdiren bunun dışına taşardı. Hangi oranın benimseneceği faaliyetin türüne bağlı idi. Herhangi bir imalât gerektirmeyen perakende ve toptan satışlarda normal sayılan kâr haddi % 5-10 arasında, bazan daha da düşük olabilirdi. Meselâ Selânik peştamalları ile Karaferye havlularına İstanbul'da 1805'te narh verilirken yerinde alım fiyatı üzerine nakliye, gümrük vb. masrafların dışında getiren tüccar için % 5 kadar bir kâr tanınmış, perakende satacak esnafa da sadece % 2,2 oranında bir kâr verilmiştir (BA, Cevdet-İktisat, nr. 1793). Aynı yıllarda İstanbul'da dokunan ipekli kumaşların fiyatı belirlenirken Bursa'dan ipek getiren tüccara tanınan kâr haddi % 3-4 arasında idi (BA, Cevdet-İktisat, nr. 774). İstanbul mâmulü ipekli kumaşları perakende satan bezzâz esnafına verilen kâr da % 4-7 arasında değişirdi (BA, Cevdet-İktisat, nr. 1448). Yine İstanbul'da 1726'da Mısır'dan gelen keteni küçük bir ameliye ilâvesiyle yine ham madde olarak perakende satan esnafa tanınan kâr haddi % 6,5'tu. Bu oran malın yerinde alış fiyatına gemi navlunu, gümrük, depolama vb. masraflarla birlikte İskenderiye'den getiren tüccar için % 10 kâr eklendikten sonra perakendeci esnafın yapacağı ameliyenin gerektireceği % 3'lük bir masraf da dahil edilerek bulunan maliyetin üzerinden hesaplanıyordu (İstanbul Kadı Sicilleri, nr. 24, vr. 22a-b). Bu çok düşük oranlara karşılık az çok karmaşık imalâtı gerektiren alanlarda kâr hadleri % 10-20'ye kadar yükselebilirdi. Meselâ İstanbul'da tuğla ve kiremit imalâtında XVIII. yüzyılın başlarında kabul edilen kâr oranı ortalama % 13,7; çivi imalâtında ise 1760'larda % 20 civarında idi.

Hemen hepsi sadece İstanbul'a ait olmakla birlikte yalnız İstanbul esnafını değil Mısır, Selânik ve Bursa gibi değişik merkezlerden mal getiren tüccarları da içine alan oldukça kapsamlı bir kâr sınırlamasını ortaya koyan bu örnekler tipik olan uygulamanın mantığını ve sınırlarını yeterince

gösterir. Fakat her yerde, her zaman devletin bütün mal ve hizmetleri titiz bir maliyet hesabı ile fiyatlandırdığı söylenemez. Fiyatlandırdığı zaman meşrû kabul ettiği kâr hadlerinin % 2-20 sınırlarını pek aşmayacağı ve ortalama % 10 civarında kalacağı tahmin edilebilir. Nitekim 1091 (1680) tarihli bir kanunnâmede narhta meşrû kârın % 10 olduğu, çok zahmetli işlerde bunun % 20'ye kadar çıkarılabileceği, ancak bu sınırın aşılmaması gerektiği açıkça belirtilmiştir (Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 407-408). Bununla birlikte devletin narh koymadığı durumlarda da Osmanlı esnaf sistemi, yapısı itibariyle piyasalardaki kâr hadlerini fiilen bu sınırlar içindeki ortalamaya doğru çekmede oldukça güçlü bir eğilim içinde bulunuyordu. Zira bu sistemde her malın ham maddeden başlayarak nihaî tüketime hazır hale gelinceye kadar geçtiği üretim ve mübadele aşamalarının her biri ayrı bir esnaf birimi olarak örgütlenmekle kalmaz, her aşamada farklı ürün türleri varsa onlar da ayrı birer örgütlenme birimini oluştururdu. Bu sebeple her esnaf, girdi ve çıktıları ile zorunlu olarak bir veya birkaç esnafın alıcısı yahut satıcısı konumunda idi ve aralarındaki fiyatlandırma ilişkisinde birinin kârını arttırması diğerininkini azaltacağı için birbirini frenlemeye çalışırlardı. Kolektif pazarlık gücüyle bunun başarılamadığı durumlarda esnafın başvuracağı kamu otoritesinin belirleyeceği kâr oranının yukarıdaki örneklerin ve kanunnâmenin gösterdiği sınırların içinde kalacağını tahmin etmek hiç de zor değildir.

Bu sistemin iyi örgütlenmiş şehir esnafında oldukça düzenli işleme şansı bulunmakla birlikte benzer şekilde örgütlenmiş olmayan bölgeler arası ticarette kontrolünün zorluğu, riskleri ve belirsizlikleri dolayısıyla aynı düzenlilikte geçerli olmayabileceğini kabul etmek gerekir. Ancak geçerli olduğu ölçüde bu derece düşük kâr oranları ile sermaye birikimi imkânlarının çok sınırlı kalacağı muhakkaktır. Nitekim ticaret ve sanayi bakımından önemli bazı merkezlerdeki esnaf ve tüccar terekeleri üzerinde yapılmış olan araştırmalardan da bu anlaşılmaktadır. Meselâ XVII. yüzyıl boyunca Bursa'da (Gerber, XII/3 [1980], s. 231-244), XVIII. yüzyılın başında Şam'da, XVII ve XVIII. yüzyıllar boyunca Kahire'de yaşamış yüzlerce esnaf ve tüccara ait terekelerin ortalama değerlerine göre hesaplanan servet büyüklükleri esnafta 400-1000, tüccarda 1500-4000 kuruş arasında değişmektedir. Aralarındaki farklara rağmen sermaye birikimi imkânlarının her iki grup için de sınırlı kalmış olduğu görülür. Bu sınırı genişletebilmeleri için ortalama kâr oranı olan % 10'un altında bir faiz

haddinde kredi bulabilmeleri gerekirdi. Daha düşük faiz haddinde kredi bulabilmelerine gelince buradaki durum ise şöyle idi: Sermayenin hem oluşumu hem mahreci bakımından önemli bir unsur olarak faiz Osmanlı ekonomisinde ancak belirli birkaç alanda serbest bırakılmış, bunların dışında İslâm fıkıh kurallarına uygun bir rejim içinde tutulmuştur. Faize izin verilen alanların başında sarraf muameleleri gelmektedir. Burada amaç, büyük çapta nakdî sermayeye ihtiyaç gösteren maliye-iltizam sektörünün aksamadan çalışmasını sağlamaktı. Bu sektöre yeteri kadar sermaye akışını temin etmek üzere benimsenmiş olan faiz haddi XVII-XVIII. yüzyıllara ait verilere göre % 20-25 arasında idi. Bu sermayeyi oluşturabilmek için sarraflara % 15 civarında bir faiz haddiyle mevduat kabul etme imkânı verildiği de belgelerden anlaşılmaktadır. Faizin serbestçe uygulanabildiği diğer iki alan yetimlere ait nakdî mirasın işletilmesi ve para vakıflarıdır. Tamamıyla insanî ve sosyal amaçla izin verilen bu iki alanda geçerli olan faiz haddi ise % 12-25 civarında idi ve sarrafların mevduat kaynaklarını oluşturmada önemli payları vardı. Sınırlı alanlarda izinle belirlenen % 12-25 arasındaki faiz haddinin ortalaması % 20 civarında olmakla birlikte piyasadaki fiilî hadlerin daima daha yüksek olma eğiliminde bulunduğu düşünülürse ortalama % 10 kârla çalışabilen sektörler için sermaye akışını beklemenin imkânı olmadığı açıktır. Bu yüksek faizlerle nakdî sermayenin esas mahreci maliyenin iltizam sektörüdür. Ticaret ve esnaflıkta sermaye kıtlığı, devletin müdahale ve yönlendirmeleri sonucu oluşmuş bir durum olarak bilinen bir olgu idi. Küçük ölçekli basit aletlerle yapılan üretimin gerektirdiği sermayeyi üreticiler kendi mütevazi kaynakları ile karşılayabilirlerdi. Fakat az çok önemli nakdî ve fizikî sermaye gerektiren çarşı, bedesten, han, tabakhâne, sabunhâne, boyahâne, basmahâne, kumaş apre tesisleri vb. alanlarda yatırım yapmalarının zor olduğunu bilen devlet bu yatırımları ya kendisi doğrudan ya da vakıflar aracılığı ile yapar ve üreticilere kiralardı. Bu sabit tesislerde normal rant % 5-8 civarında idi ve mevcut kâr oranları ile kolayca karşılanabiliyordu. Devlet bu sayede hem fizikî sermayeyi kontrolü altında tutarak üretimin düzgün akışını sağlar, hem de bu tesislerde toplanan faaliyetleri kaçakçılık riski olmadan az masrafla vergilendirmeyi başarmış olur, ayrıca bir rant geliri elde ederdi. Bu da Osmanlı iktisadî politika ilkelerinin tamamına âdeta

ideal uygunlukta bir çözüm tarzını ifade ettiği için köklü ve yaygın bir uygulamanın konusu olmuştur.

3. Üretim Faktörleri Üzerinde Devletin Kontrolünün Hedefi ve Sonuçları. Üretim faktörlerinin mülkiyeti, fertler arası dağılımı, tedavülü ve fiyatları, yani rant, faiz, ücret ve kâr üzerinde devletin doğrudan ve dolaylı olarak belirleyici, sınırlandırıcı ve yönlendirici mekanizmalarla kurduğu kontrolün esas hedefi, ekonomide her kesimin ihtiyaçlarının karşılanması ile birlikte devlete gerekli gelirin sağlanması, yani provizyonizm ve fiskalizm ilkelerinin herhangi bir engele uğramadan uygulanabilmelerini mümkün kılacağı düşünülen bir yapının oluşturulmasıdır. Bu yapının temel kurumları oluştukça yavaş yavaş gelenekçilik de üçüncü ilke olarak modele eklenmiştir. Klasik dönemin başlarından itibaren her türlü değişim karşısında oldukça esnek bir tutumla "ibâdullaha (halka), mîrîye (devlete), nâfi (faydalı) ise ve kimesneye mazarratı (zararı) yoğ ise" benimsenmekte tereddüt edilmez, aksi halde reddedilirdi. Ancak bu üç unsurun her zaman bir araya gelmesi, yani hem halka hem devlete faydalı olacak, ayrıca kimsenin hakkını ihlâl etmeyecek bir demetle karşılaşmak, herhangi üç noktadan bir doğrunun geçmesi tarzında giderek nâdir hale geldikçe, değişimi asgariye indiren gelenekçilik, üçüncü önemli ilke olarak iktisadî politikaya ait çerçeveyi tamamlamıştır.

Devlet, önemli bölümüne ait mülkiyeti elinde bulundurduğu faktörleri klasik dönem boyunca işletip mal ve hizmet üretimini çoğu saray ihtiyaçları ile alâkalı bazı istisnalar dışında normal olarak kendisi gerçekleştirmez, reâyâ ve esnafa devrederdi. O kadar ki askerî malzeme içinde bile sadece esnafın yapamayacağı top, savaş gemisi ve barut gibi birkaç alanda üretimi devlet organize eder, bunlarda bile dâimî kadrolu birkaç uzman dışında kalan emek talebini esnaftan karşılardı. Diğer alanlarda ise çeşitli sivil üretimlerde olduğu gibi sabit yatırımları yapar, hatta bazan gerekli döner sermaye desteğini de sağlayarak esnafa devretmeyi tercih ederdi. Bununla birlikte yüksek spekülatif kazanç imkânı bulunan alanlarda devlet teşebbüsleri oluşturma eğilimleri de zaman zaman görülmüştür. Nitekim Mısır'ın fethini müteakip XVI. yüzyılın ortalarında oradaki baharat ticareti veya XVIII. yüzyılın başlarında Girit'te zeytinyağı ihracatı gibi çok yüksek kâr vaad eden alanlarda devletleştirme teşebbüsleri denenmiş, ancak başarılı olmadığı anlaşılınca ek vergi getiren bazı düzenlemelerle özel girişime devretmekte tereddüt edilmemiştir.

Kontroller faktörün niteliğine göre farklılık gösterirdi. Meselâ ziraî topraklarda mülkiyeti beytülmâl adına devlet elinde bulundurur, ancak diğer iki faktörün katkısı ile bağ bahçe haline getirildiği takdirde sarfedilen emeğin ve yapılan harcamanın hakkı olarak özel mülkiyetin güvencesine kavuşturmaktan çekinilmezdi. Toprağın verimini arttıran bu katkı sürdükçe mülkiyet güvencesi de devam ederdi. Üzerindeki bu katkı ortadan kalkıp üretim sona erdiği zaman toprak tekrar mîrî statüsüne dönerdi. Mamafih reâyânın tapu ile tasarruf ettiği mîrî araziyi de kendi özel mülkü imiş gibi algılaması sayesinde ziraatta ne derecede üretim artışını gerçekleştirdiği XV-XVI. yüzyıllara ait tahrir defterlerinden açıkça anlaşılıyor. XVI. yüzyıl sonrasına ait bu tür düzenli veriler bulunmamakla birlikte Osmanlı ziraatının genellikle başarılı bir gelişme kaydettiğini ortaya koyan bazı önemli göstergeler vardır. Birçok yeni ürün Osmanlı yönetimiyle başlamış veya yayılmıştır. Rumeli'ye pirinci Osmanlılar götürmüş ve yaygın biçimde üretimini sağlamıştır. XVI. yüzyılda ithal ettikleri tütünü XVII. yüzyılda yetiştirmeye yönelmişlerdir. Yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ihracat 1722'de 700.000 okkaya yükselmiş, XVIII. yüzyıl boyunca yıllık 1 milyon okkanın üzerinde seyretmiştir. XVIII. yüzyılda mısır ve daha sonra patates (Stoianovich, XXI/2 [1966], s. 1026-1040) yetiştirmeye başlayan Osmanlı ziraatçısının bu yeni ürünler sayesinde yalnız ziraî üretim miktarını değil aynı zamanda toprak ve emek verimliliğini de arttırmış olduğu tahmin edilebilir. Gerçekten bu yeni ürünlerin yanında eskiden beri bilinen pamuğun üretiminde de büyük artışlar olduğu görülür. XVI-XVII. yüzyıllarda pamuk ve iplik, ihracı yasak mallar listesinde yer alırken XVIII. yüzyılın başlarından itibaren "resm-i mîrî" adıyla ek bir gümrük vergisi alınmak üzere müsaade edildikten sonra ihracatında muazzam bir artış olmuştur. İmparatorluk genelinde pamuklu dokuma ve basma imalâtındaki büyük genişlemeye rağmen bu gerçekleştirilebilmiştir. Sınaî bitki üretimi ve ihracatındaki artışın gıda üretiminde herhangi bir daralmaya yol açmamış olduğu, XVI-XVII. yüzyıllarda ihracı yasak mallar listesinin hep içinde yer alan buğday ve arpanın XVIII. yüzyılın başlarından itibaren ek gümrük vergileriyle Rumeli'nin Ege ve Adriyatik bölgelerinden ihracının serbest bırakılmasından anlaşılır. İpek üretiminde de XVII-XVIII. yüzyıllarda büyük artışlar olduğu ipek mizan vergileriyle ilgili kayıtlardan ortaya çıkar. Ancak artan ipek üretimine ülke içinde büyük gelişme gösteren ipekli dokumanın büyüyen talebi dolayısıyla fiyatlar yükseldiğinden dış talep azalmış ve ipek daha ziyade içeride tüketilmiştir (Davis, s. 138-139). İpekli

imalâtında da büyük genişleme olduğuna dair pek çok örnekten birini zikretmek yeterlidir. İpekli dokumada fazla ünlü olmayan İstanbul'da XVI. yüzyılın ortalarında sayısı 300 olduğu bilinen dokuma tezgâhı (İnalcık, The Journal of Economic History, XXIX/1 [1969], s. 108) 1805'te 3000'i geçmiş bulunuyordu (BA, Cevdet-İktisat, nr. 1324; İstanbul Kadı Sicilleri, nr. 80, vr. 59b). Başta Bursa, Halep ve Şam olmak üzere imparatorluğun hemen her tarafında pamuk ve ketenle karıştırılarak dokunan ipekliler çok geniş olan iç talebi karşıladığından ithalâta pek az başvuruluyor, hatta az miktarda ihraç da ediliyordu. XIX. yüzyılın başlarında artan dış talep ipek fiyatlarını çok yükseltince dokumacı esnafı ham madde bulmakta zorlanmış, Osmanlı otoriteleri de provizyonizmin gerektirdiği tepkiyle "havâic-i zarûriyye"den saydığı ipeğin ihracını yasaklamıştır (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 5148). Bir süre sonra dışarıdan Osmanlı ipeklilerine talep artarak içeride kumaş fiyatları yükselmeye başladığında bu defa aynı tepkiyle ipekli ihracatına da yasak getirmede tereddüt edilmemiştir (İstanbul Kadı Sicilleri, nr. 135, vr. 19a). İpekli lüks mal olarak yüksek tabakanın ihtiyacını karşıladığı için böyle bir karar alınmış değildir. Zira bunlar saf ipekli olmayıp ekseri pamuk ve ketenle karışık imal edilmiş ucuz ve geniş halk kesimlerinin tükettiği kumaşlardı. Ayrıca iç pazarda fiyat artışına yol açtığı her durumda tüketicisi hangi sosyal gruptan olursa olsun her malın ihracına yasak getirilirdi. Devlet, kontrolünü elinde tutmaya çalıştığı üretim faktörlerini mal ve hizmet üretimini gerçekleştirmek üzere devlet teşebbüsü halinde örgütlemek yerine reâyâ ve esnafa devrederek çeşitli kısıtlamalarla da olsa piyasa mekanizmasının içinde tutma konusundaki tercihini klasik dönemin sonlarına kadar pek değiştirmemiştir. Çeşitli sektörlerde kaydedilen başarılara ait çok küçük bir bölümüyle ilgili verilen birkaç örneğin de açıkça gösterdiği gibi ekonominin yüzyıllar boyu devam eden hayatiyetinin kaynakları arasında bu tercihin payı büyüktür. Ancak faktörlerin çok büyük bölümünün üretim sektörlerine intikalinde faktör piyasaları yerine daha ziyade siyasî-idarî

düzenlemelerin etkili olması belirli olumlu fonksiyonları olsa da çok önemli bazı riskleri barındırıyordu. Kaynak tahsisinin iktisadî politika ilkelerine uyumlu bir yapıyı oluşturmak uğruna siyasî-idarî düzenlemelerle yönlendirilmiş olmasının önemli dengesizliklere yahut daha da riskli aşırı dengeliliklere yol açmış bulunduğu da muhakkaktır. Ekonominin mal ve hizmet üretimiyle alâkalı sektörlerinin tamamında kaynakların mümkün

olduğu kadar eşitliğe yakın bir dağılımı hedeflenmişti. Ziraatta kanunnâmelerde açıkça ifadesini bulan bu eğilim, XVI. yüzyıldan itibaren teşekkülüne izin verilen esnaf örgütlerinde de işçi, ham madde ve sermaye dağılımı bakımından kendi eşitlikçi ve cemaatçi talepleriyle ve çok defa uyumlu düzenlemeleriyle birbirlerinden fazla farklılaşmadan benzer büyüklükler içinde kalmalarına devlet açık veya zımnî destek sağlamaktan geri kalmamıştır.

İstanbul'da XVI. yüzyılın ortalarından itibaren 250 yıl boyunca yıllık ortalama % 1 civarında bir büyüme ile XVIII. yüzyılın sonlarında sayısı 3000'i geçen ipekli dokuma grubu içinde yer alan ve kemha adı verilen ağır ipekliyi dokuyan 432 tezgâha ait 1761'de yapılan bir tahrirden ustaların % 64'ünün sadece birer tezgâhı bulunduğu, % 98'inin 1-3 tezgâhla çalıştığı anlaşılır (BA, MAD, nr. 9888, s. 403-405). Yine aynı grubun içinde tulumbacı şeridi denilen ipekli imalâtında 1726'da tamamı yahudi olan yirmi bir ustanın ortalama 1,4'erden otuz tezgâhı varken (İstanbul Kadı Sicilleri, nr. 24, vr. 36b) 1766'da yapılmış bir tahrire göre müslüman ve hıristiyanların da bu alana girmesiyle usta sayısı 112'ye, tezgâh sayısı 150'ye çıkmış, ancak aralarında ikiden fazla tezgâhı olan tek bir usta bile bulunmamıştır. 1813'te şeritçi esnafı, İstanbul kadısı huzurunda bazı ustaların tezgâhlarını beşe kadar çıkarıp eşitliği bozduklarından şikâyetle bundan sonra daha fazla tezgâh edinmelerine izin verilmeyerek boşalacak tezgâhların ihtiyacı olan fakir ustalara tahsisini istemiş ve esnafın bu talebi kabul edilmiştir. Eşitlikçi dağılımın değişebildiğini gösteren bir diğer örnek yine ipekli dokumada sandal adıyla bilinen ünlü kumaşı dokuyanlarda görülmektedir. İstanbul'daki dokumacılar içinde 2500 tezgâhla en büyük ve gelişkin bölümünü oluşturan sandalcılar bozulan eşitliğe karşı bir ustanın sahip olabileceği tezgâh sayısının yedi ile dondurulması ve fazlasının fakir ustalara bölüştürülmesi talebiyle başvurdukları kadının arzı üzerine divan fakir ustaların korunmasını uygun bulduğunu bildirmiştir (BA, Cevdet-İktisat, nr. 1324).

4. Klasik Yapının Değişmesi. Devletin üretim faktörleri üzerindeki kontrolleriyle iktisadî politika ilkelerinin etkileşimi sonucunda oluşmuş bulunan klasik iktisadî yapı, yüzyıllar boyunca birçok parametreleri bakımından tedrîcî bir büyüme ve genişleme içinde olmuştur. Üretilen malların türü, üretim kapasitesi, iç ve dış ticaretin hacmi gibi büyüklüklerde

uzun vadede büyüme olduğu belirgindir. Bütün sektörlerde ve alt sektörlerde her bölgede ve her zaman diliminde aynı tempo ve ritim içinde olmasa da eğilim olarak bir büyümenin varlığından bahsetmeye yetecek kadar gösterge mevcuttur. Ancak ekonominin bütün sektörlerinde üretim birimlerinin çok büyük ve hâkim bölümü küçük ölçekliydi. Daha da önemlisi, her sektörde yer alan birimler arasındaki farklılaşma temayülü son derece yavaş değişiyordu. Büyüme, normalde bu küçük ölçekli benzer birimlerin birbirine eklenerek sayıca artmasından ibaret kalıyordu. Meselâ İstanbul'da 1550-1805 arasında tezgâh sayısının ortalama yıllık % 1 civarında bir artışla on misli genişleyen ipekli imalâtında muhtemelen uzmanlık ve maharette, hatta teknolojide ve dolayısıyla verimlilikte bir ilerleme olduğu için üretim hacmi biraz daha hızlı büyümüştür. Gerçekten imalâttan alınan damga resmi verilerine göre 1691 ile 1783 arasında üretimde kaydedilen artış 3,5-4 mislidir ki yıllık ortalama % 1,5'tan az değildir. Çok uzun vadede bu oranda bir büyüme çağın şartlarında çok hızlı sayılmalıdır. Başka sektörlerde de benzer örnekler mevcuttur. Ancak bu hızlı büyümeye rağmen İstanbul ipekli dokuma sektörünün organizasyonel yapısında herhangi bir önemli değişme görülmez. Büyümenin birbirine benzeyen birimlerin yan yana dizilmesinden ibaret kaldığı aralarındaki farklılaşma derecesinin çok düşük düzeyde bulunmasından anlaşılabilir. Bir ustanın edinebileceği tezgâh sayısını 1805'te yedi ile sınırlayarak eşitlikten fazla sapmasına izin vermeyen esnaf örgütlenmesi içindeki bu büyümenin önemli sonuçlar doğurmaya aday bir gelişme olmadan gerçekleşmiş sayısal bir büyümeden ibaret kaldığı söylenebilir. Nitekim büyümeyi 1830'a kadar sürdürmüş görünen bu imalât şubesinin bir nesil içinde hızla küçülerek tezgâh sayısının 1860'larda 300'e gerilemiş olması tipik bir gelişmedir. Bunun benzerleri başka birçok sektörde az değildir. Büyümeye açık, fakat genişlemeyi gelişmeye dönüştürmeye pek yol açmayan bu yapı özelliği, iktisadî politika ilkelerinin oluşturduğu koordinatın âdeta merkezinde yer aldığı için titizlikle korunan ve desteklenen esnaf örgütlerinde kaynak tahsisinin piyasa mekanizmalarından ziyade idarî-siyasî kararlar ve kurumlarla yönlendirilmesinden kaynaklanıyordu. Hedef eşitlikçi yapıyı mümkün olduğunca korumaktır.

Devlet, kontrolünü elinde tutmaya çalıştığı üretim faktörlerini kendisi bir müteşebbis gibi hareketle kombine edip mal ve hizmet üretimine girerek piyasayı felce uğratmadı. Aksine piyasayı canlı tutmak için işleri esnafa

havale etti. Bununla birlikte belirli özel ellerde faktörlerin ölçüsüz birikimini önlemek amacıyla fertler ve işletmeler arası dağılımını mümkün olduğu kadar eşitlik içinde tutmaya yönelik mekanizmaları da işletiyordu. Gelirleri ve dolayısıyla tasarrufları düşük düzeyde tutarak özel ellerde sermaye birikimini sınırlandırması bundandı. Sıfır-toplam ekonomide bunun bir mantığı vardı. Herkesin ve devletin yaşamasını garanti edeceği düşünülüyordu. Zira bu sayede kaynakların belirli ellerde toplanarak sistemin dağılma riski asgariye indirilmiş, hatta sıfırlanmış olacaktı. Kurdukları devletin ebedî kalacağına ait tasavvuru dayandırdıkları temel bu çözüm tarzı idi. Bunun içindir ki Osmanlı yönetimi birikimci ve gelişmeci değil bölüşümcü ve refahı yaygınlaştırıcı yolu tercih etti. Fizikî yatırımların devlet kontrolünde vakıf sektöründe yoğunlaşmasının sebebi de budur. Bu yatırımlar eşitlikçi yapının sürdürülmesini sağlayan en önemli temellerden biriydi.

Sanayi ve ticarette eşitlikçi yapı bütün dallarda, her zaman ve her bölgede aynı ölçü ve etkinlikte korunabiliyor değildi. Farklılaşmanın bütün kurumsal düzenlemelere rağmen tamamen engellenmesi mümkün olmadığı için zamanla yavaş yavaş oluştuğu durumlar nâdir de olsa mevcuttur. Ancak bu istisnaî hallerin ekonomide gelişmeye yol açacak ölçekte büyük birimlere dönüşmesini önleyen potansiyel fren mekanizmaları da işletiliyordu. Bunların arasında özellikle mîrî mübâyaa rejimi zikredilmelidir. Devlete, ihtiyaç duyduğu mal ve hizmetleri esnaf ve tüccardan maliyetine yakın, bazan bunun da altında bir fiyattan satın alma imkânı veren bu rejim fiskalizmin giderleri azaltma sâikine bağlı önemli bir uygulama idi. Bir tür mükellefiyet sayıldığı için devlet, talep ettiği mal ve hizmetleri esnaf ve tüccara

kapasiteleriyle orantılı biçimde bölüştürmeye özellikle dikkat ederdi. Normal zamanlarda talep edilen miktar genellikle az olduğu için herkes üretim hacminin küçük bir bölümünü düşük fiyattan vergi tarzında devlete vermekten fazla etkilenmezdi. Ancak savaş ve kriz dönemlerinde devletin talep hacmi büyüdüğünde esnaf ve tüccar kapasitelerine göre bölüştürülen bu mükellefiyetten özellikle üretim hacmini genişletebilmiş olanlar büyük zarar görürdü. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak 1830'lara kadar yoğun biçimde devam eden savunma savaşları döneminde bu talepler çok arttığı zaman mal ve hizmet üreten sektörlerde, önemli ölçüde gelirlerin ve

dolayısıyla tasarrufların azalmasına yol açtı. Savaş sebebiyle gelirler azaldığı, harcamalar da çoğaldığı için bütçe açığı artan devletin talep ettiği mal ve hizmet miktarı büyüdükçe maliyet fiyatından düşük olsa da ödemelerde ciddi aksamalar ortaya çıktı. Bu da üretici sektöründe özellikle büyüme eğiliminde olan birimleri büyük zararlara uğratarak eşitlikçi eğilimleri güçlendirdi.

Savunma savaşlarının ağır malî yükünün asıl büyük etkisi 1770'lerden itibaren, ölen esnaf ve tüccara ait terekelerin büyükçe olanlarına devletin el koymaya başlamasıdır. Osmanlı tarihinde ilk defa görülen bu müdahale ile eşitlikten sapmalara karşı en radikal bir cezalandırma devreye sokulmuş oluyordu. Buna hukuken hakkı olmadığı için devlet terekelerin nakde çevrilebilen kısmını savaştan sonra ödemek kaydıyla mecburi istikraz şeklinde almakta ve karşılığında esham vermekteydi. Birçok iş yerindeki yatırım sermayesini nakde dönüştürüp savaşta harcanmak üzere devlete borç olarak verilmesi tam bir yatırım çözülmesidir. Mevcut iş birimlerinin hepsi bu tehlikeye belki uğramadı. Ancak caydırıcı etkisi sermaye birikiminin âdeta kaynaklarını kurutacak derecede geniş ve derin oldu. XVIII. yüzyılın son çeyreğinden Tanzimat'a kadar yaklaşık yetmiş yıl süren bu yatırım çözülmesi ve sermaye birikiminin eritilmesi süreci, tam da Avrupa'da sanayi devriminin yerleşmekte olduğu ve sermaye birikiminin özellikle hızlandırılması gerektiği bir dönemde Osmanlı tarihinin paradoksal ironilerinden biri olmuştur. Sistem, var olmak uğruna ödediği bu ağır bedelle birlikte artık kökten değişmenin de içine girmiş oluyordu.

Devlet sermaye faktörü üzerinde bu ağır ve derinleşen kontrolle yetinmedi, bizzat kendisi mal ve hizmet üretimine girerek iktisadî devlet teşekküllerini oluşturdu. Kurmakta olduğu yeni ordular için ihtiyaç duyduğu silâh ve mühimmatı üretmek üzere büyük yatırım faaliyetine girmekle kalmadı, sivil sektörde üretilmekte olan yelken bezi, yünlü kumaş, deri, elbise, ayakkabı, fes, kâğıt vb. malları da özel sektörde yeterli kuruluş bulamadığı için fabrikalar kurarak kendisi imal etmek zorunda kaldı. Ayrıca yeni ordunun masraflarına ve bu yatırımların gerektirdiği harcamalara kaynak bulmak üzere ticarete de girdi. İç ve dış ticareti devletleştiren "yed-i vâhid" uygulamaları XIX. yüzyılın ilk yıllarında birkaç malla başladı ve 1826'dan sonra afyon, palamut, yün, ipek, zeytinyağı, sabun, kömür gibi çok çeşitli mallara yaygınlaştırıldı, Selânik ve Antalya gibi bazı bölgelerin tamamı ile

ticaretini kapsayacak şekilde genişletildi. Bunların hemen hiçbiri klasik sistemde görülmemiş uygulamalardı. Bu yeni uygulamalarla birlikte iktisadî politika ilkelerinden oluşan koordinat sistemi de parçalandı. Değişme döneminin daha başlarında gelenekçilik ilke olarak hızla terkedildi. Ancak provizyonizm ve fiskalizm, iktisadî hayatın hemen her alanına aktif şekilde giren devletin hem sâiki hem aletleri olarak son derece yoğunlaşıp varlıklarını sürdürdü.

Bütün bu değişmeler Tanzimat'la birlikte periyodunu tamamladı ve yeni bir dönüşüme yöneldi. Bu eğilim içinde devlet, hem iktisadî politika ilkelerinin diğer ikisini hem de üretim faktörleri üzerindeki kontrollerini eski ve yeni şekilleriyle terketmeye başladı. Bu süreç de toprak üzerindeki kontrol hariç yaklaşık yirmi beş-otuz yıl içinde tamamlandı. Böylece XVIII. yüzyılın son çeyreğinde önce klasik sistemin paradigması içinde başlayan ve giderek hızlanan iki aşamalı, 100 yıla yakın bir süreye yayılan çelişkili bir değişme sonunda klasik paradigma tamamıyla sona ererken XIX. yüzyılın ortalarından itibaren modern bir ekonomiye geçişin temelleri atılmış oluyordu. Bu uzun ve iç içe geçmiş değişmelerin içinde XIX. yüzyılın ortalarından itibaren ekonominin bütün sektörlerini kapsayacak şekilde genişletilen gelişme gayretlerine rağmen modern iktisadî büyümeye geçişi sağlamak mümkün olmamış ve bir asır daha beklemek gerekmiştir. Gecikmede hiç şüphesiz pek çok faktörün rolü vardır. Ancak bunların başında, XVIII. yüzyılın son çeyreğinden Tanzimat'a kadar süren yatırım çözülmesi sürecinin büyük payı olduğunu ifade etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 9888, s. 403-405; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 5148; BA, Cevdet-İktisat, nr. 774, 1324, 1448, 1793; İstanbul Kadı Sicilleri, nr. 24, vr. 22a-b, 36b; nr. 80, vr. 59b; nr. 135, vr. 19a; J.-C. Flachat, Observations sur le commerce et sur les arts d'une partie de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique et même des indes orientales microform, Lyon 1766, I, tür.yer.; D. Sestini, Voyage dans la Grèce asiatique, à la Péninsule de Cyzique, à Brusse et à Nicée, Paris 1789, s. 194-195; Ch. Pertusier, Promenades pittoresques dans

Constantinople et sur les rives du Bosphore, suivies d'une notice sur la Dalmatie, Paris 1815, I-III, tür.yer.; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, I-IV, tür.yer.; Lutfî, Târih, I, 144-145; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 407-408; Barkan, Kanunlar, tür.yer.; a.mlf., "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 1-101; a.mlf., "Feodal Düzen ve Osmanlı Timarı", Türkiye İktisat Tarihi Semineri (haz. Osman Okyar - Ünal Nalbantoğlu), Ankara 1975, s. 1-32; a.mlf., "Türk-İslâm Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğunda Aldığı Şekiller: Malikâne-Divani Sistemi", THİTM, II (1939), s. 119-184; E. F. Heckscher, Mercantilism, London 1955, I, 194; Fahri Dalsar, Türk Sanayi ve Ticaret Tarihinde Bursa'da İpekçilik, İstanbul 1960; Lütfi Güçer, XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İstanbul 1964; R. Davis, Aleppo and Devonshire Square: English Traders in the Levant in the Eighteenth Century, London 1967, s. 138-139; The Economic History of Turkey, 1800-1914 (ed. C. Issawi), Chicago 1980; B. McGowan, Economic Life in Ottoman Europe, Cambridge 1981; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983; L. S. Schilcher, Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries, Stuttgart 1985, tür.yer.; I. P. Thieck, "Décentralisation ottomane et-affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIIème siècle", Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq, Beyrouth 1985, s. 117-168; B. Masters, The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750, New York 1988; Fikret Adanır, "Tradition and Rural Change in Southeastern Europe During Ottoman Rule", The Origins of Backwardness in Eastern Europe: Economics and Politics from the Middle Ages until the Early Twentieth Century (ed. D. Chirot), Berkeley 1989, s. 131-177; Feridun Emecen, "From Selanik to Manisa: Some Information about the Immigration of the Jewish Weavers", The Via Egnatia under Ottoman Rule: 1380-1699 (ed. E. Zachariadou), Rethymnon 1996, s. 97-112; Şevket Pamuk, Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi, İstanbul 1999; Mehmet Genç, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi, İstanbul 2000; Tahsin Özcan, Osmanlı Para Vakıfları, Ankara 2003, tür.yer.; Eunjeong Yi, Guild Dynamics in Seventeenth Century Istanbul: Fluidity and Leverage, Leiden 2004, tür.yer.; Engin Deniz Akarlı, "Gedik: A Bundle of Rights and

Obligations for Istanbul Artizans and Traders, 1750-1840”, Law, Anthropology and the Constitution of the Social (ed. A. Pottage - M. Mundy), Cambridge 2004, s. 166-201; Fehmi Yılmaz, Osmanlı İmparatorluğunda Tütün:

Sosyal, Siyasî ve Ekonomik Tahlili: 1600-1883 (doktora tezi, 2005), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Osmanlı Maliyesi: Kurumlar ve Bütçeler (haz. Mehmet Genç - Erol Özvar), İstanbul 2006, tür.yer.; Halil İnalcık, “Bursa and the Commerce of the Levant”, JESHO, III/2 (1960), s. 131-147; a.mlf., “Bursa I. XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar”, TTK Belleten, XXIV/93 (1960), s. 45-110; a.mlf., “Capital Formation in Ottoman Empire”, The Journal of Economic History, XXIX/1, Cambridge 1969, s. 108; a.mlf., “Rice Cultivation and the Çeltükçire’aya System in the Ottoman Empire”, Turcica, XIV, Paris 1982, s. 69-141; T. Stoianovich, “Les maïs dans les balkans”, Annales: Economies sociétés civilizations, XXI/2, Paris 1966, s. 1026-1040; G. Baer, “The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds”, IJMES, I (1970), s. 28-50; G. Veinstein, “Ayan de la région d’Izmir et commerce du Levant (deuxième moitié du XVIIIe siècle)”, EB, XII/ 3 (1976), s. 71-83; B. Braude, “International Competition and Domestic Claoth in the Ottoman Empire, 1500-1650: A Study in Undevelopment”, Review, II/3, Binghamton 1979, s. 437-454; H. Gerber, “Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa 1600-1700”, IJMES, XII/3 (1980), s. 231-244; G. Casale, “The Ottoman Administration of the Spice Trade in the Sixteenth Century Red Sea and Persian Gulf”, JESHO, XLIX/2 (2006), s. 170-198.

Mehmet Genç

F) Sosyal Hayat.

1. Osmanlı Toplumu. Osmanlı toplum yapısı ve toplum düzeni altı asırlık tarihi boyunca çeşitli görünümler arzetmiştir. Kuruluş dönemiyle devletleşme aşaması, Fâtih Sultan Mehmed devriyle merkezî İslâm dünyasının Osmanlı egemenliğine girdiği XVI. yüzyıl, toplum ve devlet düzeninde önemli değişikliklerin yaşandığı XVII. yüzyıl ile modernleşme çabalarının farklı derecelerde etkiler yarattığı XIX. yüzyıl arasında

devamlılıklar gibi farklılaşmalar da vardır. Sınırların genişlemesiyle birlikte Osmanlı hâkimiyetine giren dinî ve etnik grupların çeşitliliği artmış, buna karşılık XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren sınırlardaki gerilemenin neticesi olarak bir yandan bu çeşitlilik azalırken öte yandan kaybedilen ülkelerdeki müslüman nüfusun büyük çoğunluğu elde kalan topraklara çekilmiştir. XIX. yüzyılda toplum hayatını ve yapısını derinden etkileyen bir başka âmil de kökleri bir önceki yüzyıla uzanan modernleşme çabalarıdır.

Osmanlılar'ın kökenleri hakkında değişik görüşler olmakla birlikte Osman Bey ve ondan önce Ertuğrul Bey'in konar göçer hayat tarzı süren bir topluluğun başında olduklarını gösteren pek çok kanıt vardır. Bununla birlikte erken dönem Osmanlı Beyliği topraklarında bulunan şehir ve kasabaların buralarda inşa edilen cami, mescid gibi yapılarla kısa zamanda birer İslâm şehri kimliğine bürünmesi bu unsurların yerleşik hayata yabancı olmadığını düşündürmektedir. İlk Osmanlı kroniklerinden biri olan Âşıkpaşazâde'nin eserinde anılan dört zümrenin, Rum (Anadolu) gazileri, Rum ahîleri, Rum abdalları ve Rum bacılarının kuruluş aşamasındaki beyliğin toplumsal yapısında önemli unsurlar olduğu kanaati yaygındır. Erken dönem beyliğinin toplumsal dokusunda sadece bu zümrelere mensup kişilerin değil bey ailesi, alpler, Türkmen beyleri, göçer evliler, yerleşik Rumlar gibi zümrelerin de etkin rol oynadığı açıktır. Bunlara fakih denilen din bilginleri zümresi de katılabilir.

Toplumun oluşumunda hâkim rolü kandaşlığın değil siyasal ilişkilerin oynadığı kabul edilir. Osmanlılar'ın Oğuz (Türkmen) boylarından gelmesi, rivayetlerde Osman Bey'in emrindeki topluluğun yaylak-kışlak arasında gelip gittiğinin belirtilmesi ve göçer evlilerin beylik toplumunda önemli bir unsur oluşu büyük bir ihtimalle tarihî gerçekleri yansıtmaktadır. İbn Battûta'nın Osmanlı hükümdarının sarayda değil çadırda oturduğuna ve kadınlarının yabancıların karşısına peçesiz çıktığına dair gözlemleri de bunu destekler (Seyahatnâme, I, 430-431); ancak yine de ilk Osmanlı toplumunda kan bağı ikinci derecede etkili bir unsur gibi görünür. Osman Bey'in fethettiği toprakların bir kısmını arkadaşlarına, gazilerin ve alplerin ileri gelenlerine vermesi veya öyle rivayet edilmesi, Orhan Bey zamanında belirgin bir şekilde idarî makamlara iç kesimlerde yetişmiş kişilerin getirilmesi, erken dönemlerden başlayarak Osmanlı Beyliği'nin yerleşik

toplumlara has bir siyasî teşkilâtlanmaya doğru yöneldiğini gösterir. Yine erken dönem Osmanlı toplumunun en önemli unsurlarından birinin ahîler olduğunu vurgulamak gerekir. XIV. yüzyıl başlarında tarih sahnesinde kendini hissettiren Osmanlı Beyliği uç toplumunun meydana getirdiği siyasî teşekküllerden biri olarak savaşçılar (gaziler, alperenler), ahîler, dervişler, göçer evliler gibi göç hareketleri ve yeni fırsatların buralara ittiği veya çektiği zümreler ve öteden beri çekirdek coğrafyada meskûn hıristiyan köylü ve şehirli halktan oluşan bir özellik gösteriyordu.

Devletten imparatorluğa geçiş süreci ve imparatorluk devrinde Osmanlı toplumu çok dilli, çok dinli, kısacası çok kültürlü bir yapıya dönüştü. Sosyoekonomik yönden bakıldığında ise Osmanlı toplumu hâkim karakteri itibariyle bir tarım toplumu veya tarımsallaşmış şehirli toplum durumundaydı (Hodgson, I, 107-108). Bu toplumda nüfusun ezici çoğunluğu geçimini tarımdan sağlarken devlet gelirleri de büyük ölçüde tarım ürünlerinden alınan vergilere dayanıyordu. Bundan dolayı Osmanlı toplumunda nüfusun ekserisi köylülerden oluşuyordu. Batı, Orta, Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Irak, Suriye, Filistin vb. yerlerde şehirli olmayan nüfusun bir bölümü ise yerleşik bir hayat sürmeyen ve daha ziyade hayvancılıkla uğraşan konar göçer unsurlardı.

Tanzimat devrine kadar olan dönemde Osmanlı Devleti'nde resmî tabakalaşmayı hânedan ve saray halkı dışında askerî ve reâyâ olarak belirtilen iki temel unsur oluşturuyordu. Bazan bu sınıflar dört unsur (anâsır-ı erbaa) veya dört rükün (erkân-ı erbaa) olarak tasnif edilir. Bunlar askerler, ulemâ, tüccar ve esnafla reâyâdır (köylü çiftçiler). Özetle ifade etmek gerekirse ulemâyı da kapsayan biçimiyle askerî sınıf temelde yönetici sınıf olarak nitelendirilebilecek, vergiden muaf olan üç kesimi içermekteydi: Kalemiye (bürokrasi), seyfiye (idareci-asker zümresi) ve ilmiye (kazâî-idareci sınıfla eğitim öğretimle uğraşan ve dinî konularda fetva veren ulemâ). Reâyâ ise vergi vermekle yükümlü olan halk idi. Bu geniş kitle içinde çiftçi köylüler, konar göçerler, kasaba ve şehirlerdeki zanaat erbabı, tüccarlar ve hizmet sektörü mensupları vardı. Tanzimat öncesinde reâyâ terimi "gayri müslim vergi mükellefleri" anlamına da gelmeye başlamıştı; fakat klasik devirde "reâyâ", "reâyâ ve berâyâ" gibi tabirlerle kastedilen zümre vergi veren halktır. Askerî olma veya bu statüye geçiş padişah beratı ile mümkündü, zira Osmanlı toplumunda kişinin

statüsünü belirlemede padişah iradesi temel etkendi.

Osmanlı toplumunda Hz. Muhammed soyundan gelen seyyidler ve şerifler dışında irsî bir soyluluk yoktu. Busbecq gibi Avrupalı gözlemcilerin, Osmanlı yönetici sınıfının liyakat esasına göre oluştuğu ve kendilerini padişahın kulları olarak gördüğü yönündeki tesbiti XVI. yüzyıldaki manzarayı ana çizgileriyle yansıtır. Bununla birlikte servet ve güçlerini çocuklarına aktaranlar vardı. Kuruluş döneminde belirli aileler etkili konumlarını imparatorluk devresinde yitirdilerse de gerek ümerâ çocuklarının seyfiyede, gerekse ulemâ çocuklarının ilmiyedeki ayrıcalıkları giderek artmış görünmektedir. Timarlı sipahilik ilke olarak babadan oğula geçmemekteydi, ancak atadan ve dededen sipahizâde olmak önemli bir avantajdı. XVII. yüzyıldan itibaren nüfuz sahiplerinin güçlerini çocuklarına

aktarmaları daha da belirginleşmiştir.

Toplum Grupları. Osmanlı siyasî düşüncesine göre toplum birbirini tamamlayan ve bir denge içinde bulunması halinde ideal yapı arzeden bir varlıktır. Fârâbî, Nasîrüddîn-i Tûsî ve Devvânî gibi İslâm düşünürlerini izleyen Tursun Bey, devrinin anlayışına uygun olarak insanlar arasındaki nizamı korumak ve her insanı kendi kabiliyetine uygun bir mevkide tutmak için bir padişahın şart olduğu görüşünden hareket eder. Zira eğer insanlar tabiatları gereğince bırakılsalar pek çok düşmanlık meydana gelir ve düzenin devamının şartı olan yardımlaşma gerçekleşmez. İnsanların yardımlaşma ihtiyacı bir araya toplanmayı gerektirir ki temeddün de budur. İdeal düzen yardımlaşmayı gerektirdiğine göre herkes en iyi yaptığı işle sınırlandırılmalı, başka alan / mesleklere müdahale etmesi engellenmelidir (Târîh-i Ebü’l-Feth, s. 10-30). Bu anlayış daha sonra Lutfi Paşa, Koçi Bey gibi kişiler tarafından savunulmuşsa da Osmanlı devlet adamları pratikte bu gibi reçeteleri esnek yorumlara tâbi tutmuşlardır.

Kınalızâde Ali Efendi gibi siyasî düşünce yazarları “dâire-i adliyye” kavramını toplum idaresinin temeline koyar. Buna göre adalet dünyanın kurtuluşunu sağlar; dünya, duvarı devlet olan bir bağdır; devleti düzenleyen şeriattır; hükümdar olmadan şeriat korunamaz; askersiz hükümdar duruma hâkim olamaz; mal olmadan hükümdar asker toplayamaz; malı hâsıl edecek olan halktır; halkı padişaha kul eden ise adalettir (Ahlâk-ı Alâî, III, 49).

Klasik İslâm siyaset felsefesinin temel kavramlarından biri de toplumu oluşturduğu var sayılan dört ana sınıfın temel fonksiyonlarını ve bunların birbirleriyle münasebetini izah eden erkân-ı erbaa (anâsır-ı erbaa) kavramıdır. XVI. yüzyıl devlet adamlarından Lutfi Paşa, toplum düzeni için erkân-ı erbaa olarak adlandırılan sınıf mensuplarının (asker, ulemâ, tüccar-esnaf ve reâyâ) kendi yerlerinde kalmalarını, kendi işleriyle uğraşmalarını, meslekî geçişlerin de yine kendi içlerinden olması gerektiğini savunur. Osmanlı siyaset düşüncesinde temel bir ilke olarak ifade edilen bu hususun çokça vurgulanması pratikte buna aykırı durumların sıkça vuku bulduğunun bir işareti sayılmalıdır. Kınalızâde bu dört unsuru su, ateş, toprak ve havaya benzetirken ilk gruba ulemâ, kadılar, kâtipler, muhasebeciler, tabipler, şairler, müneccimler vb.nden oluşan ehl-i kalemi, ikincisine düşmanlara karşı ülkeyi koruyan kumandan ve askerlerin oluşturduğu kılıç erbabını, üçüncüsüne tüccar ve zanaatkârları, dördüncüsüne de çiftçileri koyar. İnsan vücudunun sağlığı açısından da toplum açısından da dört unsur dengeli bir şekilde bir arada bulunmalıdır, aksi takdirde hastalıklar zuhur eder (a.g.e., III, 7-8). Kâtib Çelebi ise dört sınıfı insan vücudunda bulunan dört unsura benzetir. Ulemâ bedendeki kana, asker balgama, tüccar safraya ve reâyâ sevdaya denktir. Dört toplum sınıfının birbirinden yararlanmasıyla toplum ve devlet düzeni sağlık bulur. Esasen bu toplum anlayışı denge ve itidal kavramlarıyla temellendirilmiştir. Toplumu oluşturan unsurlar arasında denge olmalı, herkes kendi yerini bilmelidir. Bu tür analojiler toplumsal ve siyasal düzenin dayandığı temelleri ve ilkeleri açıklamaya yaramaktaydı. Bununla birlikte Osmanlı toplumunun iki (askerî ve reâyâ) ya da dört (askerî, ulemâ, esnaf-tüccar, reâyâ) ana sınıftan oluştuğu şeklindeki görüşler ancak itibarî olarak doğrudur. Kişiler toplumda bu statüleri haizdi. Osmanlı toplumunda tabakalaşma büyük ölçüde statüye ve statü farkındalığına dayanmaktaydı. Bununla birlikte sosyoekonomik farklılıklar veya işlevsel konumlar bakımından daha farklı tasnifler yapılabilir. 1000 akçelik dirliğe sahip bir timarlı ile birkaç milyon akçelik has gelirine sahip bir vezir aynı sınıfın mensubuydu, fakat üst düzey yöneticilerin iltizam işlerinde onlara kredi veren zengin bir gayri müslim raiyyet statüsündeydi.

Yöneticiler. Osmanlı kanunlarına göre fiilen hizmet eden askerlerle bunların eşleri, çocukları ve âzatlı köleleri; ilmî ve dinî görevleri yürüten müderris, imam, müezzin vb. berat sahipleri; ifa ettikleri hizmetler karşılığında vergiden muaf tutulan çeşitli kişi ve zümreler (madenci, tuzcu, derbendci

vb.) askerî sınıf mensubu sayılmaktaydı. Bunların eşleri (kocaları öldükten sonra) veya kızları reâyâdan bir kişiyle evlenirse askerî statüsünü kaybederdi. Seyyid ve şerifler dahil bütün bu değişik grupların sosyoekonomik anlamda bir sınıf teşkil etmediği, bir kısmının sadece üstlendiği ağır yükümlülükler karşılığında örfî vergilerden muaf tutulduğu, halbuki yönetici tabakanın ve kulların bazı ayrıcalıklarla donatıldığı bilinmektedir. Esasen derbendci, köprücü, madenci vb. muaf zümrelerin aslında muaf reâyâ olarak nitelendirilmesi gerçeğe daha uygundur. Askerî sınıfın icraî-idarî tabakası veya ehl-i örf klasik dönemde kul statüsündeydi. Kul statüsündeki devlet görevlileri bütün hayatları boyunca sultanın iradesine tâbi idiler; sultanın onları yükseltmesi gibi azletmesi, idam etmesi ve mallarını müsadere etmesi olağandı. Savaş esiri, köle veya devşirme kökeninden gelmeleri bu bakımdan bir değişikliğe yol açmazdı. Kulların çocukları teorik olarak babalarının mesleğine geçmek için bir imtiyaza sahip değilse de timarlıların çocuklarına babalarının timarına başvurma hakkı tanınmaktaydı. Muhtemelen XIV. yüzyılın sonlarında önce akıncı uç beylerince uygulanan, ardından merkezî yönetim tarafından benimsenen devşirme yöntemi XVII. yüzyılda önemini kaybederken yüksek düzeyli idarecilerin intisap sistemi çerçevesinde yetiştirdikleri kişiler ön plana çıktı.

Askerî sınıfın seyfiye tabakası vezîriâzamdan kale muhafızlarına kadar imparatorluğun asker-idareci tabakasını kapsamaktaydı. Kuruluş dönemlerinde bazı gayri müslim timar sahiplerine ve beylere rastlanmakla birlikte klasik dönemde bu sınıf mensupları ilke olarak müslümandı. Özellikle esir, köle ve devşirme kökenlilerin İslâm dinini ve Türk dilini öğrenmeleri eğitimlerinin en önemli unsurlarından biriydi. Kapıkullarının yanında kuruluş dönemlerinde Türk ahaliden toplanan yaya ve müsellemler, yararlık göstererek timarlı sınıfına dahil olanlar, kale görevlileri, özellikle XVII. yüzyılda önem kazanan leventler, timarlıların cebelüleri vb. bu tabakanın mensuplarıydı. Bunların bir kısmı ulûfe denilen maaşlarıyla, bir kısmı da dirlikleriyle geçimlerini temin ederdi. Zamanla yeniçeriler ve diğer kapıkullarının bir kısmının dirlik tasarruf etmeye, ticaret ve zanaatkârlıkla uğraşmaya başladığı bilinmektedir.

İlmiye zümresi bilim, eğitim ve öğretim işlerini üzerine almakla birlikte dinin imparatorluktaki yeri dikkate alındığında aslında yönetici sınıfın en önemli unsurlarından biri olarak temayüz etmekteydi. Fâtih Sultan Mehmed

devrine kadar vezîriâzamların önemli bir kısmının ulemâ kökenli oluşu ve diğer bazı tarihî gelişmeler göz önüne alınınca Osmanlı Devleti'nin kurumlaşmasında ulemâ tabakasının rolü daha iyi anlaşılır. Klasik dönemde şeyhülislâm, kazaskerler, müderrisler, din görevlileri, tarikat şeyhleri, kadılar vb. ulemânın en önemli unsurları idi. Bu zümrenin temel görevleri fetva verme, eğitim öğretim ve yargı (kadılık) işleriydi. Yönetici sınıfın diğer unsuru olan memur-bürokratlar (kalemiye mensupları) Dîvân-ı Hümâyun'daki bürolarda, Defterdarlık'ta ve taşradaki beylerbeyi divanlarında istihdam edilmekteydi.

Bunlar usta-çırak usulü ile yetişmekteydi; temel görevleri divan kararlarını hazırlamaktı.

Yönetilenler. Osmanlı toplumunun yönetilen unsurlarını teşkil eden tüccar, esnaf ve zanaatkârlarla köylü çiftçiler ve konar göçerlerden oluşan reâyâ sınıfı yerleşim durumları bakımından şehirliler, köylüler ve konar göçerler olmak üzere üç grup halinde ele alınabilir. Bu üç tabaka içinde yönetici sınıf mensupları da vardır. Şehir ahalisinin bir kısmını yönetici zümre mensupları (ehl-i örf ve ehl-i şer') oluştururken ekseriyet esnaflık ve zanaatkârlıkla uğraşmaktaydı. Köylülerden farklı bir statüye sahip olan şehirliler toprak sahibi olmadıkları takdirde şahsa bağlı herhangi bir vergi ödemezler, ancak gelir durumlarına göre avârıza tâbi olurlardı. Oturdukları evler, bağ ve bahçeleri özel mülk statüsündeydi. Devlet şehirlerdeki sınaî ve ticarî faaliyeti vergilendirmekteydi ki bu bağlamda mukātaalar öne çıkmaktaydı. Osmanlı şehirlerinde mahalle birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirinin davranışından sorumlu, sosyal dayanışma içindeki kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. İslâm ve Osmanlı şehrinin en önemli özelliklerinden biri -kesin olmamakla birlikte-genelde farklı etnik ve dinî toplulukların değişik semt ve mahallelerde oturmaya eğilimli oluşuydu. Bazı durumlarda belirli meslek mensuplarının topluca kendi adlarını taşıyan mahallelerde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte araştırmalar bu gibi mahallelerin farklı dinden veya meslekten kişilere kapalı olmadığını, zaman içerisinde mülk alım satımı vb. yollarla topluluk dışından kişilerin bu mahallelere yerleştiğini göstermektedir. Öte yandan gayri müslimlerin yoğun olduğu yerlerde aynı mahallelerde yaşayan müslümanlarla gayri müslimler ayrı ayrı yazılırdı. Bu da bazan bu mahallelerin farklı mahalleler olduğunun zannedilmesine sebebiyet vermiştir. Müslüman mahallelerinin

toplumsal merkezi cami veya mesciddir. İmamlar mahallenin temsilcisi konumundadır. Gayri müslimlerde kilise ve din adamlarının bu bağlamdaki rolü çok açık değilse de malî temsilcilik rolleri belirgindir. Mahalle halkı cami, mescid, sıbyan mektebi, çeşme vb. ortak kullandığı yapıların bakımı ve onarımı ve avârız-ı dîvâniyye vergilerinin ödenmesi gibi işleri ortaklaşa yapardı. Osmanlı şehirlerinde askerî ve adlî görevliler, din görevlileri, eğitim kurumları mensupları toplumun önde gelen kesimini, âyan ve eşrafı oluşturmaktaydı. Şehrin iktisadî faaliyetlerini ise esnaf ve zanaatkârlarla tüccarlar yürütmekteydi. Osmanlı şehirlerinde üretim ve hizmet sektörlerinde görev yapanların hepsi esnaf örgütlerine üye idi. Anadolu Selçukluları devrinde kurulan ahî birliklerinin bazı özellikleri değişmekle birlikte Osmanlı döneminde tedrîcen esnaf teşkilâtına dönüştüğü bilinmektedir. Her iş kolunun başında o koldaki ustalar tarafından seçilip kadı siciline kaydedilen bir şeyh, bir kethüdâ ve bir yiğitbaşı bulunmaktaydı. Bu yöneticiler mesleğe çırak kazandırma, ham madde temin edip üyelere dağıtma, üretilen malların standartlara uygunluğunu ve meslek mensupları arasında dayanışmayı sağlama vb. görevler ifa etmekteydi. Esnaf ve zanaatkârlar kasaba ve şehirlerde toplumun en önemli unsurlarından birini teşkil ederdi. Meslek kollarının (hirfet gruplarının) sayısı şehirlerin büyüklüğüne, milletlerarası ve yurt içi ticaret yollarındaki konumuna ve üretim faaliyetindeki uzmanlık alanlarına göre değişmekteydi. Dinî açıdan bakıldığında meyhanecilik gibi şeriata göre yasak olan faaliyetleri sürdürenler arasında müslümanlar yoktu. Öte yandan aynı iş kolundaki müslüman ve gayri müslim meslek sahipleri aynı teşkilâtın bünyesi içinde yer almaktaydı. Çalışma hayatı büyük ölçüde esnaf teşkilâtına dayanmakla birlikte Osmanlı şehirlerindeki iş sahiplerinin bir kısmı, meselâ seyyar satıcılar, gezginler, köleler ve evlerinde çalışıp emeklerini satan kadınlar loncalara üye değildi. Esnaf ve zanaatkârlara oranla bölgeler arası veya ülkeler arası ticaretle uğraşan tüccarların sermaye biriktirme imkânları daha elverişliydi. Sattıkları mal çeşidine göre hirfet halinde örgütlenmekle birlikte esnafın tâbi bulunduğu ihtisab kuralları, yani üretimin miktarı, kalitesi vb. hakkındaki kısıtlamalar onlara uygulanmıyordu. Tüccarlar birikmiş büyük servetleriyle devlet maliyesinde mültezim sıfatıyla hizmet etmekte, vergi işlerinde halkla devlet arasında aracı rolü oynamakta, hatta devlet için dış ilişkilerde kendilerinden “casus” olarak yararlanılmaktaydı. Osmanlı ülkelerinde nüfusun ne kadarının şehir ve kasabalarda yaşadığını kesin şekilde bilmek mümkün değilse de

imparatorluğun önemli bir şehirli nüfusa sahip olduğu anlaşılmaktadır (bk. NÜFUS).

Osmanlı toplumunun ana karakteri tarım toplumu oluşudur. Bu sebeple nüfusun büyük çoğunluğunu köylü çiftçiler teşkil etmekteydi. İmparatorluğun merkezî bölgelerindeki köy halkının çoğunluğu timar sistemine tâbi idi. Bu çerçevede tarım üretimi ve hayvancılıkla uğraşan köylüler sancaklarında câri kanunlar uyarınca vergilerini öderlerdi. Hükümdar nazarında Tanrı'nın emaneti olan köylüleri ehl-i örfün zulmünden koruyan temel mekanizma Osmanlı adalet sistemiydi. Aslında bu bütün reâyâ unsurları için geçerlidir. Kadı mahkemesine, orada istenilen sonuç alınamayınca beylerbeyi divanına, nihayet Dîvân-ı Hümâyun'a ve bizzat padişaha arz hakkının bulunması bu mekanizmanın temel özelliğidir. Mîrî arazi rejiminin ve timar sisteminin uygulandığı alanlarda köylüler, Halil İnalcık'ın ifadesiyle "çifthâne" sistemi çerçevesinde büyük ölçüde kuru hububat ekimine dayalı tarımla uğraşıyordu. Tasarruflarında bulunan toprak miktarına göre tasnif edilen raiyyet rüsûmu ödemenin yanında, olağan üstü vergilerle (avârız-ı dîvâniyye ve tekâlîf-i örfiyye) üretimden (öşür) ve alım satımdan kaynaklanan çeşitli vergileri ödemekteydiler. Köylü çiftçilerin bir kısmı, toprağın verim kalitesine göre sancaktan sancağa 60-150 dönüm arasında değişen ve "bir çift öküzle bir yılda ziraat edilen toprak" anlamına gelen çiftliklere sahiptiler. Ancak çoğunluğun tasarrufundaki toprak yarım çift (nîm-çift) veya daha azı (ekinlü bennâk) idi. XV-XVI. yüzyıl tahrir defterlerinde, üzerinde kayıtlı toprağı olmayanlar "kara" (caba) olarak yazılırdı. Bulûğ çağına erişen bekârlar mücerret, bazı bölgelerde ise kazancını tedarike muktedir bekârlar caba olarak kaydedilirdi. Özellikle gayri müslimlerde aile reisi konumundaki dul kadınlar da yazılırdı. Toprağın kardeşler tarafından ortak kullanımı söz konusu olduğundan XVI. yüzyılda sayıları artan cabaları tamamen topraksız evli köylüler zannetmek yanlıştır. Bunlar çift, nîm veya bennâk yazılı kardeşleriyle aynı toprak parçası üzerinde çiftçilik yapmaktaydı. Hem kanunnâmeler hem defterlerdeki kayıt usulü, ölen babanın toprağının kardeşler arasında ortaklaşa kullanıldığını açıkça ifade etmektedir (Barkan, Kanunlar, s. 8-9, 30, 64). Köylerdeki tarım faaliyetinde kuru hububat ekiminin yanında değişik yerlerde pamuk, pirinç, sebze-meyve, keten-kendir, baklagiller vb. üretimi de yapılmaktaydı. Köylüler kısmen kendi ihtiyaçları çerçevesinde hayvancılıkla da uğraşmaktaydı. Osmanlı

toplumunda reâyâ içinde olmakla birlikte devlet ve kamu için çeşitli hizmetleri yapmak karşılığında veya bazı sebeplerden dolayı bir kısım kişi (kör, sakat, felçli, yaşlı vb.) veya gruplar (müsellem, sayyâd vb.) vergilerden kısmen ya da tamamen muaf olurdu. Meselâ derbentçilik,

köprücülük, çeltikçilik vb. hizmetleri yapanlar avârız-ı dîvâniyye ve tekâlîf-i örfiyye denilen vergilerden muaftı. Köylülerin sosyal ve ekonomik hayatında üretim faaliyetleri belirleyici rol oynamaktaydı. Hububat ekimi ve hasat zamanları dışında köylü-çiftçi nüfus büyük ölçüde hâne halkının ihtiyaçları için saklanan hayvanların bakımı ve bahçecilik gibi çoğunluk açısından ikinci derecede önemli uğraşılarla zamanlarını geçirmekteydi. Bazı köylüler değirmencilik, nalbantlık gibi mesleklerle meşgul olarak sanatlarını düşük tempoda da olsa yılın tamamında veya bir kısmında icra ederken bazı yerlerde kadınların dokumacılık sektöründe rol aldığı görülmektedir. Hububat üretimi dışında geçimlerini kısmen büyük ve küçük baş hayvan üreticiliğinden ve bu hayvanların ürünlerinden sağlayanlar kazalarındaki pazar yerlerine giderek ürünlerini satarlardı. Osmanlı köylülerinin devletle ilişkileri incelendiğinde bunların devletin uyguladığı malî ve idarî politikaları gönüllü olarak benimsediği ve her hâlükârda itaatkâr bir tutum sergilediği söylenemez. Tahrirden kaçma, üretimi olduğundan az gösterme, otorite zaafının bulunduğu yerlerde ve zamanlarda görevlilerle çatışma vb. durumlar yaygındı. Ancak köylülerin devletle uyumlu ilişkileri de çatışmaları da örgütlü olmaktan ziyade bireysel bir nitelik taşımaktaydı. Köy kökenli gençlerin sekban ve sarıca bölükleri teşkil ederek Celâlî ayaklanmalarında yer almaları farklı bir olgunun, geçim darlığının yanında devletin taşra ümerâsı aracılığı ile ateşli silâh kullanmayı bilen gençleri sefer sırasında istihdam etme siyasetinden kaynaklanan leventleşme olgusunun bir görüntüsüdür. Köy hayatını devam ettiren, çiftiyle çubuğuyla geçimini sağlamaya çabalayan çiftçi köylüler ise bir yandan da devletin vergi taleplerini karşılamaya çalışmaktaydı.

Osmanlı coğrafyasında Türk kökenli konar göçerler bulundukları coğrafyaya göre Yörük veya Türkmen olarak adlandırılırdı; kabaca Kızılırmak yayının doğusundakilere Türkmen, batısındakilere Yörük denilmiştir; ancak bu kesin bir tasnif değildir. Hayat tarzlarından kaynaklanan konar göçer tabirinin yanında “göçer evli, göçer yörük, konar göçer yörük” vb. tabirlerle de anılan bu zümreler, Osmanlı döneminde

bilhassa Doğu Anadolu’da “ulus” adı verilen birlikler olarak teşkilâtlanmıştır. Güneydoğu Anadolu, Suriye, Irak gibi yerlerde ise Ekrâd taifesi, Arab taifesi adı altında zikredilen konar göçer topluluklar vardır. İl veya ulus ismiyle gruplandırılan konar göçerler sırasıyla boy (aşiret), oymak (cemaat), oba (mahalle) bölümlerine ayrılmıştır. Boyların başında boy beyleri bulunmakta olup bunlar boyu oluşturan unsurların kethüdâ ve ihtiyarları tarafından seçilir, daha sonra bir beratla resmen tayinleri tamamlanırdı. Cemaatlerin başındaki kethüdâları ise boy beyi tayin ederdi. Öte yandan beyliğin irsen intikal ettiği teşekküllerde bey ailesinin yanında boy aristokrasisi olarak bir torun grubu da vardı. Tek boydan oluşan, bir boydan türeyerek sayıları çoğalan ve genellikle başkanlarının adıyla anılan oymaklar şeklinde veya federasyon tarzı konar göçer grupları bulunuyordu. Bunlar timar, zeâmet, has veya evkaf reâyâsı olabiliyordu. Osmanlılar’ın iskân siyaseti çerçevesinde Rumeli’ye naklettiği konar göçerler buradaki genel nüfus içinde önemli bir oran teşkil etmeseler de askerî teşkilât bakımından son derece önemli bir yere sahiptiler. Kanunnâmelere göre Fâtih Sultan Mehmed devrinde yirmi dört, Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yirmi beş kişiden oluşan ocaklar halinde teşkilâtlandırılan Rumeli yörüklerinin bir kısmı (eşkinciler) nöbetleşe sefere giderken bir kısmı da (yamaklar) avârız karşılığında eşkincilerin harçlıklarını karşılardı. Çiftçilikle uğraşanlar çift resmi vb.ni düşük orandan öder, avârıza karşılık yolların güvenliği ve bakımı, derbentçilik, madencilik, çeltikçilik, kale muhafızlığı, ordu ve donanma için çeşitli ihtiyaçların tedariki vb. görevleri yerine getirirlerdi. Rumeli’de bulunan önemli yörük grupları Naldöken, Tanrıdağı, Selânik, Ofcabolu, Vize ve Kocacık yörükleriydi. 1691’deki aşiretleri iskân teşebbüsü sırasında fetih ruhunu canlandırmak amacıyla Rumeli’deki yörükler “evlâd-ı fâtihân” adı altında yeniden teşkilâtlandırılmıştır. Yaylak ve kışlakları arasında hayatlarını sürdüren aşiretlerin yaylak ve kışlakları bazan birbirinden çok uzakta olabiliyordu. Yaylaklarda hayvanlarını otlatan bu topluluklar kışlaklarında ekincilikle uğraşıyordu; dolayısıyla bunların hayat tarzı yerleşiklikle göçebelik arasında bir ara tarzdır. Çadırları, at ve deve gibi nakil hayvanları ve sürüleriyle hareket eden konar göçer gruplar içinde çeşitli sanatlarla uğraşan kişiler de vardı. Yörük ve Türkmenler de çiftçi reâyâ gibi hâne esasına göre vergilendirilmekteydi. Tarımla uğraşan köylü çiftçilerin statüleri sahip bulundukları toprak miktarına, konar göçerlerinki ise sürülerindeki koyun sayısına göre belirlenirdi. Buna göre yirmi dörtten fazla koyunu olan yörük

hâne, daha az koyunu olan ise bennâk itibar edilirdi. XVI. yüzyıl başlarında Batı Anadolu'daki (Anadolu beylerbeyiliği) yörüklerin toplam kayıtlı nüfus içindeki oranı % 15 idi. Genel olarak bakıldığında XVI. yüzyılda Anadolu'nun tamamında konar göçer nüfus toplam nüfusun yaklaşık % 15-16'sına tekabül etmekteydi. Trablus, Şam, Halep, Bağdat ve Basra'da nüfusun % 24'ü konar göçerdi. Balkanlar'da ise daha ziyade askerî bir yapı arzeden yörük ve yörük kökenli yaya ve müsellemler az bir orana sahipti (% 4,5). Konar göçerlerin yerleştirilmesi siyasetinde harap yerlerin şenlendirilmesi, konar göçerlerin yerleşik nüfusa zarar vermelerinin önüne geçilmesi ve eşkıyalık unsurlarının denetim altına alınması temel amaçlar olarak görülür (Orhonlu, s. 33 vd.). XVII. yüzyıl sonlarında ve XVIII. yüzyılda girişilen bazı iskân teşebbüslerinin kısmen başarılı olduğu ve kurulan yerleşimlerin günümüze kadar ulaştığı tesbit edilmiştir. Aşiretlerin iskânı XIX. yüzyılda devam etmiş, bu defa kaybedilen topraklardan gelen göçmenlerin yerleştirilmesi problemi de devreye girince bu işle ilgili bir teşkilât kurulması yoluna gidilmiştir. 1860'ta Muhâcirîn Komisyonu oluşturulmuş, daha sonra vilâyetlerde müdürlükler teşkil edilmiş, nihayet bir genel müdürlük altında toplanan bu organizasyon Aşâir ve Muhâcirîn Müdüriyyeti Umûmiyyesi adını almıştır (1914).

Statü açısından Osmanlı toplumunda kişinin yerinin belirlenmesinde dikkate alınan en önemli faktörlerden biri dindir. Müslümanlar ve Ehl-i kitap gayri müslimler (zimmîler) birçok bakımdan eşit muameleye tâbi tutulsalar da hem vergilendirmede hem sosyal yaşantılarında bazı farklılıklar mevcuttu. Dolayısıyla Osmanlı toplumu dinî açıdan müslümanlar-gayri müslimler olarak iki ana grup halindeydi. Gayri müslimler içinde din (hıristiyan-yahudi) ve mezhep farklılıkları vardı. Müslümanlar tek bir grup sayılmakla birlikte gerçekte onlar arasında da değişen derecelerde mezhep ve tarikat farklılıkları oluşmuştu. Esasen Osmanlı klasik döneminde toplumun dinî mensubiyetler bakımından nasıl bir tasnif ve teşkilâtlanmaya tâbi tutulduğu tartışmalı bir meseledir. İmparatorlukta yaşayan Ehl-i kitap gayri müslimler (hıristiyanlar, Mûsevîler, Mecûsîler ve Sâbiîler) İslâm geleneği ve hukuku çerçevesinde zimmî statüsü içindeydiler; yani cizye yükümlülüğü karşılığında dinî inanç ve ibadetlerinde serbesttiler. "Millet" sistemi kavramlaştırması XX. yüzyıla ait bir tabirdir. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nin gayri müslim taife veya cemaatleri

dinî-mezhebî mensubiyetlerine göre tanımladığı ve malî yükümlülüklerini dinî önderleri yoluyla çekip çevirdiği anlaşılmaktadır. Tanzimat devrinde müslüman-gayri müslim eşitliğinin sağlanması çabaları çerçevesinde Rum, Ermeni ve yahudi “millet”leri için nizamnâmeler hazırlanmıştır. Osmanlı şehirlerinde müslüman-gayri müslim unsurlar arasındaki ilişkiler, Osmanlı tebaası olmayan gayri müslimlerin konumu gibi hususlar genel olarak benzer zannedilse de değişik tarihî, kültürel ve ticarî tecrübelere sahip şehirlerde farklılıklar gözlenebilirdi. XVII. yüzyılda yükselen bir liman şehri olan İzmir’de yabancılar şehrin ticarî ve sosyal hayatına önemli etkilerde bulunurken Halep’teki yabancılar toplumla kaynaşmak için ev dışında yöresel elbiseleri giyiyorlardı. Osmanlı toplum hayatında dinî-mezhebî grupların kompartımanlar halinde yaşadığı düşüncesi ancak kısmen doğrudur. Farklı dine veya mezhebe mensup olanların ayrı mahalle ve köylerde yaşama eğilimi varsa da bunun genel bir uygulama olmadığı, çok sayıda köy ve mahallenin karışık bir dinî terkibe sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Müslümanlarla gayri müslimler arasında komşuluk ilişkileri, ticarî ilişkiler, ev alım satımı gibi hususlar araştırmalarda ayrıntılı biçimde göz önüne serilmiştir. Gayri müslimler özellikle Osmanlı Devleti’nin Rumeli topraklarında nüfusun çoğunluğunu teşkil ediyordu. Erken dönemde din değiştirmeden askerî sınıf üyesi olunabilirken bu durum sonraları kısıtlanmıştır. Yardımcı birlik niteliğindeki askerî gruplar (voynuklar, martoloslar vb.), Dîvân-ı Hümâyun tercümanları ve dinî görevliler dışında gayri müslim tebaa reâyâ statüsünde şehir ve köylerde yaşamaktaydı.

Osmanlı toplum yapısı ve bu yapı içindeki gruplar durağanlık arzetmiyordu. Kuruluş döneminin uç toplumu yerleşik tarımsallaşmış-şehirleşmiş bir topluma dönüşmüştü. Bu toplumdaki askerî sistemin evrimine paralel biçimde toplumsal yapıda da değişmeler oldu. Öte yandan Osmanlı toplumu farklı dinî, etnik unsurları barındırdığından bu husustaki genellemeler yanlış kanaatlere yol açabilir. Askerî kesimde ve zengin tabakada geniş aileye, köleler ve câriyeleri kapsayan hâne halklarına rastlanmakla birlikte sıradan halk söz konusu edildiğinde çekirdek ailenin esas olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda nüfusun çoğunluğunu teşkil eden çiftçi köylülerin vergi ünitesi çekirdek aile idi, fakat toprak tasarrufunda kardeşlerin ortaklaşa kullanımının söz konusu olduğu bilinmektedir. Anne, baba ve çocuklardan meydana gelen ailenin içinde büyük anne ve babalar da olabilirdi. Aile

evlenme ile teşekkül eden bir kurumdur. Osmanlılar'da evlenen çiftlerin genelde ayrı bir hâne teşkil ettiği, ancak bazan baba evinde kalmaya devam eden ailelerin bulunduğu belirtilmektedir. Bu toplumda farklı dinden kişilerle evlenme yaygın değildi. Osmanlı ailesi hakkındaki araştırmalar boşanmanın ve çok eşliliğin de yaygın olmadığını göstermektedir. XVII. yüzyılda Bursa'da üst tabaka mensupları arasında çok eşlilik ancak % 5 seviyesindedir. Osmanlı toplumunda İslâm hukuku çerçevesinde kadınların mal sahibi olmaları, az sayıda da olsa para getiren işlerle uğraşmaları, vekil yoluyla veya bizzat mahkemelere başvurarak haklarını savunmaları olağan hallerdendi. Kır kesiminde hâne reisi konumundaki dul kadınlar dışında kadınların toprağı tasarruf etmesi mümkün değildi. Mülk statüsündeki ev, bağ ve bahçelerden miras hakları vardı.

Toplumdaki farklı özelliklere sahip unsurlardan biri de Çingeneler'dir. Osmanlı Devleti'nde yaşayan Çingeneler müslüman ve gayri müslim olarak iki gruba ayrılmalarına rağmen bunlar hukukî bakımdan denk sayılmıştır. Çingeneler, Osmanlı Devleti'nde hiçbir zaman ayrı bir cemaat olma vasfını taşıyamamıştır. Meselâ Osmanlı Devleti'nde sadece gayri müslimlerden cizye alınırken Kıbtî tebaanın hem zimmî hem de müslüman olanlarından cizye alınmıştır. Osmanlı toplumunun diğer önemli bir unsuru kölelerdi. Köle kökenlilerin bir kısmı gerekli eğitimden sonra saray ve devlet hayatında önemli mevkilere ulaşabilirken çoğunluğu ailelerin yanında çeşitli hizmetlerde kullanılmaktaydı. Osmanlılar'da köleliğin önemli bir kaynağı savaş esirleriydi. XVI. yüzyılın sonu ve XVII. yüzyılda Anadolu'da en çok Rus ve Macar kölelere rastlanır. Esirler yanında Tatarlar ve Abazalar gibi köle satıcılarından Karadeniz kıyısındaki limanlar vasıtasıyla köle getiren tüccarlar vardı. Ayrıca Afrika'dan getirtilen siyah köleler özellikle Batı Anadolu'da çok yoğundu. Bunların bir bölümü saraya ve Harem-i Hümâyun'a alınırdı. Osmanlı Devleti'nde köle ticareti çeşitli yollarla yapılmakta, şehirlerde köle pazarları kurulmaktaydı. Tanzimat döneminde Avrupa'da zenci köle ticaretine gösterilen tepkilere paralel olarak köle ticareti yasaklanmış, bununla birlikte gizli yollardan köle alım satımı II. Meşrutiyet'in ilânına kadar devam etmiştir.

Çeşitli katmanlardan oluşan Osmanlı toplumunda gündelik hayatın medrese ve mektepler, cami ve mescidler, tekke ve zâviyeler, kiliseler, sinagoglar, manastırlar, pazar ve çarşılar gibi mekânlarla olan bağı önemlidir. Bunlar

kültürel hayat açısından başta gelen iletici, aktarıcı kurumları ve ortamları oluşturmaktaydı. Çarşı ve pazarlarda alışveriş yaparken toplumsal meseleleri de görüşen insanlar cami, kilise, sinagog gibi ibadethanelerde yine bir araya gelerek sorunlarını ele alıyorlardı. Öte yandan tekke ve zâviyeler dinî hayatın yanında eğitim, kültür aktarımı ve zaman zaman muhalefet odağı görevlerini ifa ediyordu. Kalenderîlik, daha sonra Bektaşîlik ve Melâmîlik gibi tasavvuf akımlarının bazı kolları bu muhalefet fonksiyonuna daha yatkındı. Her hâlükârda dervişlerin ve tarikatların Osmanlı toplum hayatında çok önemli bir yeri vardı. Özellikle büyük şehirlerde çok sayıda tekke ve şeyh mevcuttu. XVI. yüzyılda bu toplanma yerlerine kahvehaneler eklenmiş, kahvehanelerde toplananların fesat çıkarma ihtimali otoriteleri tedirgin ettiğinden zaman zaman yasaklamalara gidilmiştir. Halkın kutladığı bayramlara gelince hiç şüphesiz müslüman ahali için en önde gelen bayramlar ramazan ve kurban bayramlarıydı. Mevlid törenleri, düğünler ve sünnet düğünleri de bu bağlamda anılmalıdır. Halkın mesirelere sık sık gittiği seyyahların eserlerinden anlaşılmaktadır. Osmanlı otoritelerinin halk tarafından düzenlenen büyük şenliklere, özellikle merkezî otoritenin bulunduğu bölgelerde en azından şüpheyle baktıklarını gösteren işaretler vardır (Faroqhi, Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, s. 182-199).

Modernleşme Döneminde Osmanlı Toplumu. XIX. yüzyılda toplum hayatının temel unsurları bakımından köklü bir değişim yaşanmadığı, fakat Tanzimat devriyle başlayan yeni uygulamaların toplumun yapısında bazı değişimleri beraberinde getirdiği bilinmektedir. Bu dönemde daha önceki asırlarda olduğu gibi tarım toplumu olma vasfı sürüyor, nüfusun % 80'i köylerde, % 20'si şehirlerde yaşıyordu. XIX. yüzyılda İstanbul başta olmak üzere büyük şehirlerde yabancıların sayısı artmış, bunların etkisiyle Batı kökenli mallar, âdet ve eğlenceler toplumda etkisini göstermeye başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinde Batılı tüccar ve sanayicilerle iş birliği yapmaları azınlıkların ekonomik durumunda önemli değişmelere yol açmış, XX. yüzyıl başlarına gelindiğinde zanaat, sanayi ve iç ticaret alanlarında

azınlıkların ezici bir oranda (% 60-70) üstünlüğü ortaya çıkmıştır. Yabancıların girişimlerinde üst düzey görevler yabancılara ve azınlıklara verilmekte olduğu gibi işçi ücretlerinde de müslümanlar en aşağı seviyede

idi. Bu dönemde toplum yapısı ve hayatındaki değişmeleri etkileyen belli başlı dinamikler modernleşme ve toprak kayıplarının sebebiyet verdiği göç hareketleridir. Modernleşme, gerek üretim-tüketim ilişkilerine etkileri gerekse eğitimde modernleşme yoluyla çeşitli toplum katmanlarını değişime ve dönüşüme uğratırken göçler âdeta toplumu yeniden harmanlamıştır. XIX. yüzyılda Osmanlı toplumunda meydana gelen ekonomik ve kültürel farklılaşmalar sonunda köy yaşantısında fazlaca bir değişim olmamışsa da kasaba ve şehirlerde geleneksel mahalle yaşantısı değişmeye yüz tutmuştur. Klasik dönemde caminin ve imaret sitelerinin merkezî yeri vardı. Modernleşme devrinde askerî ve bürokratik yapıda meydana gelen değişim kamu hizmetlerinin yürütüldüğü hükümet, adliye binalarını ve okulları öne çıkarırken medreseleri geriletmiştir. Benzer şekilde şehirlerin iktisadî merkezleri de değişime uğramış, geleneksel üretimin yapıldığı çarşıların yerini özellikle İstanbul gibi büyük şehirlerde ithalâta dayalı ürünlerin satıldığı mekânlar almıştır. Aile yaşantısı bakımından üst tabakalarda bazı değişiklikler görülürken alt tabakalar geleneksel yaşantılarını sürdürmüştür. Köşk-konak hayatı içinde zenci dadı, Çerkez hizmetçinin yanında Fransız mürebbiyeler istihdam ediliyordu. Üst tabaka aileleri Batılı elçiliklerdeki toplantılara katılmak suretiyle yaşantılarında yenilikler tecrübe ediyorlardı. Batı hayat tarzını sürdürebilecek ekonomik kapasiteye sahip olan ve tiyatro, balo, opera, resim gibi yeni zevklerle tanışan üst kesimlerin eğlence anlayışı da alt tabakadan farklılaşmaya başlamıştır.

Yeni toplum düzeninde müslüman eşraf, gayri müslim zenginler ve memurlar arasında yeni ilişki ağları kurulmuştur. Gelirlerini yatırım aracı olarak kullanmak isteyen veya sıkışık dönemlerinde esnafa borçlanan memurlarla devletle olan işlerini halletmeye çalışan esnaf arasında çıkar birliğine dayalı yeni bir iş birliği ortaya çıkmıştır. Öte yandan XIX. yüzyılın sonlarına doğru yenileşme hareketleri çerçevesinde ziraat, ticaret ve sanayi odaları kurulmaya başlanmış, böylece esnaf, faaliyetleri daha sınırlı kurumlar vasıtasıyla meslekî teşkilâtlanmasını sürdürmüştür. Bununla birlikte bu dönemde gayri müslimlerin giderek artan imtiyazları Türk tüccar ve iş adamlarını yabancıların taşeronları durumuna düşürmüştür. Esasen bu dönemde Avrupalılar'ın imparatorluk içindeki ekonomik faaliyetlerinin sonucu olarak Avrupa şirketlerinin temsilcileri olan ve büyük oranda Rum ve Ermeni gayri müslimlerden oluşan bir hıristiyan orta sınıfı teşekkül

etmiştir. Kapitülasyonların yabancı tüccarlara tanıdığı imtiyazlardan yararlandırılan gayri müslim tüccarlara karşı müslüman tüccarları korumak üzere hayriye tüccarlığı oluşturulduysa da istenilen sonuç elde edilememiştir. Özellikle liman şehirleri yoluyla Avrupa ticaretiyle yakından bağlantılı şehir ve kasabalarda ekonomik ve toplumsal hayatta belirgin değişiklikler meydana gelmiştir. Meselâ 1840'larda İzmir nüfusu içinde Rum, Ermeni ve yahudilerin yanında Yunanistan, İngiltere, Avusturya, Fransa gibi yabancı devletlerin tebaası olan 10-12.000 kişi vardı (Kütükoğlu, s. 19).

XIX. yüzyılda köylülerin durumuna genel olarak bakıldığında bunların hâlâ nüfusun çok önemli kesimini oluşturduğu dikkati çeker. Ancak gittikçe elindeki toprağı azalan, ilkel teknolojiyle ekim ve dikim yapan köylüler artık ürünü eşraf ve mültezimlere kaptırmaktaydı. Yeni dönemde kırsal kesimin sosyal hayatının fazla bir değişikliğe uğramadığı söylenebilir. Bununla birlikte âyanlık olgusunun etkilerinin devam ettiği ve mîrî arazinin gasbı yoluyla timarlı sipahilik tasfiye olurken çeşitli yörelerde ağalık kurumunun ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar 1274/ 1858 Tarihli Arazi Kanunnâmesi köylerin toplu olarak belirli kişilerin mülkiyetine geçmesini önleyici hükümler içersede pratikte malî güç sahibi fertlerin bu tür girişimleri engellenemediğinden büyük toprak sahipleri varlıklarını sürdürmüştür. Bunlara karşı ortaya çıkan çeşitli eşkıyalık hareketleri dolayısıyla can ve mal güvenliği endişesi içinde kalan köylüler çok defa topraklarını bırakarak başka köylere veya şehirlere sığınıyordu.

Öte yandan bu yüzyıldaki göç olgusu toplumsal yapıyı derinden sarsmıştı. Osmanlılar'dan önce Türk göçleriyle Anadolu'nun çehresi değişmiş, Osmanlı devrinde de başta Rumeli olmak üzere fethedilen bölgelere gönüllü göç veya sürgün yoluyla iskân politikaları uygulanmıştı. Kırım'ın 1783'te Rusya tarafından ilhakıyla birlikte siyasî-dinî sebeplerle Kafkaslar, Karadeniz'in kuzeyi ve Balkanlar'dan Osmanlı Devleti'nin elde kalan topraklarına ve bilhassa Anadolu'ya doğru göçler vuku bulmuştur. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşı, Kırım savaşı, Şeyh Şâmil'in Ruslar'a karşı direnişinin sona ermesi (1859), 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, Teselya ve Girit'in Yunanistan tarafından ilhakı, Balkan, I. Dünya savaşları ve Millî Mücadele sırasında ve sonrasında ortaya çıkan göçler ve mübadelelerle bugünkü Türkiye'nin etnik ve millî yapısı yeni biçimini almıştır. Gelen

göçmenlerin bir kısmı, Osmanlı Devleti'nin merkezî topraklarını oluşturan Anadolu ve Balkanlar'da yaşayan ve ana dili Türkçe olmayan müslüman unsurlardan (Çerkez, Abaza, Boşnak, Arnavut vb.) oluşmaktaydı. Burada din unsurunun önemi açıktır; bununla birlikte bu unsurların tavrında Kuzey Afrika ve Arap topraklarında yaşayan diğer müslüman unsurlardan farklı olarak Osmanlı siyasî kültürünü paylaşmaları da etkilidir. Müslüman oldukları için yerlerinden edilen bu insanlarda tarihî İslâm ve cemaat kimliğinin ötesinde "millî" bir Osmanlı-müslüman kimliği ve benliği doğmuştu (Karpat, s. 11-23). Şehirlerde göçmen mahalleleri kurulurken kırsal kesimde göçmenler çoğunlukla gayri müslimlerin boşalttıkları köylere yerleşmiştir. Bazı köylerde göçmenler ayrı mahalleler kurmuş, zamanla bu mahallelerin bir kısmı köye dönüşmüştür. Göçmenler kültür ve âdetlerini, tarım usullerini yeni topraklarına getirmiş, dolayısıyla hem şehir ve kasabaların hem de köylerin toplum, kültür ve iktisat hayatında önemli etkiler icra etmiştir. Sonuç olarak Osmanlı idaresinden Cumhuriyet'e intikal eden toplum sosyoekonomik açıdan henüz köylülüğün egemen olduğu, dinî bakımdan büyük çoğunluğu müslüman, Anadolu'nun yerleşik halkının yanında Balkan ve Kafkas göçmenlerinden oluşan, kısmen sanayileşmenin ve ticarî kapitalizmin etkilerini taşıyan, yönetici kesimi büyük ölçüde modernleşme sürecini tecrübe etmiş ve Batılı etkilere mâruz kalmış bir özellik taşımaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 430-431; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 94, 236-239; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 10-30; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 49-99; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1248, III, 7-8, 49; Kâtib Çelebi, Düstûrü'l-amel li-ıslâhi'l-halel, İstanbul 1280, s. 119-139; Barkan, Kanunlar, s. 8-9, 30, 64; a.mlf., "Research on the Ottoman Fiscal Surveys", Studies in the Economic History of the Middle East (ed. M. A. Cook), London-New York 1970, s. 163-171; a.mlf., "XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Toprak İşçiliğinin

Organizasyonu Şekilleri", İFM, I (1939), s. 29-74; II, (1940), s. 198-245; III, (1940), s. 397-447

(yeniden basımı için bk. Türkiye'de Toprak Meselesi, İstanbul 1980, s. 575-716); a.mlf., "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)", TTK Belgeler, III/5-6 (1968), s. 1-479; M. Tayyib Gökbilgin, Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihân, İstanbul 1957; M. G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Chicago 1974, I, 107-108; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1979, II, tür.yer.; B. Braude, "Foundation Myths of the Millet System", Christians and Jews in the Ottoman Empire (ed. B. Braude - B. Lewis), New York 1982, s. 69-88; R. P. Lindner, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, Bloomington 1983; Suraiya Faroqhi, Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia 1520-1650, Cambridge 1984, tür.yer.; a.e.: Osmanlıda Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, tür.yer.; a.mlf., Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam: Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla (trc. Elif Kılıç), İstanbul 1997, s. 182-199; a.mlf., Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayatı (trc. E. Sonnur Özcan), Ankara 2006, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1987, s. 33 vd., ayrıca bk. tür.yer.; Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989; a.mlf., "Osmanlılarda Yerleşik Hayat, Şehirliler ve Köylüler", Osmanlı, Ankara 1999, IV, 91-97; Huricihan İslamoğlu İnan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü, İstanbul 1991; H. W. Lowry, Studies in Defterology: Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, İstanbul 1992, tür.yer.; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi, İstanbul 1993, s. 1-14; a.mlf., "The Yürüks: Their Origins, Expansion and Economic Role", The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire-Essays on Economy and Society, Bloomington 1993, s. 97-136; a.mlf., Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi: 1300-1600 (trc. Halil Berktay), İstanbul 2000, I, tür.yer.; a.mlf., "Şikâyet Hakkı: 'Arz-i Hâl' ve 'Arz-i Mahzar'lar", Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adâlet, İstanbul 2000, s. 49-71; a.mlf., "Osmanlı Tarihinde Dönemler Devlet-Toplum-Ekonomi", Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Gürsel Renda), İstanbul 2003, I, 30-239; E. R. Toledano, Osmanlı Köle Ticareti: 1840-1890 (trc. Y. Hakan Erdem),

İstanbul 1994; Bahaeddin Yediyıldız, "Osmanlı Toplumu", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1994, I, 441-510; a.mlf., "Klasik Dönemde Osmanlı Toplumuna Genel Bir Bakış", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, X, 183-215; Tufan Gündüz, Anadolu'da Türkmen Aşiretleri: Bozulus Türkmenleri (1540-1640), Ankara 1997; Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Beyliği Topraklarında Sufi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu (1300-1389)", Osmanlı Beyliği: 1300-1389 (trc. Gül Çağalı Güven v.dğr.), İstanbul 1997, s. 159-172; Mehmet Öz, XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı, Ankara 1999, tür.yer.; F. Müge Göçek, Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü- Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme (trc. İbrahim Yıldız), Ankara 1999; G. David, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Devri Macaristanı'nda Şehirleşme", Osmanlı, IV, 111-118; Ahmet Tabakoğlu, "Osmanlı İçtimaî Yapısının Ana Hatları", a.e., IV, 17-31; Mübahat S. Kütükoğlu, XV ve XVI. Asırlarda İzmir Kazasının Sosyal ve İktisadi Yapısı, İzmir 2000, s. 19; Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri (haz. Tufan Gündüz), Ankara 2000; Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları (ed. Madeline C. Zilfi, trc. Necmiye Alpay), İstanbul 2000, tür.yer.; İlber Ortaylı, Osmanlı Toplumunda Aile, İstanbul 2000; Mehmet İnbaşı, Rumeli Yörükleri, Erzurum 2000; Oktay Özel, "Avârız ve Cizye Defterleri", Osmanlı Devleti'nde Bilgi ve İstatistik (haz. Halil İnalcık - Şevket Pamuk), Ankara 2000, s. 35-50; a.mlf., "The Limits of the Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited", JESHO, XLII/2 (1999), s. 226-246; Yavuz Ercan, Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukukî Durumları, Ankara 2001; İsmail Altınöz, "Osmanlı Toplum Yapısı İçinde Çingeneler", Türkler, XIII, 422-433; Said Öztürk, "Osmanlı'da Çok Evlilik", a.e., XIII, 375-385; Abdullah Saydam, "Yenileşme Döneminde Osmanlı Toplumu", a.e., XIII, 847-886; Tahsin Özcan, Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı, İstanbul 2003, tür.yer.; Kemal H. Karpat, Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri (trc. Bahar Tırnakçı), İstanbul 2003, s. 11-23; M. Macit Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi, İstanbul 2004; Rüya Kılıç, Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler, İstanbul 2005; İlhan Şahin, Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler, İstanbul 2006; H. Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa 1600-1700", IJMES, XII (1980), s. 231-244; Şerif Mardin, "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci" (trc. Nuran Yavuz), Felsefe

Yazıları, V, İstanbul 1983, s. 5-33; Özer Ergenç, “Osmanlı Şehrindeki ‘Mahalle’nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine”, Osm.Ar., sy. 4 (1984), s. 69-78; Ekrem Işın, “19. Yüzyılda Modernleşme ve Gündelik Hayat”, TCTA, II, 538-572; Halil Sahillioğlu, “Slaves in the Social and Economic Life of Bursa in Late 15th and Early 16th Centuries”, Turcica, XVII (1985), s. 43-112 (bu makale için bk. a.mlf., Studies in Ottoman Economic and Social History, İstanbul 1999, s. 105-174); Yunus Koç, “Osmanlı’da Kent İskânı ve Demografisi (XV.-XVIII. Yüzyıllar)”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, III/6, İstanbul 2005, s. 161-210.

Mehmet Öz

2. Dinî Hayat.

a) Dinî Teşkilât ve Görevliler. İslâmiyet, Osmanlılar’da devletle toplumu kaynaştıran temel unsurlardan biri olmuştur. Devletin takip ettiği denge siyaseti sayesinde din ve mezhep farklılıkları toplumsal bir çatışma sebebi olmaktan çıkarılmış ve birlikte yaşamak için bir zemin oluşturulmaya çalışılmıştır. Osmanlı toplumunda din konusu incelenirken yapılan devlet İslâm’ı (resmî İslâm), halk İslâm’ı, medrese İslâm’ı, tekke İslâm’ı gibi tasnifler, ortak bir inanç temeli üzerinde tezahür eden aynı din anlayışının farklı toplum kesimleri tarafından farklı düzlemlerde algılanışını ve yaşanışını yansıtmakta, fakat Osmanlı toplumunda dinî hayatı yeterince tasvir edememekte ve zaman zaman marjinal dinî anlayışları öne çıkararak dinin toplumdaki yeri ve etkileri konusunda yanlış kanaatlere yol açmaktadır. Genel olarak bakıldığında Osmanlı toplumunda Sünnî anlayışın hâkim olduğu ve devletin kurumsal yapısının da buna göre şekillendiği görülmektedir. Mahkeme uygulamaları, medrese müfredatı ve dinî kurumlar ağırlıklı biçimde Sünnî-Hanefî anlayışına göre düzenlenmiştir. Sünnî anlayışın dışında kalan dinî akımlar ve tarikatlar hoş görülmemiş, mensupları siyasal olaylara karıştıkları ve toplumsal barışı tehdit ettikleri gerekçesiyle takibata uğramıştır. Ancak bu açıdan Sünnî karakterli hareketlere karşı da farklı davranılmamıştır. Şeyh Bedreddin siyasî faaliyetleri sebebiyle 1420’de idam edilmiş, XVII. yüzyılda dinden uzaklaşıldığı ve bid‘atlara sapıldığı iddiasıyla toplumsal gerilime yol açan Kadızâdeliler hareketi mensupları sürgüne gönderilmiştir.

Osmanlı Devleti'nde padişaha vekaleten İslâm'ı ve müslümanları temsil eden en yüksek makam şeyhülislâmlıktır. İlmiye teşkilâtının en üst birimi olan şeyhülislâmlık din hizmetlerini yürütmekten ziyade özellikle XVI. yüzyıldan itibaren idarî ve adlî işlerden sorumlu tutulmuştur. Kazaskerler, kadılar, kassâm ve muhtesib gibi görevliler de adlî görevleri yanında idarî görev

ve sorumluklar da üstlenmiştir. Toplumun dinî hayatına yön veren mekânlar olan mescid, cami, tekke ve zâviyeler vakıfların mütevellileri tarafından yönetilmiştir. Genellikle Osmanlılar'da din hizmetlerinin devlet organizasyonunun bir parçası olarak görülmediği ve eğitim, sağlık, imar gibi alanlarda olduğu gibi dinî hizmetler alanında da alt yapıyı vakıfların teşkil ettiği söylenebilir. Ancak son dönemlerde devlet idaresindeki merkezîleşme eğilimiyle birlikte devletin yavaş yavaş bu alana da girerek cami, mescid ve tekkelerin işleyişine doğrudan müdahale ettiği görülmektedir. Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti vasıtasıyla vakıflarla beraber cami ve mescidlerin, Meclisi Meşâyih vasıtasıyla da tekkelerin yönetimi kontrol altına alınmaya çalışılmıştır.

Osmanlı toplumunda temel dinî eğitim mahalle mekteplerinde verilir, medreselerde çeşitli ilimlerle Arap dili ve edebiyatına dair derslerin yanında fıkıh, kelâm, hadis, tefsir gibi dinî ilimler okutulurdu. Dârülhadis ve dârülkurrâ gibi ihtisas medreselerinde de dinî ilimlerin temeli olan Kur'an, hadis ve kıraat ilimleri üzerinde ihtisas eğitimi yapılırdı. Dinî hizmetleri ifa eden görevliler genellikle medrese eğitiminden geçmekle birlikte bu zorunlu değildi; ancak görevin gerektirdiği asgari bilgi ve becerilere sahip olmaları istenir, birtakım ahlâkî vasıflar aranırdı. Vakfiyelerde din hizmetlerinde görevlendirilecek kişilerde aranacak şartlar ayrıntılı biçimde yer almaktadır. XIX. yüzyılda oluşturulan modern eğitim kurumlarında da dinî bilgilerin öğretimine önem verilmiş, ibtidâilerin ders programlarında Kur'an, tecvid, ilmihal, kıraat gibi dersler bulunurken rüşdiyelerde ilmihal, mebâdî-i ulûm-i dîniyye, idâdîlerde ulûm-i dîniyye, sultânîde ulûm-i dîniyye, fıkıh vb. dersler okutulmuştur. İmam, hatip, vâiz gibi görevlilerin yetiştirilmesine yönelik uzmanlık kurumları oluşturulması düşüncesi son dönemlerde ortaya çıkmıştır. İmamların eğitimi için 1883'te açılan Menşe-i Eimme ve Hutabâ adlı mektepler verimli olmadığından 1888'de kapatılmış,

vâiz yetiştirmek amacıyla 1912'de Medresetü'l-vâizîn kurulması için bir nizamnâme neşredilmiş, 1913'te imam ve hatip yetiştirmek maksadıyla açılması düşünülen Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ ise faaliyete geçememiştir. Bunların yerine 1919'da teşkil edilen Medresetü'l-irşâd, 1924'te Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile birlikte İmam Hatip Mektebi'ne dönüştürülmüştür.

Gündelik dinî hayatın merkezinde yer alan cami ve mescidler önemli birer eğitim merkezi olarak da faaliyet göstermekte, her kesime hitap eden çeşitli dersler yapılmaktaydı. Bu amaçla ücretleri vakıflar tarafından karşılanan geniş bir kadro ile hizmet verildiği anlaşılmaktadır. Camilerde vâizlik, imamlık, müezzinlik gibi görevlerden başka dersiâmlık, hatiplik, kürsü şeyhliği, cuma vâizliği, salavathanlık, mesnevîhanlık, mevlidhanlık gibi vazifeler de ihdas edilerek çok yönlü bir din hizmeti sunulmuş, bu arada tefsir, hadis, fıkıh ve mesnevi dersleriyle halkın eğitimi sağlanmıştır. XVII. yüzyıldan itibaren ihdas edilen dersiâmlık vasıtasıyla da camilerde düzenli biçimde dersler verilmiştir. Cami dersleri olarak isimlendirilen bu derslere halkın yanında esnaf çocukları ile çıraklar ve bürokrasiye yeni intisap edenler de katılırdı. Medrese öğrencilerinin receb ayının başından ramazan ayının sonuna kadar cerre çıkarak gittikleri yerlerde halka vaaz ve nasihatte bulunmaları, özellikle kırsal bölgelerdeki halkın din kültürünün şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur. Din görevlileri askerî zümre mensubu sayılmış, görevlerini sürdürdükleri müddetçe raiyyet rüsûmu ve avârızdan, 1826'ya kadar askerlik hizmetinden muaf tutulmuştur. Dinî hizmetleri yürüten diğer din mensubu kişilerden de cizye vb. vergiler alınmamıştır.

Din görevlilerinin maaşları genellikle görevli oldukları kurumların vakıflarından ödenirdi. Kadro (cihet) sahibi olan kişiler vakıflardan günlük olarak takdir edilen bir ücret (vazife) alırlar, farklı görevler karşılığında da birtakım ek gelirler elde ederlerdi. Ayrıca geçimlerini muhtelif kalemlerden veya ticarî ve ziraî faaliyetlerden sağlayan din görevlilerine de rastlanmaktadır. Vakıfların Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'ne ilhakıyla birlikte dinî hizmetlerde istihdam edilen görevlilerin maaşları nezâret bütçesinden verilmeye başlanmış, böylece din görevlileri devlet memuru haline getirilmiştir (Beydilli, s. 39). Evkaf Nezâreti'nin kurulmasıyla dinî hizmetlerin yürütülmesinde de bir merkezîleşme eğilimi ortaya çıkmış,

vakıf idarelerinin merkezîleşmesiyle beraber bu alanda da paralel gelişmeler olmuştur. Ancak bu gelişme daha ziyade tayinler ve maaşlar gibi özlük işlerinin yürütülmesi konularında görülmüştür.

II. Mahmud döneminde vakıflar bir nezâret altında birleştirilince tayin teklifleri Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti tarafından yapılmaya başlanmıştır. 8 Zilkade 1286 (9 Şubat 1870) tarihli Tevcîhât-ı Cihât Nizamnâmesi ile hitâbet ve imâmet gibi cihetler için imtihan öngörülmüştür. Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin hazırladığı 10 Cemâziyelâhir 1305 (22 Şubat 1888) tarihli yeni bir Tevcîhât-ı Cihât Nizamnâmesi'nde konu ayrıntılı biçimde ele alınarak imâmet, hitâbet ve müezzinlik tevcih edileceklerin oluşturulacak komisyonlarca imtihan edilmesi kuralı getirilmiştir. 5 Ağustos 1913 ve 4 Haziran 1917 tarihli düzenlemelerle mahalle imamları ve müftülerin tayini için de birtakım esaslar konulmuştur. Bu düzenlemelere rağmen özellikle mahalle ve köy imamlarının tayinlerinde belli bir usulün yerleşmediği anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 27-29, 30-31).

Mescid ve cami görevlileri vazifelerini hastalık ve ihtiyarlık gibi sebeplerle başkalarına devredebilirdi. Vefat halinde görev genellikle vefat edenin oğluna veya bir yakınına verilmekte, ancak bunda ehliyete dikkat edilmekteydi. İmamlık küçük yerlerde daha çok babadan oğula veya diğer aile fertlerine intikal eden bir görevken büyük yerleşim yerlerinde bu hususta dinî bilgi ve yeterlilik ön planda tutulmaktaydı. Hatiplik görevi yapacak kişilerin imamlara nisbetle daha iyi bir eğitim almış olması gerekmekteydi. Askeriyedeki imamlarda da iyi bir eğitimin arandığı anlaşılmaktadır. Cami görevlileri kadıların kontrolü altındaydı. Şikâyetler kadılar tarafından değerlendirilir ve gerektiğinde ceza verilirdi.

İmamların ahlâkî zafiyeti, görevin yerine getirilmesinde ihmal ve kusurları, liyakatsizliklerinin anlaşılması, ayrıca halkın şikâyetleri ve yolsuzluk gibi sebeplerle görevden alınmaları ve sürgün gibi cezalara çarptırılmaları söz konusu olabilmekteydi (a.g.e., s. 4, 6, 21 vd., 32-33, 35; Tut, s. 33 vd.; ayrıca bk. İMAM).

Osmanlı tebaası içinde önemli yeri olan hıristiyanlar, yahudiler ve diğer din mensupları cemaat yapısı içinde kendi dinî liderlerine tâbi idiler. İslâm dışındaki bütün din ve mezheplerin mensupları dinî teşkilât ve hizmetlerini

özerk bir yapılanmayla kendi cemaatleri içinde organize etmekteydi. Hıristiyan tebaanın büyük çoğunluğu Rum Ortodoks ya da Ermeni kiliselerine mensuptu. Osmanlı Devleti'nin dinî alana müdahale etmeme konusundaki tavrı sayesinde gayri müslim unsurlar dinî faaliyet ve merasimlerini tam bir serbestlik içinde icra etme imkânına sahipti. Gayri müslimler hiçbir zaman müslüman olmaya zorlanmamış, ancak ihtidâ teşvik edilmiş, yeni müslüman olanlara vakıflardan çeşitli yardımlar yapılmıştır. Bunun yanında mühtedilerin müslüman mahallesine yerleştirilmesi, müslüman olan köle ve câriyelerin gayri müslim sahiplerinden satın alınması, küçük çocukların evlât edinilmesi gibi hukukî ve idarî tedbirlerin alındığı görülmektedir (Çetin, s. 87 vd.; Karpat, s. 425).

Osmanlı Devleti, Bizans'tan devraldığı kilise teşkilâtını önemli ölçüde koruyarak devam ettirdiği gibi kiliseye yeni birtakım imtiyazlar da verilmiş, yeni patriklikler ihdas edilmiştir. Hıristiyan tebaanın dinî ve hukukî işleri merkezdeki patriklerin başında bulunduğu hiyerarşik bir yapı içerisinde yürütülmüş, farklı hıristiyan mezhepleri birbirinden bağımsız patriklikler halinde teşkilâtlanmıştır. İstanbul Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne bağlı olarak yerel patriklerle metropolit, başpiskopos, piskopos, papaz ve keşişler görev yaparken fetihten sonra ihdas edilen İstanbul Ermeni Patrikliği de kendi içinde katolikos, merhasa ve papazlar şeklinde örgütlenmiştir. Katolik Ermeni Patrikliği XIX. yüzyılda ihdas edilmiştir. Bunların yanında Süryânî, Ya‘kūbî, Nestûrî, Mârûnî gibi hıristiyan mezheplerinin bağımsız kiliseleri mevcuttu. Yahudilerin dinî örgütlenmeleri ise daha çok bölgesel düzeyde kalmış ve din hizmetleri bağımsız hahamlar aracılığıyla yürütülmüştür. XIX. yüzyılda patriklere verilen yetkilere benzer yetkilerle ihdas edilen hahambaşılık makamı vasıtasıyla hahamlar da bir teşkilâta kavuşturulmuştur (Kenanoğlu, s. 91-145).

Halkın din anlayışının şekillenmesinde toplumun genel bilgi seviyesine hitap edecek şekilde telif edilen mev‘iza ve ilmihal türündeki eserler önemli rol oynamıştır. Muhammediyye, Envârü'l-âşıkīn, Müzekki'n-nüfûs, Kara Dâvûd, Ahmediyye, Mızraklı İlmihal, İmâdü'l-İslâm, Birgivî'nin Vasiyetnâme'si, Delâilü'l-hayrât, Tenbîhü'l-gāfilîn, Şerhu Şir'ati'l-İslâm ve et-Tarîkatü'l-Muhammediyye gibi kitaplar Osmanlı toplumunda halkın yaygın biçimde okuduğu ve etkilendiği eserlerdir. Süleyman Çelebi'nin Mevlid olarak bilinen Vesîletü'n-necât'ı ile Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın

Ma‘rifetnâme’si de bu çerçevede zikredilmesi gereken eserlerdir. Halkın din kültürünün oluşmasında şifahî kültürün ve sohbetlerin de önemli bir yeri vardır. Özellikle kış gecelerinde ve ramazan aylarında teravihten sonra yapılan sohbetlerde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, Ḳıṣaṣ-ı Enbiyâ, Mes̱nevî şerhleri, evliya menkıbeleri, cenk hikâyeleri, çeşitli tarih kitapları yanında mev‘iza ve ilmihal kitapları okunurdu (Arpaguş, s. 23, 59-60). Cami ve mescidlerin dışında dinin sosyal hayata aktarılması daha çok tasavvuf, tarikat, tekke ekseninde gerçekleşmiştir. Devlet merkezinde ve şehirlerde ulemânın etkisiyle Sünnî eğilimdeki tarikatlar yaygınlık kazanırken kırsal kesimde ve göçebe unsurlar arasında gayri Sünnî akımlar etkili olmuş, bu durum zaman zaman içtimaî ve siyasî hadiselere yol açmıştır.

Osmanlı toplumunda dinî günlerin ve bayramların ayrı bir yeri vardı. Hz. Peygamber’in doğum yıl dönümü münasebetiyle evlerde ve camilerde yapılan mevlid törenleri yanında padişahların katıldığı mevlid merasimleri de büyük önem taşırdı (bk. MEVLİD). Muharrem ayının

10. gününden itibaren aşure pişirilerek dağıtılır, çeşitli vesilelerle mevlid okutulurdu. Konaklardaki mevlid merasimlerinde Kur’an okunur ve dualar yapılır, misafirlere çeşitli ikramlarda bulunulur, mübarek gecelerde sakal-ı şerif ziyaret edilirdi. Ramazan aylarında gündelik hayatın seyrinde de bir değişiklik hissedilirdi. Ramazan başlangıcının ve sonunda bayramın ilânı için hilâl gözlenir ve kadı huzurunda şahitlerle tesbit edilirdi. Ramazan ayında halka ve medrese öğrencilerine, tekkelere ve medreselere para ve erzak yardımı yapılırdı. Toplumun her kesimi ramazanı büyük bir coşkuyla karşılar, ibadetin yanında ramazan ayına mahsus faaliyetler ve eğlenceler düzenlenirdi. Ramazan başlamadan önce camiler temizlenir ve aydınlatılır, minarelere mahyalar kurulurdu. Selâtin camilerinin avlularında tesbih, mushaf, kitap vb. eşya ile iftarlıklardan oluşan sergiler açılırdı. Camilerde Kur’an tilâveti yanında tefsir dersleri de verilir, vaazlar yapılırdı. Ramazan akşamlarında vezir ve eşraf konaklarında mükellef iftar sofraları kurulur, gelen misafirlere ayrıca çeşitli hediyeler verilirdi. Sahur için de benzer hazırlıklar yapılır ve misafirler ağırlanırdı. Ramazanlarda özellikle XIX. yüzyılda Batı tesiriyle yeni bir zihniyetin ortaya çıkmasından sonra Karagöz ve orta oyunları gibi eğlenceler de tertip edilir, İstanbul halkının bir kısmı iftardan sonra Direklerarası’nda yapılan eğlencelere katılırdı.

Bayramlar bir şenlik havasında kutlanır, bayram süresince şehir kandillerle süslenir, geceleri yalılar aydınlatılır ve gece donanmaları düzenlenirdi. Bayram merasimleri sarayda şu şekilde icra edilirdi: Padişah, arefe günü öğle veya ikindi namazını Hırka-i Saâdet Dairesi'nde kıldıktan sonra Arz Odası'nda arefe divanı toplanır ve arefe selâmlığı denilen bir merasim icra edilirdi. Bayram günü Hırka-i Saâdet Dairesi'nde veya saray mescidinde sabah namazının ardından Enderun ağalarının katıldığı "muâyede-i havâs" denilen bir bayramlaşma yapılırdı. "Muâyede-i umûm" adı verilen bayramlaşmada ise devlet erkânı, ilmiye mensupları ve diğer ricâl padişahla sırayla bayramlaşırdı. Daha sonra düzenlenen alayla Sultanahmet veya Ayasofya camisine giden padişah burada bayram namazını kılardı; nâdiren de Fâtih Camii'ne gidilirdi. Namaz kılınınca yine alayla saraya dönülür, kurban bayramında ise kurbanlar kesilir ve Harem halkı ile bayramlaşılırdı (Ali Seydi Bey, s. 163-164; Uzunçarşılı, s. 201 vd.). Bayramlaşma merasimleri nakîbüleşraf veya şeyhülislâmın duasıyla başlar, dua bitince devlet ricâli, ulemâ, saray erkânı ve Harem halkı padişahla bayramlaşırdı. Padişahın sadrazam, şeyhülislâm, vezirler ve ulemâdan şahıslar geldiğinde ayağa kalkması âdettendi (Teşrîfât-ı Kadîme, s. 45 vd.; Karateke, s. 76 vd.). Saraydaki bayramlaşmaya katılanlar merasimin sona ermesinin ardından kendi konaklarına giderek hâne halkı ile bayramlaşırlardı. Bayramlarda ayrıca çocuklar için özel oyun ve eğlenceler tertip edilirdi (Abdülaziz Bey, I, 261 vd., 268-269).

BİBLİYOGRAFYA

Fatih Mehmet II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 243 vd.; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 21-33, 45 vd.; Tayyarzâde Atâ Bey, Târîh-i Atâ, İstanbul 1292, I; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (haz. Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, I, 261 vd., 268-272; Ali Seydi Bey, Teşrîfât ve Teşkilât-ı Kadîmemiz (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 27 vd., 122, 127-128, 129, 151-153, 162-164; Türkiye Maarif Tarihi, I, 139; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 201 vd.; Musahibzâde Celâl, Eski İstanbul Yaşayışı, İstanbul 1946, s. 34-35; Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Cuma Selâmlığı (Halk-Hükümdar Münâsebetleri Açısından Önemi)", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 459-471; a.mlf., "Dersiâm", DİA, IX, 185-186; a.mlf., "Huzur Dersleri", a.e., XVIII, 441-444; Faruk Tut, Osmanlılarda İmam-Hatiplik Müessesesi (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 33 vd., 46 vd.; Osman Çetin, Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları: 1472-1909, Ankara 1994, s. 87 vd.; Mehmet Faruk Bayraktar, Türkiye'de Vaizlik: Tarihçesi ve Problemleri, İstanbul 1997, s. 50; Kemal Beydilli, Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü, İstanbul 2001, tür.yer.; Hatice Kelpetin Arpaguş, Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları, İstanbul 2001, s. 23, 59-60; Murat Akgündüz, XIX. Asır Başlarına Kadar Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık, İstanbul 2002, s. 290-299; Kemal H. Karpat, İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması (trc. Şiar Yalçın), İstanbul 2004, s. 425; M. Macit Kenanoğlu, Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek, İstanbul 2004, s. 91-145; Hakan T. Karateke, Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devletinin Son Yüz Yılında Merasimler, İstanbul 2004, s. 76 vd., 92 vd., 102-122, 206; Halil İnalcık, "Islam in the Ottoman Empire", CT, V-VII (1968-70), s. 19-29.

Tahsin Özcan

b) Tasavvuf ve Tarikatlar.

Anadolu topraklarında tasavvuf faaliyetlerinin temeli Osmanlılar'ın kuruluşundan önce Anadolu'ya gelen göçler sırasında atılmıştır. Köylere, tenha yerlere yerleşerek ziraat ve hayvancılıkla meşgul olan dervişler, iskâna elverişsiz yerlerde kurdukları zâviyelerin etrafını imar edip iskâna elverişli hale getiriyorlardı. Gazilerle birlikte fetihlere de katılan bu dervişlerin sınır boylarında kurdukları tekkeler seferler esnasında orduların harekâtını önemli ölçüde kolaylaştırmaktaydı. Dervişler, devletin kuruluşu sırasında ortaya koydukları bu davranışları sebebiyle yönetim tarafından desteklenmiş, imar ettikleri topraklara resmen yerleşmeleri hususunda kendilerine beratlar verilmiş, bazıları için yeni zâviyeler oluşturulup vakıflar tahsis edilmiştir. Anadolu'da kurulan birçok köyün, adını bu dervişlerden aldığı bilinmektedir (Barkan, II [1942], s. 288, 290-292, 294, 296-299).

Osmanlılar, dengeli yönetim anlayışları sayesinde tekke çevreleriyle medrese çevrelerinin yakınlaşmasını sağladılar. İznik'te 1331'de kurulan ilk medresenin başına Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimseyen Ekberiyye mektebinin önemli temsilcisi Dâvûd-i Kayserî'nin getirilmesiyle tasavvuf düşüncesi Osmanlı medrese kültürü bünyesine girmiş oldu. İlk şeyhülislâmlık makamına yine aynı mektebin mümessili durumunda olan Molla Fenârî tayin edildi. Devletin bu tercihi toplumda mutasavvıf âlim tipinin yaygınlaşmasını sağladı. Medrese eğitiminin yanı sıra tekke eğitimine de vâkıf olan mutasavvıf âlimlerin kaleme aldıkları eserlerde kelâm, fıkıh ve tasavvufu mezcederek meseleleri hem zâhir hem bâtın açısından ele almaları (örnek eserler için bk. Öngören, XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler,

s. 211-212), zâhir ilimlerinde kullanılan akıl ve burhan metodu ile bâtın ilimleri için geçerli olan keşf metodu hakkında karşılaştırmalı değerlendirmeler yaparak bâtın ilminin zâhir ilmine katkılarından söz etmeleri tasavvufla diğer disiplinlerin ilmî zeminde yakınlaşmasını sağladı. Fâtih Sultan Mehmed'in Molla Câmî'ye, "hakikati arayan gruplar" diye nitelediği felsefeciler, kelâmcılar ve sûfîlerin görüşlerini birlikte değerlendiren bir risâle yazdırması bu tür çabaların Osmanlı sultanları tarafından takip edildiğini göstermektedir. Öte yandan tasavvuf ilminin yanı sıra çoğunlukla zâhir ilimlerini de tahsil eden şeyhlerin şeriat-tarikat birlikteliğinden söz etmeleri ve şeriat kurallarına vurgu yapmaları medrese

çevreleriyle yakınlaşmalarını daha da hızlandırmış, medrese tahsili gören birçok âlim de aynı zamanda bir tekke şeyhinden el almış, birçok tekkenin meşihatını medrese kökenli âlim-şeyhler üstlenmiştir. Hem zâhir hem bâtın ilimlerini tahsil ederek yetişen bu şeyhler tasavvufla birlikte tefsir, hadis, fıkıh, akaid gibi dallarda telif, tercüme ve şerh türü eserler meydana getirdiler. Kuruluş dönemini takip eden asırlarda tasavvuf ehliyle medrese çevreleri arasında oluşan bu yakınlığa paralel biçimde şeyhlerin kendilerini tıp, astronomi, mûsiki, bestekârlık, hattatlık, nakkaşlık, çiçekçilik gibi ilim, sanat ve meslek dallarında geliştirmeleri, zamanla bazı tekkelerin kısmen güzel sanatlar akademisi ve şifâhâne gibi çalışan kurum haline gelmesini sağladı. Ayrıca şeyhlerin yöneticiler tarafından yapılan ihsanlar karşısındaki müstağni tavırları itibarlarını daha da arttırdı. Bu güven ortamı, başta padişahlar olmak üzere pek çok devlet adamının zaman zaman şeyhleri tekkelerinde ziyaret ederek onlarla birtakım meseleleri istişare etmelerine, yine bir kısmının onlardan etkilenip tarikata intisaplarına sebep oldu. Zamanla şeyhlerle yöneticiler arasında akrabalık bağları kuruldu. Bazı şeyhler saraya davet edilerek ağırlandı ve sohbetlerinden saray halkı da yararlandı. İçlerinde tasavvufî faaliyetlerinden dolayı kendilerine maaş bağlananlar ya da şeyhülislâm vekilliği, müftülük, kazaskerlik, kadılık, hünkâr imamlığı, şehzade hocalığı, müderrislik, vâizlik, kâtiplik, esnaf şeyhliği, hekimbaşılık, müneccimbaşılık, ordu şeyhliği gibi görevlere getirilenler oldu. Özellikle seferler sırasında ordunun mâneviyatını yükseltmek için davet edilen şeyhlerin askerle yakın teması sonucu birçok asker tarikatlara girdi (XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı ordusuyla seferlere katılan şeyhler için bk. Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, s. 269-273; a.mlf., Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler, s. 87; Yılmaz, s. 443-444; Muslu, s. 580-582; Yücer, s. 729-736). Şeyhlerin padişahlar nezdinde kazandığı itibardan dolayı, herhangi bir sebeple cezalandırılacağını anlayan bazı şehzade, sadrazam vb. yöneticiler kendilerini affettirmek için araya şeyhleri koydular ya da tekkelerine sığındılar. Öte yandan birçok şeyhin bazı hastalıkları okuyarak ya da bitkisel ilâçlarla tedavi etmesi, zâviye ve tekkelere vakfedilen arazilerden elde edilen ürünleri ihtiyaç sahiplerine ikram etmesi halkın onlara rağbetini daha da arttırdı. Halk devlet kademesindeki işlerini kolayca halletmek için şeyhlerden tavsiye mektupları almaya başladı. Şeyhlerin yönetimle bu derecede iç içe olması bazı mutasavvıflarca tenkit edildiyse de çoğunluk, bunun idarecileri âdil olmaya yönlendirmek ve şeriatla tarikatı birlikte muhafaza etmelerini

sağlamak için gerekli olduğunu savundu. XV. yüzyılın etkili şeyhlerinden Eşrefoğlu Rûmî, yöneticilerin hem zâhir hem bâtın ilimlerindeki yetkinlikleriyle halkı adaletle yönetmek ve dervişleri eğiterek Hakk'a ulaştırmak gibi görevleri bulunduğunu belirtmesi (Tarîkatnâme, vr. 2a) o dönemin mutasavvıf gözüyle ideal yöneticisini, Dâvûd-i Kayserî (Risâle fî ʿilmi't-taṣavvuf, s. 122) ve Şeyhülislâm İbn Kemal (Risâletü'l-münîre, s. 28, 36-37) gibi âlimlerin zâhir ilimleriyle birlikte bâtın ilimlerine de vâkıf olan ilim ehlinin diğer âlimlerden daha üstün olduğunu vurgulaması ilmiye gözüyle ideal âlimi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın İstanbul Koska'da yaptırdığı Fildamı Zâviyesi'nin meşihatını üstleneceklerin "esrâr-ı ilâhiyye"ye vâkıf, hakikat sırlarını çözmeye kadir olmaları yanında âlim, vâiz, müfessir ve muhaddis olmalarını da şart koşması (Süleymâniye Vakfiyesi, s. 50, 194-195) yönetici gözüyle ideal şeyhi nitelemektedir. Osmanlı döneminde bu üç alanda belirtilen hedeflere ulaşmış birçok şahsiyete rastlanmaktadır. Devlet adamları, medrese çevreleri ve tasavvuf ehlinin birbiriyle yakın ilişkileri, XII ve XIII. yüzyıllardan itibaren gelişimi izlenen ortak avlulu cami-medreseler ve cami-tekkeler şeklindeki mimari tarzın Osmanlılar'da cami-medrese-tekkenin birlikte inşa edildiği külliye tarzına dönüşmesine de zemin hazırladı. XV. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da Zeyniyye tarikatından Şeyh Vefâ diye bilinen Muslihuddin Mustafa için Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan Şeyh Vefâ Külliyesi çift fonksiyonlu camisi (cami-tevhidhâne), önünde

sıralanan derviş hücreleri ve medrese odalarıyla bunun ilk örneklerinden birini teşkil etti. Sayısı iki binlere yaklaşan tekkeleri denetim altına almak için ilk defa III. Selim zamanında çalışmalar yapıldı. Tekke şeyhlerinin teftiş edilerek devlete bildirilmesi ve ehil olmayan kimselere tekke açtırılmaması için bazı şeyhler görevlendirildi. Tekkelerin denetim altına alınmasında ikinci adım 1866'da Meclisi Meşâyih'in kurulmasıyla gerçekleşti. Evlâdiyet ve hilâfet usulüyle tevcih edilmekte olan şeyhlik vazifesi doğrudan bu meclis tarafından kontrol edilmeye başlandı.

Kuruluş Döneminde Dinî-Tasavvufî Gruplar. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu öncesi XIII. yüzyıl Anadolu'sunda faaliyet gösteren mutasavvıflar arasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Fahreddîn-i Irâkī, Müeyyidüddin Cendî, Saîdüddin Fergānî, Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Evhadüddîn-i Kirmânî, Necmeddîn-i

Dâye, Hacı Bektâş-ı Velî, Yûnus Emre gibi değişik tarikatlara mensup ünlü şahsiyetler bulunmaktadır. Ayrıca Âşıkpaşazâde'nin dört grupta topladığı dinî-tasavvufî cemaatlerin (ahîler, gaziler, bacılar, abdallar) faaliyetlerinden söz edilmektedir. Fütüvvet teşkilâtının Anadolu'daki uzantısı şeklinde değerlendirilebilecek olan Ahîliğin ilkeleri, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin ʿAvârifü'l-maʿârif'inde anlattığı tasavvufî ilkelerle hemen hemen aynıydı ve dış görünüş itibariyle usul, âdâb ve erkânda Rifâîler'e benzediği gibi çeşitli açılardan Mevlevîlik, Bektaşîlik gibi tarikatlarla ilgiliydi. Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebâli ahîlerin reisiydi. Âşıkpaşazâde, Osman Gazi'nin mübarek günlerde Edebâli'nin Bilecik'teki tekkesine giderek dinî ve idarî konularda onun görüşlerine başvurduğunu belirtir (Târih, s. 6). I. Murad'ın kendi döneminde ahîlerin reisliğini üstlendiği kaydedilir. Bazı kaynaklarda "alpler" ve "alperenler" diye anılan Anadolu gazileri fütüvvetin seyfî kolunu, Anadolu bacıları da kadınlar kolunu teşkil etmekteydi. Anadolu abdalları ise Türkmen kabileleri arasında faaliyet gösteren dervişlerin oluşturduğu bir teşkilâttı. "Abdal" veya "baba" unvanını taşıyan bu dervişlere Horasan erenleri de denilmekteydi. Bu gruba mensup dervişlerden Abdal Kumral'a Osman Gazi'nin, Bursa fethine katılan Abdal Mûsâ, Geyikli Baba ve Abdal Murad'a Orhan Gazi'nin, Postinpûş Baba'ya I. Murad'ın, Abdal Mehmed'e II. Murad'ın birer zâviye yaptırarak faaliyetlerine destek oldukları bilinmektedir. M. Fuad Köprülü abdalân-ı Rûm tabirinin Kalenderî, Haydarî ve Yesevîler'den oluşan derviş zümrelerini ifade ettiğini, baba ve abdal lakaplarının Kalenderîler tarafından kullanıldığını, abdal kelimesinin kalenderlerle eş anlamlı olduğunu söylerse de bu doğru değildir. Osmanlılar tarafından desteklenen abdalân-ı Rûm içinde gayri Sünnî unsurların bulunduğu bir gerçektir. Nitekim kuruluş döneminde beylerin zaman zaman bunları teftiş ettirdikleri, Ehl-i sünnet dışı hareketleri belirlendiği takdirde beylik dışına çıkarıldıkları kaydedilmektedir. Öte yandan Kalenderîlik daha çok "çârdarb" uygulaması, ayrıca ibadetlere karşı kayıtsızlık sebebiyle eleştirilmiştir. Genelde haklı olmakla birlikte bu eleştirilerin her zaman geçerli olmadığını gösteren örnekler de vardır. Fâtih Sultan Mehmed ile İstanbul kuşatmasına katılan Kalenderîler'e fetihten sonra sultan tarafından Şehzadebaşı'ndaki Hristos Akataleptos Manastırı zâviye olarak verildi. Kalenderîler için İstanbul dışında da bazı zâviyelerin tahsis edildiği bilinmektedir (DİA, XXIV, 255). XVI. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı merkezî yönetimi, bu dönemde Anadolu'da görülmeye başlanan Şiî-Safevî propagandası sebebiyle

Kalenderîler’e karşı daha sert bir tavır almaya başladı. XVI. yüzyıl müelliflerinden Vâhidî ve Kalkandelenli Fakîrî’nin kayıtlarına göre bu devirde Kalenderîler ve Rum abdalları gayri Sünnî tasavvuf zümreleriydi. Anadolu’daki Kalenderî zümrelerin XVII. yüzyıldan itibaren Bektaşîlik içinde eriyip tarihe karıştığı belirtilmektedir.

Fazlullāh-ı Hurûfî’nin kurup geliştirdiği gayri Sünnî bir akım olan Hurûfîliğin XV. yüzyılın başlarından itibaren Tebriz ve Halep yoluyla Anadolu’ya girdiği, mensuplarının gerçek inançlarını gizleyerek Anadolu ve Balkanlar’da hem halk hem yöneticiler nezdinde bir çevre edindikleri, Kalenderîler ve Bektaşîler arasına sızdıkları bilinmektedir. Çelebi Sultan Mehmed ve oğlu Sultan Murad zamanında faaliyeti görülen Hurûfîler’in Fâtih döneminde saraya kadar nüfuz ettikleri ve bu sebeple Edirne’de topluca öldürüldükleri, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Osmanlı topraklarından sürüldükleri görülmektedir. Muhtelif kayıtlardan, XVI. yüzyılda Anadolu ve Rumeli’deki çeşitli bölgelerde “ışık” (tâife-i ışıkıyân) adı verilen Hurûfîler’in takip edilmesine, tutuklanıp cezalandırılmasına dair emirnâmeler gönderildiği anlaşılmaktadır. Bektaşî görünen Hurûfîler, giderek sayıca azalmalarına rağmen daha sonraki asırlarda da faaliyetlerini gizlice sürdürdüler.

Tarikatlar. Osmanlılar’dan önce Anadolu’da faaliyet gösteren tarikatların hemen hepsi devletin kuruluşundan sonra da faaliyetini devam ettirdi. Bir kısmı zamanla etkisini yitirerek başka tarikatlar içinde erise de bir kısmı devletin son dönemine kadar varlığını korudu. Sonraki asırlarda Osmanlı topraklarına birçok yeni tarikat girdi. Kuruluş öncesi faaliyeti görülen tarikatlardan Bektaşîlik, XIII. yüzyılda Anadolu’ya gelip Sulucakarahöyük’te (bugünkü Hacıbektaş) dergâhını kuran Yesevî dervişlerinden Hacı Bektâş-ı Velî ile birlikte oluştu. M. Fuad Köprülü, kuruluştan önce Anadolu’da Hacı Bektaş’ın dışında Yeseviyye mensuplarının faaliyet gösterdiğini ileri sürerse de o dönemde Yeseviyye mensuplarının bulunduğuna dair hiçbir kanıtın olmadığı belirtilmiştir (Karamustafa, s. 86). Sünnî inancına bağlılığı eserlerinden açıkça anlaşılan Hacı Bektaş’a nisbet edilen Bektaşîlik, ilk devrinden itibaren Anadolu ve Rumeli şehirlerinde kurulan tekkelerle geniş coğrafyaya yayılma imkânı buldu. Başlangıçta derli toplu bir teşkilât yapısına sahip olamayan Bektaşîlik, ikinci pîr kabul edilen Balım Sultan’la birlikte XVI. yüzyılın

başlarından itibaren kendine has kaideleriyle müstakil bir tarikat hüviyetini kazandı. II. Bayezid tarafından 1501'de Dimetoka'dan Hacıbektaş'taki merkez tekkeye getirtilen Balım Sultan'ın en önemli icraatlarından biri Hurûfî-Şiî unsurların karışımından meydana gelen, "Balım Sultan erkânı" adı altında geliştirip uygulamaya koyduğu prensiplerdir. Bundan böyle Bektaşîler'in genellikle benimsediği kurallar haline gelen bu prensipler sebebiyle tarikat Sünnîlik dışında mütalaa edilmeye başlandı. Osmanlı yönetimi bu haliyle Bektaşîliğe pek olumlu bakmamış, ancak yeniçerilerle organik ve gönül bağı sebebiyle çok da üstüne gitmemiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Eskişehir'de Seyyid Battal Gazi Türbesi civarında cami, medrese ve imaretin yanı sıra büyük bir tekke kurdurarak burayı Bektaşîler'e verdiği bilinmektedir. II. Mahmud'un 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı lağvetmesinin ardından Bektaşî tekkelerinin faaliyetleri yasaklandı.

Mevlevîlik, 1426'da II. Murad tarafından Edirne'de açılan mevlevîhâne ile Osmanlı topraklarına girdi. II. Bayezid devrinde kurulan Kulekapı (Galata) Mevlevîhânesi İstanbul'un ilk mevlevîhânesidir. İstanbul bu dönemden itibaren Konya'dan sonra Mevlevîliğin en önemli merkezi haline geldi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın el aldığı

tarikatlardan birinin Mevlevîlik olduğu (Esrar Dede, s. 107), yine bu padişahın Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'yi görevinden azletmesinde Çivizâde'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî başta olmak üzere bazı mutasavvıflar hakkında aşırı ifadeler kullanmasının da etkisi olduğu belirtilmektedir. Kanûnî, Mevlevîler için Konya'da bir semâhâne ve birçok hücre yaptırdı. II. Selim de Mevlevî şeyhlerinden Hüsrev Çelebi'ye intisap ederek şeyhin faaliyet gösterdiği Konya'daki dergâha bir şadırvanla yanına bir cami yaptırıp vakıflar tahsis etti (Sâkıb Dede, I, 145). Dergâhın ihtiyaçları sonraki padişahlar tarafından da karşılandı. XVI. yüzyılın başlarından itibaren yüksek zümreye mal olmaya başlayan Mevlevîliğe birçok üst düzey devlet adamının intisap ettiği ve tarikat adına mevlevîhânelerin kurulduğu bilinmektedir. III. Mustafa yanan Galata Mevlevîhânesi'ni yeniden yaptırdı. III. Selim, II. Mahmud ve V. Mehmed'in de (Sultan Reşad) Mevlevîliğe intisap ettiği, Abdülmecid, Abdülaziz, II. Abdülhamid ve V. Mehmed'in kılıç kuşanma merasimlerinin Mevlevîler tarafından gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Mevlevîlik'te

Sünnî çizgiyi takip eden Veled kolu yönetim tarafından desteklenirken bâtınî karaktere sahip Şems kolu devletten destek bulamamıştır. Mevlânâ'nın görüşleri Meşnevî'nin tercüme ve şerhleriyle, ayrıca değişik mahfillerde okunmasıyla yaygınlık kazanmıştır (DİA, XXIX, 330-332).

Kutbüddin el-Ebherî'nin kurduğu Ebheriyye tarikatının Evhadiyye kolu kendisine nisbet edilen Evhadüddîn-i Kirmânî, XIII. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde faaliyet gösterdi, bu arada İbnü'l-Arabî'nin evlâtlığı Sadreddin Konevî'ye hilâfet verdi. Konevî'den sonra Ebheriyye silsilesi Molla Fenârî'nin babası Şeyh Hamza vasıtasıyla Molla Fenârî'ye ulaşmak suretiyle XV. yüzyılın ilk yarısında Osmanlılar'da üst düzeyde temsil edildi. Molla Fenârî de bu tarikattan ünlü hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî'ye hilâfet verdi (Harîrîzâde, I, vr. 32b).

Hacı Bayrâm-ı Velî ile birlikte XV. yüzyılın başlarında Osmanlı topraklarında ortaya çıkan Bayramiyye'den Akşemseddin ile Şemsiyye, Ömer Dede Sikkînî ile Melâmiyye, XVII. yüzyılın başlarından itibaren Aziz Mahmud Hüdâyî ile Celvetiyye kolları meydana geldi. Fâtih Sultan Mehmed'e saltanat kılıcını kuşatan Akşemseddin ile birlikte Akbıyık ve Molla Zeyrek'in de aralarında bulunduğu bir grup Bayramiyye mensubunun Fâtih'le birlikte İstanbul'un fethine katılması tarikatın devlet nezdindeki itibarını en üst seviyeye çıkardı. Ancak fethin ardından Akşemseddin'in Göynük'e gitmesi başşehirde Bayramiyye'nin etkisini azalttı. Daha sonra Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin babası Şeyh Yavsî adına II. Bayezid'in yaptırdığı tekke ile Bayramiyye İstanbul'da da temsil edilmeye başlandı. Şeyh Yavsî, İstanbul'a gelmeden önce Amasya'da faaliyet göstermekteydi ve kendisinden burada zikir alanlar arasında Amasya Valisi Şehzade Bayezid de (II. Bayezid) vardı (Ramazanzâde Mehmed Çelebi, s. 161; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, vr. 166b). Bayezid'in zikir aldığı bir diğer Bayramî şeyhi Akşemseddin'in halifelerinden Baba Yûsuf Seferihisârî'dir (Osmanlı Müellifleri, I, 41). Baba Yûsuf ayrıca Bayezid'e saltanat kılıcını kuşatan şeyhtir. Bayramiyye'nin İstanbul'da canlılık kazanması, XVII. yüzyılın başlarından itibaren Celvetiyye kolunun pîri Aziz Mahmud Hüdâyî ile, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Himmetiyye şubesinin pîri Bolulu Şeyh Himmet Efendi ile gerçekleşti. Tarikat Osmanlılar'ın son dönemine Anadolu ve Balkanlar'da yayılan Celvetiyye kolu ve Himmetiyye şubesiyle ulaşabildi. Celvetiyye'nin kurucusu Aziz Mahmud Hüdâyî'nin

şeyhi Üftâde Efendi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın zikir aldığı şeyhlerdendir. Hüdâyî de IV. Murad'a saltanat kılıcını kuşatmıştır. Hüdâyî'nin dergâhına devam edenler arasında birçok üst düzey devlet adamı ve âlim bulunmaktadır.

Bayramiyye'de Ömer Dede ile oluşan Melâmiyye kolu daha sonra bağımsız bir tarikat haline geldi. Mensupları, III. (IX.) yüzyılda Horasan'da ortaya çıkan Melâmiyye akımından (ilk dönem Melâmîler'i) ayırt edilmek için ikinci dönem Melâmîler'i diye anılmıştır. Tarikatta Ehl-i sünnet inancıyla birlikte Ehl-i sünnet dışı görüşlerin de kabul gördüğü anlaşılmaktadır (DİA, XXIX, 33). XIX. yüzyılda Seyyid Muhammed Nûrü'l-Arabî ile birlikte adına Melâmiyye-i Nûriyye de denilen üçüncü dönem Melâmîliği başladı.

XIV. asrın ilk yıllarında bazı Anadolu şehirlerinde yayılan Irak kökenli Rifâiyye tarikatı, bu yüzyılın son çeyreğinde Antakyalı Şeyh Abdurrahman b. Muhammed el-Hanefî'den hilâfet alan Molla Fenârî tarafından temsil edildi (Kemal b. Ahmed Ahlatî, vr. 17a-21b), ardından tarikatta Fenâriyye diye bir kol meydana geldi. Fenariyye'nin nerede ve nasıl devam ettiği bilinmemekle birlikte 836'da (1433) Amasya'da Rifâiyye adına bir tekkenin (Darphâneci Tekkesi) tesis edildiği görülmektedir (Amasya Tarihi, I, 238-239). Rifâiyye'nin kuruluşundan sonra yayıldığı Irak, Hicaz, Yemen, Suriye ve Mısır gibi ülkeler XVI. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nin idaresi altına girdi. Tarikatın İstanbul'da yayılışı 1145'te (1732) Üsküdar'da Rifâî Âsitânesi'nin tesisinden sonra gerçekleşti. Anadolu ve Balkan şehirlerinde kurulan tekkeler vasıtasıyla yaygınlaşarak Osmanlılar'ın son dönemine kadar geldi.

Anadolu'da İshâkıyye (Mürşidiyye) diye tanınan Ebû İshak Kâzerûnî'ye nisbet edilen İran kökenli Kâzerûniyye tarikatı da Osmanlılar'ın kuruluşu sırasında Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatlardandır. Tarikat mensupları için 802'de (1400) Bursa'da Yıldırım Bayezid'in bir tekke açtığı ve 884'te (1479) tekkenin Fâtih Sultan Mehmed tarafından tamir ettirildiği bilinmektedir. Kâzerûniyye, XVI. yüzyıldan sonra başta Nakşibendîlik olmak üzere diğer tarikatlar içinde eriyip kaybolmuştur.

XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da Necmeddîn-i Dâye ile temsil edilen Orta Asya kaynaklı Kübreviyye tarikatı o dönemde pek yaygınlaşamamıştı.

Kuruluş yıllarında izlerine rastlanmayan Kübreviyye, XIV. yüzyılın sonlarına doğru Bursa'ya gelen Emîr Sultan ile Osmanlı topraklarına girdi. Emîr Sultan'ı çok sevip sayan Yıldırım Bayezid onu kızı Hundi Fatma Hatun ile evlendirdi. Bursa'ya geldiğinde faaliyeti için kurulan tekkenin, Çelebi Sultan Mehmed veya II. Murad devrinde eşi Hundi Fatma Hatun tarafından yaptırılan cami ve çevresindeki müştemilâtı ile bir tarikat merkezine dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Buranın vakfiyesi 1470'te Fâtih Sultan Mehmed tarafından tanzim edildi. Dergâhın şeyhliği 1178'den (1764-65) sonra Celvetiyye'ye, 1810 yılında Nakşibendiyye'ye intikal etti. Çelebi Mehmed ve II. Murad'ın da Emîr Sultan'a saygı gösterdikleri, sefere giderken onun eliyle kılıç kuşandıkları belirtilmektedir. II. Murad'a saltanat kılıcını Emîr Sultan kuşattı ve onun 1422'de gerçekleştirdiği İstanbul muhasarasına müridleriyle birlikte katıldı. Kübreviyye'nin Emîr Sultan ile Bursa merkezli devam eden silsilesinin yanı sıra XVI. yüzyılda Uşak'ta tarikatın Nurbahşiyye koluna mensup Emîr Ahmed Semerkandî isimli bir şeyhin faaliyeti görülmektedir (Harîrîzâde, II, vr. 290b; Hüseyin Vassâf, IV, 179). Anadolu'ya ne zaman geldiği tesbit edilemeyen bu şeyhin ardından yerine Hüsâmeddin Uşşâkī geçmiş, ancak Uşşâkī'nin daha sonra Halvetiyye'den de hilâfet alarak Halvetî-Uşşâkī kolunu kurmasıyla

Kübreviyye'nin bu silsilesi muhtemelen kesilmiştir (Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, s. 223).

Kuruluş öncesinde Anadolu'da faaliyet gösteren Sühreverdiyye tarikatı Kübreviyye gibi o dönemde yaygınlaşamadı; ancak Sühreverdiyye'nin bir kolu olan Horasan kaynaklı Zeyniyye tarikatı XV. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı topraklarına girerek kısa sürede halkla birlikte devlet adamları ve medrese çevrelerinin dikkatini çekmeyi başardı. Tarikatın pîri Zeynüddin el-Hâfî'nin halifelerinden Abdürrahîm-i Rûmî 1428'de memleketi Merzifon'da tekkesini kurduğunda II. Murad tarafından Merzifon'daki imaretin evkafından kendisine maaş bağlandı. Zeyniyye, özellikle Abdüllatîf el-Kudsî ve halifelerinin gayretiyle Anadolu ve Rumeli'de geniş bir çevreye yayılarak XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar'ın en etkili tarikatlarından biri haline geldi. Bu dönemde tarikata intisap edenler arasında birçok üst düzey devlet adamı, âlim ve sanatkâr bulunmaktadır. Zeyniyye'nin yayılmaya devam ettiği Suriye, Mısır ve Hicaz bölgeleri de XVI. yüzyılda Osmanlılar'ın kontrolü altına girdi. Ardından Kuzey

Afrika’ya yayılan tarikat Anadolu’daki etkisini giderek yitirdi.

Osmanlı topraklarına kuruluşun ardından giren Halvetiyye, Ömer el-Halvetî tarafından XIV. yüzyılın sonlarına doğru Azerbaycan’da kurulup geliştirildi ve buradan Anadolu’ya, Anadolu’dan Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya’ya yayıldı. Halvetiyye Anadolu’ya XV. yüzyılın başlarında Amasya’da tesis edilen, ilk meşihatını Amasyalı Pîr İlyas’ın üstlendiği Gümüşlüoğlu Tekkesi ile girdi (Amasya Tarihi, I, 240-241). Tarikatın Osmanlılar’da geniş çevreye yayılışı, daha çok ikinci pîr Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî’nin Anadolulu halifeleri vasıtasıyla XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekleşti; birçok kolu ve şubesiyle Osmanlılar’ın son dönemine kadar ulaştı.

Yahyâ-yı Şirvânî’nin halifesi Pîr Muhammed Erzincânî’nin yetiştirdiği, Çelebi Halîfe diye şöhret kazanan Cemâl-i Halvetî’ye mürid olanlar arasında Amasya Valisi Şehzade Bayezid de vardır (Hulvî, s. 430). Bayezid, oğlu Şehzade Ahmed’i eğitmesi için ona teslim etti. Bayezid tahta geçtikten sonra Çelebi Halîfe’yi İstanbul’a davet ederek başşehirde faaliyet göstermesine imkân sağladı. Çelebi Halîfe ile oluşan silsileye mensup Nûreddinzâde, Kanûnî Sultan Süleyman’a zikir telkin eden şeyhlerdendir. Yine bu silsileye mensup Merkez Efendi, Yavuz Sultan Selim’in kızı Şah Sultan ile evlendi ve bu evlilikten oğlu Ahmed Çelebi doğdu. Merkez Efendi’nin halifelerinden Şemseddin Ahmed Efendi adına Manisa Valisi Şehzade Selim’in (II. Selim) İzmir’de bir zâviye kurdurduğu, Kütahya’daki halifesi Ahmed Beşir Efendi’yi de ziyaret ederek tekkesinin yanına bir mescid yaptırdığı belirtilmektedir. Çelebi Halîfe silsilesinden Kastamonulu Şâban Efendi’nin Gelibolu’daki halifesi Mehmed Dâğî III. Murad, III. Mehmed ve I. Ahmed dönemlerinde saraya davet edilerek ağırlandı. Kendisine mürid olanlar arasında III. Murad da vardır (Âlî Mustafa Efendi, Risâle-i Menâkıb, vr. 9a-11b). III. Murad’ın ayrıca Şâban Efendi’nin bir başka halifesi Şeyh Şücâ‘dan da el aldığı ve rüyalarını muntazaman ona gönderip yorumlattığı bilinmektedir (DİA, XXXI, 176). Pîr Muhammed Erzincânî’nin diğer halifesi İbrâhim Tâceddin ile devam eden silsileye mensup İbrâhim Ümmî Sinan adına Kanûnî Sultan Süleyman tarafından İstanbul Topkapı’da bir dergâh (Ümmî Sinan Tekkesi) yaptırıldı (Osmanlı Müellifleri, I, 20; Hüseyin Vassâf, IV, 167). Yahyâ-yı Şirvânî’nin Aydınlı halifesi Dede Ömer Rûşenî’nin yanında yetişen İbrâhim Gülşenî, Kahire’de

faaliyet gösterdiği sırada Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethetti ve şeyhin talebi üzerine Müeyyediyye Camii yanında ona bir dergâh yaptırdı. Gülşenî'nin Kanûnî'ye es-mâ-i ilâhiyyeden bir isim telkin ettiği ve padişahın, "O ismi her ne niyetle okusam husule gelir" dediği kaydedilir (Muhyî-i Gülşenî, s. 415-416). Şirvânî'nin diğer bir halifesi Ziyâeddin Yûsuf Şirvânî ile devam eden silsileye mensup Abdülmecid Sivâsî, I. Ahmed'in el aldığı şeyhlerdendir. Abdülmecid Efendi, Bağdat seferine çıkan IV. Murad'a da kılıç kuşattı. III. Ahmed'in Halvetîler adına tekke inşa ettirdiği, IV. Mehmed, I. Mahmud, III. Osman ve III. Mustafa'nın Halvetîlik'ten feyiz aldığı belirtilmektedir. Halvetiyye'ye padişahlardan başka birçok üst düzey devlet adamı, ilmiye mensubu ve asker intisap ederek tarikat adına tekkeler kurup vakıflar tahsis etti.

Orta Asya kökenli Nakşibendiyye tarikatı, Anadolu'ya 807'de (1404-1405) Amasya'da kurulan ve ilk meşihatı Bahâeddin Nakşibend'in halifelerinden Buharalı Hâce Rükneddin Mahmud tarafından üstlenilen Mahmud Çelebi Tekkesi ile girdi (Amasya Tarihi, I, 243-244). Nakşibendiyye'nin Anadolu ve Rumeli'de yayılması Ubeydullah Ahrâr'ın halifesi Kütahyalı Abdullah-ı İlâhî'nin (Molla İlâhî) öncülüğünde gerçekleşti. Yavuz Sultan Selim'in özel hocası Halîmî Çelebi'nin Nakşibendiyye'den olduğu ve padişahın, şehzadeliği sırasında Kanûnî Sultan Süleyman'ın eğitimini de bu şeyhe havale ettiği, ayrıca Kanûnî'nin zikir aldığı tarikatlardan biri olan Nakşibendiyye adına İstanbul'da ve Mekke'de birer zâviye yaptırdığı bilinmektedir. Şeriata yaptığı vurguyla dikkat çeken Nakşibendiyye bu sebeple medrese çevrelerinde de ilgi gördü. XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul'a gelen Murad Buhârî ile tarikatın Müceddidiyye kolu Anadolu'da kısa sürede etkili bir konuma geldi. I. Abdülhamid başta olmak üzere birçok devlet adamının Nakşibendiyye'den el aldığı ve tarikat adına tekke tesis ettiği görülmektedir. Tarikatın Hâlidiyye koluna mensup şeyhler, II. Mahmud'un Bektaşî tekkelerini kapatmasından sonra şeriata bağlılıkları sebebiyle bu tekkelere yerleştirildi.

XV. yüzyılın ilk yarısında Lârende'ye gelip yerleşen Alâeddin Ali Semerkandî'ye nisbet edilen Semerkandiyye tarikatının faaliyetleri Anadolu'da birkaç şehirle sınırlı kaldı ve XVII. yüzyıldan sonra izleri kayboldu. Bazı kayıtlar bu tarikatın Kübreviyye, Halvetiyye ya da

Nakşibendiyye'den ayrılan bir kol olduğuna işaret etmekteyse de kesin olarak hangisinden olduğu bilinmemektedir.

Bağdat kökenli Kādiriyye tarikatı Osmanlı Devleti'ne XV. yüzyılda Eşrefoğlu Rûmî ile girdi. Tarikatın pîri Abdülkādir-i Geylânî'nin Bağdat'ta bulunan türbesi üzerine Kanûnî Sultan Süleyman tarafından bir kubbe, yanına da cami, tekke ve imaret yaptırıldı. Rûmiyye kolunun pîri İsmâil Rûmî'nin faaliyetleri sonucu Kādiriyye XVII. yüzyılda başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve Balkanlar'da yaygınlık kazandı. Şeyh İsmâil Rûmî'nin İstanbul Tophane'de kurduğu tekke 1765'te yanınca III. Mustafa tarafından yeniden inşa ettirildi. I. Ahmed İstanbul'da yaptırdığı Sultan Ahmed Camii'nin açılışına İsmâil Rûmî'yi de davet etti. Caminin açılış töreninde şeyh tarafından Kādirî zikri icra edildi.

Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî tarafından XIII. yüzyılda kurulan Kuzey Afrika menşeli Şâzeliyye tarikatının yayıldığı bölgeler XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı yönetimi altına girdi. Şâzeliyye'den Ali b. Meymûn'un XVI. yüzyılın başında Bursa'ya gelerek altı yıl kaldığı, buradan ayrılıp Şam'a giderken yerine halifesi Şeyh Abdurrahman'ı bıraktığı bilinmekteyse de daha sonra Şâzelîler'in izine rastlanmamaktadır. XVII. yüzyılda bu tarikat adına Urfa'da kurulan tekkede Şeyh Ali Dede'nin faaliyet gösterdiği, IV. Murad'ın Bağdat seferi sırasında şeyhi ziyaret ettiği, IV. Mehmed'in 1061'de (1651) Urfa yakınındaki Karaköprü köyünü şeyhe bağışladığı belirtilmektedir. Şâzeliyye'nin Anadolu'ya kalıcı olarak girişi ve yayılışı XVIII. yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşti. İstanbul'da açılan ilk Şâzelî tekkesi 1200'de (1786) Silâhdar Abdullah Ağa'nın yaptırdığı Alibeyköy Dergâhı'dır. Şâzelî şeyhi Muhammed Zâfir'e intisap ettiği kaydedilen II. Abdülhamid, Alibeyköy'deki dergâhı 1886'da onarttı ve ertesi yıl Beşiktaş'ta tarikat adına bir cami-tekke (Şeyh Zâfir Tekkesi) yaptırdı.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Şam'da Sâdeddin el-Cibâvî tarafından kurulan Sa'diyye'nin yayıldığı bölge 1516'da Osmanlı yönetimi altına girdi. Sa'diyye adına XVI. yüzyılda İstanbul'da, XVII. yüzyılda Bursa'da birer tekkenin olduğu görülmektedir. Tarikatın İstanbul'a girişi XVIII. yüzyılın başlarında Vefâiyye ve Selâmiyye kollarıyla gerçekleşti, Seyyid Ahmed Bedevî'nin XIII. yüzyılda Mısır'da tesis ettiği Bedeviyye'nin XVII. yüzyılda Bursa'da bir tekkesi bulunduğu belirtilmekte, ancak faaliyeti

hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. XVIII. yüzyılın başlarında kurulan Ebürrızâ Tekkesi İstanbul'da açılan ilk Bedevî tekkesidir. XIX. yüzyılda Kuzey Afrika kökenli Ticâniyye ve Desûkıyye tarikatlarının İstanbul'da birer tekkesinin bulunduğu anlaşılmaktaysa da faaliyetlerine dair bilgi bulunmamaktadır. Yine XIX. yüzyılda ortaya çıkan ve Kuzey Afrika'da etkili olan tarikatlardan Senûsiyye diğer tarikatlar gibi Osmanlılar'dan destek gördü. Abdülmecid, Abdülaziz ve II. Abdülhamid gibi padişahlar tarikat mensuplarıyla yakından ilgilendi. VI. Mehmed'e (Vahdeddin) saltanat kılıcını kuşatan Ahmed Şerif Efendi bir Senûsî şeyhidir.

Ekberiyye Mektebi. Nakşibendiyye'nin Müceddidiyye ve Hâlidiyye kolu hariç Osmanlılar'da bütün tarikatlar vahdet-i vücûd görüşünü benimsemiştir. Malatya-Konya ekseninde bir müddet faaliyet gösterdiği bilinen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin sistemli hale getirdiği vahdet-i vücûd anlayışı Sadreddin Konevî, Cendî, Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî vasıtasıyla Osmanlılar'a taşınmış ve İbnü'l-Arabî'nin "Şeyh-i Ekber" unvanı dolayısıyla Ekberiyye diye anılmıştır. Bilhassa İbnü'l-Arabî'nin bütün fikirlerinin özeti sayılan Fuṣûṣü'l-ḥikem'in okutulması ve üzerine şerhler yazılması suretiyle aktarılan bu düşünce ve inanç sistemi, ilk başmüderrisliğe Dâvûd-i Kayserî'nin tayiniyle öğretim kurumlarında da temsil imkânı buldu. Dâvûd-i Kayserî'nin Maṭlaʿu ḫuṣûṣi'l-kilem adlı Fuṣûṣ şerhi bu konuda ilk düzenli çalışmadır. Daha sonra mektebin temsilciliğini Molla Fenârî, Kutbüddinzâde İznikî, İbn Kemal gibi âlimler üstlenmiş, Fuṣûṣü'l-ḥikem'in tercüme ve şerhedilmesi, üzerine ders yapılması geleneği son döneme kadar sürmüştür.

Devlet ve Ulemâ ile Yaşanan Gerginlikler. Kuruluş döneminden itibaren oluşan devlet-tekke-medrese dengesi zaman zaman bozulmuş ve tarikat mensuplarıyla devlet adamları ve medrese çevreleri arasında gerginlikler yaşanmıştır. Devletin hassasiyeti daha çok siyasî düzenin bozulma tehlikesi ve inanç bakımından Ehl-i sünnet çizgisi dışına çıkılması konularında olmuştur. Bedreddin Simâvî'nin idamının (823/1420) ardından onun takipçisi oldukları belirtilen Bedreddînîler de inanç ve amel bakımından sapkın bir zümre oldukları iddiasıyla baskı altında tutulmuştur. Fâtih Sultan Mehmed devrinde Hurûfîler'in öldürülmesi devleti ele geçirme teşebbüslerinden, sonraki dönemlerde baskı altında tutulmaları gayri Sünnî

inançlarından kaynaklanmıştır. Yine bu dönemde Halvetî şeyhi Alâeddin Rûmî (Ali Halvetî) siyasî bir kalkışmaya girişebileceği endişesiyle İstanbul’dan uzaklaştırılmıştır. II. Bayezid devrindeki Kalenderî idamları padişaha suikast teşebbüsünden, I. Mahmud dönemindeki idamları ise sapkın mezhep kurma çalışmalarından dolayıdır. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Kalender Şah’ın idam edilmesi çıkardığı isyan sebebiyle, İbrâhim Gülşenî’nin Mısır’dan İstanbul’a getirtilmesi ise isyan etme ihtimali yüzündendir. XVI. yüzyılda Melâmiyye-i Bayrâmiyye’den Oğlan Şeyh İsmâil Ma‘şûkī ile Hamza Bâlî’nin, Halvetiyye’den Muhyiddin Karamânî’nin idamı bazı sözleri sebebiyle zındık ve mülhid olduklarına hükmedildiği için, XVII. yüzyılda Şemsiyye-i Bayrâmiyye’den Abaza şeyhi Abdürrahim Efendi, Melâmiyye-i Bayrâmiyye’den Sütçü Beşir Ağa, Nakşibendiyye’den Urmiye şeyhi Mahmud Efendi ve tarikatı belli olmayan Şeyh Ahmed’in (Sakarya şeyhi) idamları ise siyasî gerekçelerle olmuştur. Ayrıca değişik sebeplerden dolayı XX. yüzyılın başlarına kadar yirminin üzerinde şeyh sürgüne gönderilmiş, XIX. yüzyılda Bektaşîler ve bir müddet için Nakşibendî-Hâlidîler toplu olarak İstanbul’dan sürülmüştür.

İbnü’l-Arabî’nin özellikle Fuṣûṣü’l-ḥikem’de dile getirdiği bazı görüşleriyle cehrî zikir uygulayan tarikatların semâ ve devranla zikir yapmaları mutasavvıflarla medrese çevreleri arasında gerginliğe yol açmıştır. Medrese mensuplarının İbnü’l-Arabî’nin bir kısım görüşlerini tenkit etmeye başlamaları üzerine mutasavvıflar bu görüşleri açıklayan ve tenkitlere cevap veren risâleler kaleme almışlardır. Akşemseddin’in Risâletü’n-nûriyye adlı eseri bu eleştirilere cevap niteliğindedir. 871’de (1466) Kutbüddinzâde İznikî, Firavun’un imanı ve kâfirlerin cehennemdeki durumuyla ilgili İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini açıkladığı için çok ciddi tartışmaların meydana geldiği, doğabilecek kargaşanın başta Sadrazam Mahmud Paşa olmak üzere birçok âlim ve şeyhin gayretiyle önlendiği anlaşılmaktadır. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşü İbnü’l-Arabî’nin Şam’daki kabrini tesbit ettirerek üzerine türbe, yanına da bir cami ile bir tekke yaptırmış, görüşleriyle ilgili Edirne’de Molla Câmî’nin talebelerinden Şeyh Muhammed b. Hamîdüddin el-Mekkî’ye bir kitap hazırlatmıştır. Ayrıca Şeyhülislâm İbn Kemal bir fetvasında İbnü’l-Arabî’nin görüşlerine karşı çıkmanın yanlış olduğunu, eserlerini anlayamayanların itiraz etmek yerine susması gerektiğini belirtmiştir. XVI. yüzyılda Sinoplu Abdülbârî b. Turhan, İbrâhim b. Muhammed Halebî,

Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi gibi âlimler ise İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine karşı çıkmaya devam etmişlerdir. Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, Fuṣûṣü'l-ḥikem'de Firavun'un imanlı öldüğü gibi şeriatla bağdaştırılması mümkün olmayan ifadeleri esere bir yahudinin soktuğunu, zira İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de bunun aksini söylediğini belirterek bir orta yol bulmaya çalışmıştır. Halvetî şeyhlerinden Sofyalı Bâlî Efendi de Firavun'un imanı konusunda İbnü'l-Arabî'nin esas kanaatinin el-Fütûḥât'taki görüşü olduğunu belirtir. Ebüssuûd Efendi'nin ileri sürdüğü görüşe İbnü'l-Arabî savunucularından Kâtib Çelebi karşı çıkmıştır. XVII. yüzyılda ortaya çıkan Kadızâdeliler hareketinin öncüsü Kadızâde Mehmed Efendi'nin görüşleri arasında İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğu ve Firavun'un imanının geçersizliği konuları da vardır. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Abdullah Bosnevî, İbrâhim Kûrânî, Abdülganî en-Nablusî, Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi, Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi gibi mutasavvıf-âlimler İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini savunan eserler kaleme almışlardır.

Tasavvuf ehlinin bir kısım uygulamaları ve cehrî zikri benimseyen tarikatların semâ ve devranla zikir yapmaları da ulemânın sert tenkitlerine sebep olmuş, bu yüzden zaman zaman ciddi gerginlikler yaşanmıştır. Konuyla ilgili tartışmaların, Bezzâzî tarafından 812'de (1409-10) yazılan el-Fetâva'l-Bezzâziyye isimli eserde yer alan, def ve mizmar dinlemenin ve raksın haram olduğuna dair fetva ile başladığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde Şeyhülislâm Molla Fenârî'nin tasavvuf ehli tarafından uygulanan tarikat âdâb ve erkânını savunan bir risâle kaleme alması ve burada sûfîleri Kitap ve Sünnet'in gösterdiği yolda yürüyen kişiler olarak tanıtması dikkat çekicidir. Daha sonraki dönemde Şeyhülislâm Molla Gürânî'nin devran zikri sebebiyle Şeyh Vefâ'ya karşı çıktığı, Vefâ'nın müridlerinden Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin ise bu tür zikrin câiz olduğuna dair risâle kaleme aldığı görülmektedir. XVI. yüzyılda devranın haramlığına dair Molla Arap'ın Halvetî şeyhlerine gönderdiği mektuba da Cemâleddin İshak Karamânî cevap yazmıştır. Şeyhülislâm İbn Kemal'in, eserlerinde ve fetvalarında önceleri devranla zikre çok sert biçimde karşı çıkarken muhtemelen medrese kökenli Halvetî şeyhi Sünbül Sinan'ın çabalarıyla tavrını yumuşattığı görülmektedir. Sünbül Sinan devranın cevazına dair kaleme aldığı biri Arapça, diğeri Türkçe iki risâleden Arapça olanını çoğaltıp devrin âlimlerine göndermiş, ayrıca değişik mahfillerde görüşünü ulemâya karşı dirayetle savunmuştur. Halvetiyye'den bir diğer âlim şeyh

İbrâhim Ümmî Sinan'ın da bu hususta Ebüssuûd Efendi'yi etkilediği anlaşılmaktadır (Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, s. 369-384). Bu dönemde Şeyhülislâm Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi ve Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin devranla ilgili kanaatleri olumlu, İstanbul kadısı Sarı Gürz, Sahn-ı Semân müderrislerinden Gürz Seyyidî, İbrâhim b. Muhammed Halebî ve Birgivî gibi âlimlerin görüşleri olumsuzdur. XVII. yüzyılda konuyla ilgili tartışma daha çok Halvetî şeyhi Abdülmecid Sivâsî ve bazı halifeleriyle Kadızâdeliler arasında cereyan etmiştir. IV. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed devirlerinde ortaya çıkan Kadızâdeliler hareketinin karşı çıktığı tasavvufî düşünce ve uygulamalar arasında semâ ve devran, zikir ve mûsiki başta gelen konulardı. Kadızâdeliler sadece Halvetîler, Mevlevîler ve diğer tarikatlara mensup olan dervişleri değil onların tekkelerine giden halkı da küfürle suçlamışlardır. IV. Murad'ın siyasî düzeni bozmamaları kaydıyla sûfîlerin faaliyetlerine karşı çıkmadığı ve Kadızâdeliler ile Sivâsî taraftarları arasında bir denge politikası izlediği dikkat çekmektedir. Ayrıca padişahın Sivâsî'ye dervişlerine müdahale edilmeyeceğine dair teminat verdiği belirtilmektedir. Fikir tartışmalarında fazla başarılı olamayan Kadızâdeliler, IV. Mehmed devrinde daha ileri giderek fizikî saldırılara başlamış, sonunda Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın teşebbüsüyle haklarında padişahtan önce idam fermanı çıkartılmış, ardından bu ceza sürgüne çevrilmiştir. 1066'da (1656) hareketin yatıştırılmasından sonra Vanî Mehmed Efendi sûfîlere karşı tavır almış, IV. Mehmed ve Sadrazam Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'yı etkileyerek 1666'da Mevlevîler'in yaptığı semâı ve Halvetî dervişlerinin Kadızâdeliler tarafından "tahta tepmek" olarak adlandırılan âyinlerini yasaklatmıştır. Bu yasak ancak 1684'te kaldırılabilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dâvûd-i Kayserî, Risâle fî ʿilmi't-taṣavvuf (nşr. Mehmet Bayraktar, er-Resâʾil içinde), Kayseri 1997, s. 122; Molla Fenârî, Sûfiyyenin Libâs ve Etvâr ve Meslekine Dâir İʻtirâzâta Reddiyye, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 71, vr. 1b-18b; Eşrefoğlu Rûmî, Tarîkatnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4667, vr. 2a; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 6 vd., 386;

Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 171, 203; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 555, 577; Kemal b. Ahmed Ahlatî, Münevvirü'l-ezkâr, Hacı Selimağa Ktp., Kemankeş, nr. 253, vr. 17a-21b; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, I. Defter, s. 90-92, 94-95; a.mlf., Risâletü'l-münîre, İstanbul 1308, s. 28, 36-37; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 275-276; Süleymaniye Vakfiyesi (nşr. Kemâl Edîb Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 50, 194-195; Ramazanzâde Mehmed Çelebi, Târîh-i Nişancı, İstanbul 1290, s. 161;

Yûsuf b. Ya'kūb, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290, s. 19-20, 44; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 259; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 435; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 166b-167a; a.mlf., Risâle-i Menâkıb-ı Mevlânâ Şeyh Mehmed eş-Şehîr bid-Dâğî, Biritish Museum India Office Library and Records, Or. 12795, vr. 9a-11b; Şerif Efendi, Menâkıbü'l-evliyâ, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 4552, vr. 31b-32a; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, s. 402-405, 415-416; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 193, 203-204, 212-213, 601; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. Mehmet Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 430; Sâkıb Dede, Sefîne, I, 145; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmî', I, 193-194, 219; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 9b; Esrâr Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (haz. İlhan Genç, doktora tezi, 1986), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 107; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 32b, 246b; II, vr. 290b; Mehmed Şükrü, Silsilenâme-i Sûfiyye, Hacı Selimağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098, vr. 17a; Amasya Tarihi, I, 227-228, 238-241, 243-244; Osmanlı Müellifleri, I, 20, 41, 145; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 112, 248, 250; IV, 167, 179; M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyâtında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919) (nşr. Orhan F. Köprülü), Ankara 1981, s. 200 vd.; a.mlf., Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara 1988, s. 95; a.mlf., "Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, V (1922), s. 387; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 233; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi (Ankara 1947), Ankara 1988, I, 530-531; a.mlf., Saray Teşkilâtı, Ankara 1984, s. 189-190; Ahmet Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, İstanbul 1980, s. 39-40; a.mlf., "Zâviyeler", VD, XII (1978), s. 257; Mikâil Bayram, Bâciyân-ı Rûm, Konya 1987, s. 19; a.mlf., Şeyh Evhadü'd-din Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı, Konya 1993, s. 106-107; Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik, Ankara 1989, s. 22 vd.; Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, Bursa 1990, I, 16,

22; II, 23-24, 27; a.mlf., “Osmanlılar’da Tasavvuf ve Tarikatlar”, Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1996, I, 169-269; Reşat Öngören, “XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı’da Tasavvuf Anlayışı”, XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1999, s. 207-216; a.mlf., Osmanlılar’da Tasavvuf (XVI. Yüzyıl), İstanbul 2000, tür.yer.; a.mlf., “Osmanlı Devleti’nin İlk Şeyhülislâmı Molla Fenârî’nin Tasavvufî Yönü”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 114-119; a.mlf., Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler, İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., “Osmanlı’da Sûfîlerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 3, İstanbul 1999, s. 9-22; a.mlf., “Osmanlı Klasik Dönemi Tasavvuf-Kelâm İlişkisi”, Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 4-5, İstanbul 2000, s. 31-41; a.mlf., “Kutbüddinzâde İznikî”, DİA, XXVI, 489; a.mlf., “Miftâhu’l-gayb”, a.e., XXX, 17; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (XVII. Yüzyıl), İstanbul 2001, tür.yer.; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, tür.yer.; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, tür.yer.; Sezai Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003, tür.yer.; Metin İzeti, Balkanlar’da Tasavvuf, İstanbul 2004, tür.yer.; Ahmet T. Karamustafa, “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 61-88; Osman Türer, “Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı”, a.e., s. 207-246; Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, VD, II (1942), s. 282, 288, 290-292, 294, 296-299; Mustafa Tahralı, “Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye’ye Tesirleri”, KAM, XXIII/1 (1994), s. 33; Ferhat Koca, “Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları”, Tasavvuf, sy. 13, Ankara 2004, s. 25-74; Süleyman Uludağ, “Abdal”, DİA, I, 60; a.mlf., “Abdal Mehmed”, a.e., I, 63; a.mlf., “Baba”, a.e., IV, 365-366; a.mlf., “Hâlidiyye (Anadolu’da Hâlidîlik)”, a.e., XV, 297; a.mlf., “Halvetiyye”, a.e., XV, 394; Hasan Kâmil Yılmaz, “Aziz Mahmud Hüdâyî”, a.e., IV, 339; a.mlf., “Celvetiyye”, a.e., VII, 274; Fuat Bayramoğlu - Nihat Azamat, “Bayramiyye”, a.e., V, 269-273; Hüseyin Algül - Nihat Azamat, “Emîr Sultan”, a.e., XI, 146-148; Nihat Azamat, “İbrâhim Gülşenî”, a.e., XXI, 302-304; a.mlf., “Kādiriyye”, a.e., XXIV, 132-133; a.mlf., “Kalenderiyye”, a.e., XXIV, 255-256; Kâmil Şahin, “Edebâli”, a.e., X, 393; M. Baha Tanman, “Emîr Sultan Külliyesi”, a.e., XI,

149; a.mlf., “Âşık Paşa Külliyesi”, DBİst.A, I, 364; a.mlf., “Şeyh Vefâ Külliyesi”, a.e., VII, 175; Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsü’l-hikem”, DİA, XIII, 232-237; a.mlf., “el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye”, a.e., XIII, 255-256; a.mlf., “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, a.e., XX, 495; Hüsamettin Aksu, “Hurûfîlik”, a.e., XVIII, 411; Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, a.e., XXIV, 100-102; Hamid Algar, “Kâzerûniyye”, a.e., XXV, 147; Bilgin Aydın, “Meclisi Meşâyih”, a.e., XXVIII, 247-248; “Melâmiyye”, a.e., XXIX, 30-34; Semih Ceyhan, “Mesnevî”, a.e., XXIX, 330-332; Barihüda Tanrıkorur, “Mevleviyye”, a.e., XXIX, 468-471; Bekir Kütükoğlu, “Murad III”, a.e., XXXI, 176; Halil İbrahim Şimşek, “Murad Buhârî”, a.e., XXXI, 186.

Reşat Öngören

G) İlim ve Kültür.

1. Düşünce Hayatı ve Bilim. Kaynaklar. Siyasî ve içtimaî açıdan Osmanlı Devleti, Anadolu Selçuklu Devleti’yle Beylikler’in tabii bir devamı olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Özellikle Moğol baskısı sonucunda medenî seviyesi yüksek olan yerleşik nüfusun Batı Anadolu’ya doğru hareket etmesiyle başta Osmanlı Beyliği olmak üzere Batı Anadolu beylikleri tarımla uğraşan nisbeten kültürlü bir tabana sahip olmuştur. XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehirleşen Anadolu Selçuklu Devleti’nde XIII. yüzyıldan itibaren ilmî faaliyetin başladığı görülmektedir. Özellikle aynı yüzyılın ikinci yarısından sonra başşehir Konya’da Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin öğrencisi Sadreddin Konevî’nin nazarî irfân (tasavvuf) sahasındaki eserleri ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin bu alana kazandırdığı edebî eserler hem Anadolu’ya hem Anadolu dışına ciddi etkilerde bulunmuştur. Merâga matematik-astronomi okulu mensuplarının İlhanlılar döneminde Anadolu’ya gelmesi neticesinde başta Sivas, Kayseri, Tokat, Aksaray olmak üzere Anadolu’nun pek çok şehrinde nazarî ilimler sahasında üst seviyede bir eğitim verilmeye başlanmış, ilimler tarihi açısından önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu hareketin merkezinde Merâga matematik-astronomi okulunun kurucusu Nasîrüddîn-i Tûsî’nin öğrencisi Kutbüddîn-i Şîrâzî bulunmaktadır. Kutbüddin, Sivas ve Kayseri’deki medreselerde verdiği yüksek eğitimin yanı sıra gezegenler teorisi için önemli sayılan Nihâyetü’l-idrâk fî dirâyeti’l-eflâk, et-Tuḥfetü’ş-

Şâhiyye fi'l-hey'e ile klasik astronomi tarihini de ilgilendiren Kitâb Feʿaltü felâ telüm adlı eserlerini kaleme aldı; bu Arapça kitaplarda incelediği konuları Farsça'da yeniden üreterek İḫtiyârât-ı Muẓafferî isimli eserini Çobanoğlu Hükümdarı Muzafferüddin Yavlak Arslan'a takdim etti. Bu eserlerinde yalnız Doğu İslâm dünyasını değil, başta Endülüs olmak üzere Batı İslâm dünyasında geliştirilen astronomi teorileriyle matematik geleneğini de dikkate alan Kutbüddin bu birikimin Anadolu ve İran'da yaygınlaşmasına, bilhassa Semerkant matematik-astronomi okulunda ele alınmasına vesile oldu. Nizâmeddin el-Bircendî örneğinde görüldüğü üzere Osmanlı ülkesine göç eden Semerkant okulu mensupları eserlerinde bu birikimi temsil eden fikirlere yer vererek Osmanlı ilmî çevrelerinde tanınmalarını sağladı. Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin Ḥikmetü'l-işrâḳ'ına yazdığı şerhle İşrâkī felsefeyi o dönemin diline aktaran Kutbüddin bu felsefenin Anadolu ile İran bölgesinde yaygınlaşmasına sebep oldu, özellikle optik teorilerinin İbnü'l-Heysem'in bıraktığı yerden yeniden ele alınmasını temin etti. Kutbüddin'in hem nazarî hem uygulamalı tıpla ilgilenmesi, bilhassa İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb adlı eserine yirmi yıldan fazla bir süre emek vererek şerh yazması Anadolu'da zaten yaygın olan eserin daha çok tanınmasına yol açtı. Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin Anadolu'daki istikrarsızlık yüzünden Tebriz'e Gāzân Han'ın kurduğu Şenb-i Gāzân Külliyesi'ne gitmesi, uzun yıllar bulunduğu Anadolu ile İran bölgesindeki öğrenciler arasında bir bağ kurulmasına vesile oldu; Safevî Devleti'nin ortaya çıkışına kadar Anadolu-İran coğrafyası ile Türkistan arasında ilmî ve fikrî bir birliktelik oluşturdu. Merâga okulu mensuplarının ilmî çalışmaları ve farklı düşünce çevrelerinin faaliyetleri de Anadolu'daki ilmî hayatı besledi. Osmanlılar'ın İznik'te kurduğu ilk medresenin başmüderrisi olan Dâvûd-i Kayserî böyle bir ortamda yetişti; özellikle Tokat Niksar'daki

Nizâmiye Medresesi'nde Merâga matematik-astronomi okulunun ikinci kuşak temsilcisi Çobanoğlu İbn Sertâk'ın talebesi oldu. İbn Sertâk'ın yüksek seviyede bir matematik âlimi olduğu ve Sarakusta Emîri Yûsuf b. Ahmed el-Mü'temen el-Hûdî'nin el-İstikmâl fi'l-hendese adlı eserini el-İkmâl fî uṣûli'l-hendese adıyla tahrir ederek okuttuğu düşünülünce öğrencisi Dâvûd-i Kayserî'nin hem Merâga hem Endülüs ilim hayatını şahsında birleştirmiş bir âlim olduğu söylenebilir.

Osmanlı ilim hayatının, merkezinde Merâga matematik-astronomi okulunun

bulunduğu Anadolu Selçuklu ve Beylikler döneminden gelen alt yapısı başta Mısır, Suriye, Irak, İran ve Türkistan olmak üzere klasik İslâm coğrafyasına tahsil için gidip eğitimini tamamladıktan sonra dönenlerle bu coğrafyalara mensup âlimler tarafından zenginleştirildi. Bilhassa Altın Orda Devleti'nin zayıflamasıyla bölgedeki bazı âlimler Anadolu'ya, XV. yüzyıldan itibaren de Osmanlı coğrafyasına göç etti, Kırım'ın fethine kadar bu göç sürdü. İstanbul'un fethiyle birlikte İslâm dünyasında merkezî bir yer edinen Osmanlı Devleti sahip olduğu istikrar neticesinde dışarıdan âlimleri çekmeyi başardı. Kurucuları arasında Osmanlı ilim hayatını teşkilâtlandıran Molla Fenârî'nin öğrencilerinden Kadızâde-i Rûmî'nin de bulunduğu Semerkant matematik-astronomi okulunun mensupları Osmanlı coğrafyasına gelmeye başladı. Bilhassa Fethullah eş-Şirvânî, Ali Kuşçu, Bircendî gibi âlimler ve öğrencileri Osmanlı ilim hayatını besledi. Semerkant'tan gelen eserler yeniden üretilerek Osmanlı ilim hayatında yerini aldı. Türkistan ve İran coğrafyasından gelen göç Safevî Devleti'nin kurulmasıyla XVI. yüzyılın ilk yarısında yoğunlaştı ve bu yüzyılın sonlarına kadar devam etti. Muslihuddîn-i Lârî örneğinde görüldüğü üzere Hint kıtasından Osmanlı coğrafyasına ilmî seyahatler oldu. Endülüs'ün düşmesi ve Kuzey Afrika coğrafyasında vuku bulan istikrarsızlık bölgedeki müslüman ve gayri müslim ilim adamlarını başta İstanbul olmak üzere Osmanlı coğrafyasına çekti. Memlük Devleti'nin yıkılmasıyla pek çok âlim Osmanlı merkezine gelerek ilmî hayata katkıda bulundu.

Osmanlı Devleti'nin kurulup yayıldığı coğrafyada gayri müslim bilgin ve düşünürlerce sürdürülen ilmî faaliyetin belirli oranlarda Osmanlı ilim hayatına yardımda bulunduğu söylenebilir. Gregory Palamas ve Gemistus Plethon gibi Bizanslı Ortodoks hıristiyan düşünürler yeni bir güç olan Osmanlılar karşısında alternatif arayışlara girdi, İstanbul'un fethiyle pek çok Bizanslı bilgin bu güce ilmî ve fikrî katkı sağladı. Başta Ortodokslar olmak üzere gayri müslim unsurların hem kendi içlerindeki ilmî faaliyetleri hem de Osmanlı âlimleri ile ilişkileri, Kâtib Çelebi ve Esad Yanyavî örneklerinde görüldüğü gibi son dönemlere kadar sürdü, özellikle yenileşme döneminde bu unsurların yardımları arttı. Bunun yanında Avrupa ile ilmî ilişkiler, başta askerî teknoloji, haritacılık, coğrafya, tıp, astronomi ve matematik gibi ilim dallarında her zaman sürekliliğini korudu. Bu süreklilik içerisinde oluşan nicelik birikimi zamanla söz konusu dallardaki nitelik değişmelerinin sebebi haline geldi. Yenileşme döneminde pratik ilim

dallarından teorik ilim dallarına doğru yavaş seyreden bir ivmeyle klasik düşünce ve araştırma çerçevesi terkedilmeye başlandı, özellikle yeni oluşturulan eğitim kurumlarıyla Batı Avrupa'da tahsil gören öğrencilerin Osmanlı eğitim hayatında yerlerini almasıyla eski ilmî gelenek çok özel alanlar dışında tamamen terkedildi.

Dönemler. Osmanlı ilim hayatını üç döneme ayırmak mümkündür. 1. Devletin kuruluşundan Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin 1702'de ölümüne kadar süren klasik dönem. 2. 1702'den modern eğitim kurumlarının kurulduğu 1773'e kadar devam eden bunalım ve arayış dönemi. 3. 1773'ten itibaren devletin siyasî bir teşkilât olarak ortadan kalktığı 1923'e kadar süren klasik paradigmanın terkedilmeye başlandığı yenileşme dönemi. Osmanlı ilim zihniyeti Anadolu Selçuklu, dolayısıyla İslâm medeniyetinin bir devamı olduğundan bir kuruluş veya başlangıç dönemine sahip değildir. Fakat yeni fethedilen coğrafyada kurumsallaşma ve toplumsallaşma bakımından farklı zaman dilimleri başlangıç noktaları olarak alınabilir. Bu açıdan Bursa ile Edirne veya Balkanlar ile İstanbul farklı tarihlere sahip olacaktır. Klasik dönem Osmanlı ilim zihniyeti kendisinden önceki İslâm medeniyetinin bütün renklerini ihtiva eden, ancak farklı zamanlarda değişik görüşlerin ön plana çıktığı bir dönemdir. Devletin kuruluş aşamasında hem siyasî iradenin hem kültürel coğrafya ve toplumsal yapının talebine uygun biçimde ilk Osmanlı medresesi olan İznik Medresesi, başmüderrisi Dâvûd-i Kayserî'nin çalışmalarıyla kelâm ilmi geleneğini sürdürmekle birlikte irfânî bir renge bürünmüştür. Bu tercihin bilinçli olduğu, Dâvûd-i Kayserî'nin günümüze kadar gelen eserlerinde açıkça görülür. Klasik dönemin bundan sonraki aşaması, Yıldırım Bayezid'in beylikten sultanlığa geçiş siyasetine uygun olarak Osmanlı ilmiye teşkilâtını yeniden örgütleyen Molla Fenârî okulu tarafından temsil edilir. Bu okul, Dâvûd-i Kayserî ile başlayan irfânî çizgiyi sürdürürken Fahreddin er-Râzî'nin temsil ettiği kelâm zihniyetinin de vurgusunu arttırmış, bilhassa mantıkla usul eğitimine ağırlık vermiştir. Molla Fenârî'nin mantık, kelâm ve usul ilminde ders arkadaşı Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin fikirlerine değil vahdet-i vücûdcu çizgiye karşı duran Teftâzânî'ye ağırlık vermesi, üzerinde durulması gereken bir husustur. Öte yandan İstanbul'un fethine katılan ve fetihten sonraki siyasî ve idarî kadroları yetiştiren, en azından etkileyen Hızır Bey, Sinan Paşa, Hocazâde Muslihuddin, Molla Hüsrev gibi pek çok âlimin bu okulun mensubu olduğu dikkate alınmalıdır. İstanbul'un fethinin ardından yeniden yapılanan

Osmanlı ilim zihniyeti, Bursalı Kadızâde'nin öğrencisi olan Ali Kuşçu'nun davet edilmesiyle yeni bir boyut kazandı. Fethullah eş-Şirvânî gibi Semerkant matematik-astronomi okulunun bazı mensupları, Kuşçu'dan önce hem Osmanlı coğrafyasında hem Anadolu'nun diğer bazı şehirlerinde faaliyet halindeydiler. Kuşçu ve öğrencileri ise Osmanlı ilim zihniyetine Merâga ve Semerkant birikimini işlenmiş

bir biçimde aktararak riyâzî hikmeti mevcut kelâm ve irfân çizgisiyle bütünleştirdiler. Klasik dönemin bu üçüncü aşaması Mîrim Çelebi üzerinden devam etti ve Takıyyüddin er-Râsıd ile zirveye ulaştı. Takıyyüddin er-Râsıd'ın ölümünden (993/1585) klasik dönemin sonuna kadar Osmanlı ilmî zihniyeti bu süreçte oluşan birikim içerisinde ürünlerini verecektir.

Müneccimbaşı Ahmed Dede klasik dönemin son, arayış döneminin ilk ismi olarak dikkat çeker. Kendisi, Osmanlı ilim zihniyetinde merkezî konumda bulunan kelâmî tabiat felsefesiyle bu felsefenin rakibi durumunda bulunan ve eleştirel sebeplerle dikkate alınan İbn Sînâcı doğa felsefesini bir kenara bırakarak sayı kavramı eksenli (adedî) Pisagorcu teoloji, kozmoloji ve dolayısıyla tabiat felsefesine yöneldi. Osmanlı ilim zihniyetinin temel bilgi formu olan önerme ve önermenin dış dünya ile ilişkisini ve nisbetin varlıkça yerini tartışan Müneccimbaşı Ahmed Dede mensup olduğu geleneksel bilgi anlayışının temellerini sorguladı. Onun bu arayışı XVIII. yüzyıl Osmanlı ilim hayatında çok önem kazanacak; önerme, önermenin unsurları, önermenin formu, önerme ile dış-dünya ilişkisi gibi konular bu yüzyıldaki düşünürlerin temel meseleleri haline gelecektir. Bilginin ne olduğu, bilgi-dış dünya ilişkisi, doğru yahut kesin bilginin yapısı şeklinde de ifade edilebilecek olan bu problemler bunalım ve arayış dönemi bakımından tipik özelliktedir. Bunun en önemli sebebi, Batı Avrupa'dan gelen bilginin nicelik bakımından artışı ve bu artışın yarattığı niteliğe ait değişimlerdir. Arayış içindeki Osmanlı bilginleri ilk defa sistemli biçimde İbn Sînâ-İbnü'l-Heysem eksenli geleneksel çerçevenin dışına çıkıp kendi kadim köklerindeki diğer eser ve fikirleri gündemlerine aldılar. Batı Avrupa kökenli bilgiler dışında Sokrat öncesi felsefe, Eflâtun, Aristo, Helenistik dönem felsefesi, Fârâbî, İbn Rüşd gibi filozoflarla İskenderiye dönemi riyâzî ilimlere dair eserler bu dönemin düşünürlerinin üzerinde en çok durduğu konulardır. Esad Yanyavî ve oğlu Mehmed, Darendeli Mehmed

Efendi, Mustafa Sıdkı ve öğrencileri, Gelenbevî İsmâil Efendi gibi pek çok düşünür ve bilgin bu faaliyete katkıda bulundular. Bu dönemin çabaları şu şekilde özetlenebilir: Geçmişten hareketle geleceği kurmak. Ancak sanayi devrimi ve bu devrimin askerî sahadaki etkisi arayış için vakit kalmadığı, gerçek arayışının yerine siyasî arayışın geçtiği, Kâtib Çelebi'den bu yana hakikat merkezli değil siyaset merkezli düşünen idarî ve siyasî mekanizmaların devletin devamı (bekā-yı devlet) adına hızlı çözüm talep ettikleri gerçeğine işaret etmektedir. Oluşturulan yeni eğitim kurumları, mühendishânelerde yetişen öğrencilerle Batı Avrupa'da eğitim gören talebelerin sayısındaki artış Osmanlı ilim ve fikir hayatında köklü değişimleri beraberinde getirdi. Nitekim Hüseyin Rıfkı Tamanî ile Seyyid Ali Paşa'nın dikkatli yönelimleri İshak Hoca ile esaslı bir şekil kazanacaktır. Yeni tabiat felsefesinin temel kavramları ve disiplinleri hızla Osmanlı ilmî çevrelerine aktı. Bu bilgiler devletin siyasî arayışlarıyla birleşince ortaya geçmişten kopuşu dert edinmeyen, yeni bilgileri de kaynakları bakımından sorgulamayan, yalnızca sonuçlarını kullanım cihetinden dikkate alan yeni bir zihniyet yavaş yavaş ortaya çıktı. Tanzimat sonrası dönemde klasik metafizikten kopmuş çok sayıdaki Osmanlı münevverine karşılık eski geleneği dikkate alarak yeni ile eski arasında kavramsal düzeyde terkibe gitmeye çalışan az sayıdaki düşünür ana damarı belirleyemedi. Bu dönemde daha köktenci bir durum alan siyasal arayışla toplumsal sorunlar kavramsal analizle nedensel düşünceyi ve eleştirel tavrı ihmal ettiğinden nazarî düşünce geri plana çekildi. Ferdî bunalım, pratik toplum sorunları için üretilen özdeyiş niteliği ağır basan edebî düşünce kök saldı. Batı Avrupa'daki felsefî ve ilmî düşünceyi yüksek seviyede temsil etmeye çalışan Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa, Sâlih Zeki, bu düşünceyi kendi tarihî birikimiyle beraberce dikkate almayı deneyen Cevdet Paşa ile oğlu Ali Sedad ve kızı Fatma Aliye gibi düşünürler ise çabalarında sürdürülebilir ciddi bir karşılık bulamadılar. Bütün bu arayış ve bunalımlarla sorun ve çözümlerin oluşturduğu bilgi stoku her şeyiyle beraber Cumhuriyet dönemine aktarıldı.

Nazarî Düşünce: Metafizik, Tabiat Felsefesi ve Mantık. Osmanlı fikir hayatı, İslâm medeniyetinin tabii bir devamı olarak kendisinden önceki hemen bütün düşünce akımlarını tevarüs etmiş ve bu akımlar arasındaki etkileşimlerden kaynaklanan yeni oluşumlara da imkân sağlamıştır. İbn Sînâcı Meşşâî ilâhiyat yanında İşrâkīler'in nur metafiziği, tasavvuf

düşüncesi, özellikle de varlığın birliği fikrine dayalı vahdet-i vücûd metafiziği ve nihayet Allah'ın varlığı ile birliğini konu alan kelâm ilminin aklî ilâhiyatı ile Allah'ın sıfatları gibi diğer konuları inceleyen sem'î ilâhiyatı hem bu alana ilişkin konuları ele almış hem de Allah-âlem ilişkisini köken, süreç ve müdahale kavramları çerçevesinde incelemiştir. Her yaklaşım kendine has yöntemlerle kendi kavramsal alanını araştırırken kendilerine ait olan teorik dilin sebep olduğu sorunları çözmeye çalışmış, karşılıklı eleştirilerle birbirlerinin zayıf yanlarını göstererek teorik dillerinin yeniden ele alınmasını sağlamış ya da çıkmazları aşmak için daha üst terkiplere girişmiştir. Özellikle ortak bir varlık kavramına dayalı varlık metafiziği için Meşşâî mantık teknikleriyle başta nahivciler olmak üzere dilbilimcilerin teknikleri arasında Selçuklu döneminde vuku bulan uzlaşmanın Fahreddin er-Râzî çizgisinde kazandığı ivme Osmanlı döneminde devam ettirilmiş, Molla Fenârî ile okulunun oluşturduğu ortamda Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm adlı eseri çerçevesinde son döneme kadar sürmüştür. Ayrıca Meşşâî-kelâmî çizginin varlık tasavvuru, nazarî tasavvuf bilhassa vahdet-i vücûd dilinde yeniden formüle edilmiştir. Sadreddin Konevî'nin gerçekleştirdiği bu terkip, Dâvûd-i Kayserî ve Molla Fenârî üzerinden Ahmet Avni Konuk'a kadar uzun bir süreçte devam etmiştir.

Her bir çizginin yalnızca Tanrı merkezli varlık metafiziğini değil tabiat felsefesini

de yakından ilgilendiren Tanrı-âlem ilişkisini temellendirmesi özel bir dikkati gerektirmiştir. Bu çerçevede her yaklaşımda varlık metafiziğiyle ilgili varlık, yokluk, mahiyet, imkân, zorunluluk, imtina, birlik, çokluk, nedensellik gibi kavramlar farklı sistemler kuracak biçimde temellendirilmiştir. Tanzimat'tan itibaren yeni tabiat felsefesinin ana kavramları ile temel iddialarının Osmanlı düşünce ortamına girmesiyle başlayan tartışmalar eski dönemden beri sürüp gelen metafizik yaklaşımların eleştirisine sebep olmuş, özellikle natüralist ve materyalist düşünceleri benimseyen son dönemin bazı Osmanlı düşünürleri, metafizikteki varlık kavramı yerine var olanı merkeze alan bir yaklaşımı öne çıkarmıştır. Bu tartışmalar hem iddiaların hem karşı iddiaların Batı Avrupa merkezli olması, dile getirilen tez ve karşı tezlerin tarihî bağlamının iyi bilinmemesi sebebiyle verimli sonuçlara yol açmamıştır. Hakikat yerine

siyasetin merkeze alındığı bu dönemde Abdüllatif Harpûtî gibi kelâmcıların kadim çerçeveden yeni olana bakışları ile Ahmed Cevdet Paşa başta olmak üzere oğlu Ali Sedad ile kızı Fatma Aliye'nin yeni olanı kadim olanın bir devamı gibi görmeye çalışarak değerlendirmede sürekliliğe önem vermeye çalışmaları doğurgan bir senteze ulaşma ümidini beslemeye kâfi gelmemiş, bunun yerine köktenci bir kopuş tercih edilmiştir.

Osmanlı devrinde İbn Sînâcı tabiat felsefesi hem klasik dönemde yazılmış hem de sonraki yeni eserlerle canlı tutulmuştur. Bu tür eserlerde hareket, mekân, zaman, madde, cisim gibi bütün var olanları ilgilendiren temel kavramların analizi yanında gökyüzü cisimleri ile yeryüzü cisimlerinin bütüncül bir sistem içinde ele alınması mümkün olmuştur. Öte yandan İşrâkī tabiat felsefesi ışığa verdiği önem sebebiyle bir yandan optiğe ilişkin konuları öne çıkarmış, öte yandan İbn Sînâcı teorileri sıkı bir eleştiriye tâbi tutmuştur. Ancak bu konuda tıpkı astronomide olduğu gibi İbnü'l-Heysem'in Kutbüddin-i Şîrâzî ile Kemâleddin el-Fârisî tarafından geliştirilen yaklaşımı takip edilmiş, neticede Mîrim Çelebi, Hasan Dihlevî, Kehhâl Mûsâ b. İbrâhim el-Yeldâvî üzerinden Takıyyüddin er-Râsıd eliyle İslâm optik bilimi en son sınırlarına taşınmıştır. Kelâmî tabiat felsefesinde de ele alınan optik konuları modern optik teorilerinin İshak Hoca eliyle sistematik bir biçimde Osmanlılar'a girişine kadar sürekliliğini korumuştur.

Osmanlı döneminde -deyiş yerindeyse-resmî tabiat felsefesi kelâmî tabiat felsefesidir. Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmasına karşılık madde-sûret ayırımına dayanan, sürekli niceliği, dolayısıyla mekânın hendesî kavranışını esas alan İbn Sînâcı tabiat felsefesi değil, monad (zerre, cüz' lâ-yetecezzâ) kavramına dayalı, süreksiz niceliği, dolayısıyla atomik mekân ve zaman anlayışını temel alan kelâmî tabiat felsefesi benimsenmiştir. Madde, cisim, mekân, zaman, hareket, yön, nedensellik gibi pek çok kavramla ilgili olarak farklı görüşlere ulaşan kelâmî tabiat felsefesi başından beri İbn Sînâcı sistemden farklı bir varlık felsefesine sahipti. Bu sebeple İbn Sînâcı tabiat felsefesiyle kelâmî tabiat felsefesi arasında pek çok kavram etrafında vuku bulan tartışmalar Osmanlı döneminde de zengin bir literatür oluşturacak şekilde devam etmiştir. Bu tartışmaların astronomi ve matematik başta olmak üzere değişik disiplinlere yansıması ile Avrupa'ya aktarılması bilhassa üzerinde durulması gereken hususlardır. Her iki ontolojinin dışında kalan, daha çok sayı ilkesine dayalı

(adedî) bir varlık tasavvurunu benimseyen Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin yaklaşımı, istisnaî de olsa Lâle Devri'nden itibaren Osmanlı coğrafyasına girmeye başlayan Batı Avrupa kökenli, âlemin, dolayısıyla tabiatın niceliksel tasavvuruna giden yolda bir hazırlık aşaması olarak değerlendirilebilir.

Mantık, nazarî hikmetin bir aracı olarak günümüzdeki matematiğin konumuna benzer biçimde en çok işlenen konulardan biridir. Lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi inceleyen delâlet teorisi mantığı dil ilimleriyle ilişki içine sokmuştur. Rasyonel dil teorisinin kelâmcılar tarafından vaz' ilmi adı altında kurulmasıyla başlayan süreç, Ali Kuşçu'nun bu disiplini hem medrese müfredatına sokması hem de bu sahada pek çok eser kaleme almasıyla olgunlaşmış, bu durum, rasyonel dil teorisini XX. yüzyılın ilk yarısına kadar temel uğraşı alanlarından biri haline getirmiştir. Mantıktaki kavram ve tanım teorisi beş tümel ile kategoriler araştırmasıyla birleşerek aynı zamanda bir ontoloji soruşturmasına dönüşecektir. Mantığın tasavvurât kısmını oluşturan kavram ve tanım teorisi, dil felsefesinin bir konusu olarak belâgatla usûl-i fıkıh sahalarında da geniş biçimde ele alınmıştır. Mantığın tasdikat kısmını oluşturan önerme ve yargı teorisinde ise önermenin unsurları, konu, yüklem, bağlaçla konunun ve yüklemin niceliği, bağlacın ontolojisi, tutarlılık, çıkarım ile çıkarımın doğruluğu ve yanlışlığı, doğruluk değeri ve dereceleri incelenmiştir. Öte yandan önermede zamanı dikkate alan temporal mantık, zorunluluk, imkân ve ihtimali dikkate alan modal mantık, mantıkla gerçeklik ilişkisi, bu bağlamda "nefsü'l-emr" teorisi, var olmanın ontolojik hiyerarşisi gibi pek çok konu araştırılmıştır. Osmanlı coğrafyasında Molla Fenârî'ye kadar geri giden bu araştırmalar XX. yüzyıla kadar kesintisiz devam etmiş, son dönemde bile Abdünnâfi İffet Efendi (ö. 1890) gibi önemli mantıkçılar yetiştirmiştir. XVIII. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan arayışlara paralel biçimde İbn Sînâ öncesi mantık eserlerini dikkate alarak mantıkta yeni bir atılımı gerçekleştirmeyi hedefleyen Osmanlı mantıkçıları İsmâil Gelenbevî örneğinde görüldüğü gibi başarılı olmuşlardır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'da üretilen çalışmalardan faydalanarak tercüme ve telif eserler vermeye başlamış, Ali Sedad gibi hem modern sembolik mantığı anlayan hem de eleştirebilen isimler yetiştirmişler, ancak Sâlih Zeki ile modern sembolik mantığa tam bir geçiş yapmışlardır.

Matematik. İslâm medeniyetinde hem dinî hem idarî hem de içtimaî hayatta hedeflenen mükemmellik, dolayısıyla dinî ve içtimaî meşruiyet bir yönüyle matematik bilimlere dayanır. Bu çerçevede kadim devirde matematiğin üç yönlü bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Birincisi aritmetik yahut geometrik yaklaşımları esas alan felsefî tavırdır. Bu tavır varlığı sayısal (adedî) veya geometrik (hendesî) tasavvur etmeye yöneltmiş, bu da başta sayısal ya da geometrik sayılar teorisi olmak üzere pek çok matematik teoremin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İkincisi, sayısal ve geometrik matematiğin başta astronomi olmak üzere diğer bazı disiplinlere uygulanmasıdır. Bu yön, özellikle astronomi disiplininin gerektirdiği pek çok yeni matematik tekniğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Üçüncüsü matematiğin hem aritmetik hem de geometri yönünün sosyal ve siyasî hayatta arazi ölçümü, vergi sistemi, mesafe ölçümü gibi pek çok konuda kullanılmasıdır.

Fetihten önce her üç yönün bilgisinin mevcut olduğu, özellikle bu konuda Anadolu'daki birikimin kullanıldığı söylenebilir. Dâvûd-i Kayserî'nin Tokat Niksar'da gördüğü yüksek seviyedeki matematik eğitim, eserlerinde temsil cihetinden verdiği matematik örneklerle İtḥâfü's-Süleymânî fî ʿahdi'l-Orḫânî'de konuyla ilgili kaydettiği bilgiler buna delil teşkil eder. Osmanlı öncesinde kaleme alınmış, ancak bu dönemde Anadolu ve Osmanlı coğrafyasında

istinsah edilmiş doğrudan matematik sahasına ait eserlerle Aydınlı Hacı Paşa'nın kelâm çalışmalarında görülen matematik bilgiler öncesiyle sonrası arasındaki sürekliliğin mevcudiyetine küçük birer işarettir. Âşık Paşazâde'nin Târih'inde zikrettiği "defter tutma" uygulaması, Karamanlı âlimlerin bu alandaki geçmiş tecrübelerini Osmanlılar'a aktardığını gösterir. Yıldırım Bayezid döneminde Ali b. Hibetullah'ın kaleme aldığı Ḫulâṣatü'l-minhâc fî ʿilmi'l-ḥisâb adlı eserle Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî'nin divan kâtipleri ve muhasipler için yazdığı eserler, Osmanlı matematiği alanındaki oluşumun toplumsal ve siyasal gelişimle paralel gittiğine bir delildir. Matematiğin sosyal ve siyasal hayattaki tezahürü hem muhasebe hem mesâha ilmine dair eserlerde açıkça görülür. Hacı Atmaca'nın Mecmau'l-kavâid'iyle sistemli olarak başlayan muhasebe matematiğinin Türkçe karakteri bütün Osmanlı Devleti boyunca devam etmiş, bilhassa 1480-1600 yılları arasında en önemli eserlerini vermiştir.

Matrakçı Nasuh'un eserleriyle ilerleyen bu süreç, Ali b. Velî b. Hamza el-Cezâirî el-Mağribî'nin Tuhfetü'l-a'dâd li-zevir'r-rüşd ve's-sedâd'ıyla zirveye ulaşmış, algoritmik hesap teknikleri yanında cebir, mesâha gibi ilmî disiplinler de özellikle uygulamaya dönük yönleriyle Türkçe olarak üretilmiştir. Bu eserlerde sistemin pratik karakterine uygun biçimde kullanılan "Hârezmiyyât" farklı kültür ve bölgelerden devşirilen bilgilerle zenginleştirilmiş, ayrıca müellifler kendi yaratıcılıklarıyla bu pratik içeriğe katkıda bulunmuştur. Öte yandan Ali b. Velî el-Mağribî'nin çalışmasında olduğu gibi bazı eserler sosyal ve siyasal hayata ilişkin problemlerin çözümünde teorik katkıları tetiklemiş, adedî sayılar teorisine katkıda bulunulmasını sağlamıştır. Muhasebe matematiği eserlerinin bir bölümü olarak işlenen mesâha ilmi, öneminden dolayı XV. yüzyılın sonlarına doğru Fâtih Sultan Mehmed'e sunulan el-İḳnâʿ fî ʿilmi'l-misâḥa adlı eserle bağımsız bir disiplin haline gelmiş, Emrî Çelebi eliyle XVI. yüzyılda Türkçeleşmiştir. Hem muhasebe matematiği hem mesâha tekniklerinin yaygın uygulama alanı bulduğu Osmanlı döneminde Batı Avrupa'dan XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan tercümelerin bu alanlarda olması bir tesadüf değildir. Eğinli Nûman Efendi'nin Tebyînü a'mâli'l-misâha ile Osman b. Abdülmennân'ın Hediyyetü'l-mühtedî adlı eserleri yanında Hüseyin Rıfkı Tâmânî, Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf Efendi ve Ahmed Tevhid Efendi'nin çalışmaları bu duruma birer örnektir. Bu eserlerde bütün geometrik şekil ve cisimlerin çevre, alan ve hacim formülleriyle uzaklık, yükseklik, derinlik gibi mesafe ölçümleri, bazı eserlerde minerallerin özgül ağırlıkları gibi konular incelenmekte, bazı eserlerde ise mesâha ilminin temel kavram ve önermeleriyle ilgili geometrik felsefe bilgileri verilmektedir. Mesâha ilminin problemleri yalnızca sayısal olarak değil cebirle de çözülmekte, cebir ilminin uygulamalı yönü öne çıkarılmaktadır. Öte yandan mesâha ilminde kullanılan değişik ölçü ve tartı değerleriyle bunun için kullanılan aletlerin tanıtımı da yapılmaktadır.

Yukarıda kısaca özetlenen ve pek çok yeni pratik tekniği içeren Türkçe hesap ve mesâha ilmine dair kitapların yanında Osmanlı medreselerinde okutulan yahut Osmanlı matematikçilerinin kaleme aldığı Arapça ve Farsça eserler de söz konusuydu. Bu eserler Hindî, hevâî ve sittînî aritmetik, bilinmeyen niceliği tesbit için geliştirilmiş cebir ve çift yanlış hesabı, dört orantılı sayı gibi tekniklerin yanı sıra mesâha ilmini de içerirdi. Bu sahalarda kaleme alınan pek çok ana metin ispatsız iken şerh ve hâşiyeler

zikredilen kuralların hem misalî hem hendesî ispatlarını verirdi. Başta Ali Kuşçu'nun er-Risâletü'l-Muḥammediyye fi'l-ḥisâb'ı olmak üzere temel ders kitabı olan Bahâeddin Âmilî'nin Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ı, bu eser üzerine yazılan onlarca şerh ve hâşiye, ayrıca diğer birçok metin aritmetikle uygulamalı geometrinin ne kadar yaygınlaştığını göstermektedir. Semerkant okulu mensubu Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî'nin ileri seviyede okutulan Miftâḥu'l-ḥüssâb'ı hem teorik hem pratik kuralları içeren, ondalık kesirler hakkında ilk bilgileri veren, mimari matematik konularını da ele alan bir eser olarak teorik karakteri yanında pratik matematiği beslemiş ve etkilemiştir.

Eskiçağ'dan beri mûsikinin bir matematik bilimi sayılması mûsikinin adedî sayılar teorisinden, özellikle oran-orantı kavramlarından hareketle kurulmasından dolayıdır. Bu sebeple oran-orantı teorisi genel hesap kitaplarında ve müstakil yazılan pek çok risâlede ele alınmıştır. Sayılar teorisiyle alâkalı diğer sahalar ilm-i vefk ile kombinatör analizdir. Bilhassa İbrâhim b. Mustafa el-Halebî'nin kombinatör analiz konusundaki çalışması hem bu konudaki İslâmî geleneğin İbn Sînâ'dan itibaren gelen sürekliliğini gösterir, hem de sudûr gibi felsefî bir teorinin matematiksel dille nasıl incelendiğine işaret eder. Genel hesap kitapları içerisinde ele alınan sayılar teorisi Osmanlı öncesi telif eserler yanında Muhammed eş-Şebrâmellisî, Müneccimbaşı Ahmed Dede ve Demenhûrî gibi bazı isimler tarafından müstakil eserlerde incelenmiştir.

Cebir bir ilim olarak genel hesap kitaplarında, bir teknik olarak da muhasebeye dair eserlerde ele alınmış olup ayrıca bu alanda pek çok müstakil çalışma yapılmıştır. Osmanlı cebir okulu -deyiş yerindeyse- Endülüs-Mağrib-Mısır-Suriye-Bağdat-İran-Türkistan çizgisini birleştiren kavşak noktasında durmaktadır. Esas konusu temel cebirsel ifadeler, polinomlar hesabı ve denklemler olan Osmanlı cebiri analitik (aritmetik) bir karakter gösterir, bu sebeple geometrik cebire fazlaca yer vermez. Uygulama yönünün belirleyiciliğinden ötürü genelde ikinci derece denklemlerle sınırlı olmasına rağmen cebire dair pek çok eserde daha yüksek dereceli denklemlerin varlığına da işaret edilmiştir. Osmanlı cebirinin en önemli karakterlerinden biri de Endülüs ve Mağrib okullarından devraldığı cebirsel notasyon ve semboller konusunda en gelişmiş geleneği temsil etmesidir. Nitekim Mustafa Sıdkı ve öğrencileri

eliyle hem Osmanlı cebiri hem genel olarak matematik sözel karakterinden kurtulma yoluna girecektir.

Osmanlı döneminde teorik geometri, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Taḥrîru uṣûli'l-hendese'si ile İbn Sertâk'ın el-İkmâl fi'l-hendese'si çerçevesinde ele alınmıştır. Geometrinin mesâha, hiyel ve astronomiyle ilgisi sebebiyle daima dikkate alındığı açıktır. Ancak bundan daha önemlisi, İbnü'l-Heysem'den itibaren geometri mantıkla beraber doğru ve kesin bilginin bir aleti olarak okutulmaktaydı. Bilhassa hem İbn Sînâcı hem de kelâmî tabiat felsefelerinin farklı geometrik tasavvurlara dayanması, sistemlerini temellendirmek için büyük oranda geometrik delilleri kullanmaları bu disipline özel bir önem verilmesine sebep olmuştur. Öyle ki varlık ve evren üzerine yürütülen pek çok iddia hendesî temsillerle gösterilmekteydi. Bundan dolayı geometri Osmanlı medreselerinde daima dikkate alınmış bir disiplindir. Kadızâde-i Rûmî'nin Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs'i ve üzerine yazılan pek çok hâşiye, Ebû İshak el-Kirmânî'nin İlhâḳu'l-İsḥâḳ'ı, Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin Tahrîr'i, Yanyalı Mehmed'in şerhiyle Mustafa Sıdkı'nın pek çok esere yazdığı tahrir ve tehzibi bu sahada yazılan müstakil eserlere örnektir.

Batı Avrupa'da yeni tabiat felsefesinin mekanik-matematik karakteri Newton

eliyle teşekkül edinceye kadar matematik yukarıda özetlenen siyasî, içtimaî ve dinî uygulama alanları dışında astronomi ilminin diliydi; bu sebeple matematik teori ve teknikleri büyük oranda astronomi araştırmalarında ortaya çıkmıştır. Gezegenler teorisi için vazgeçilmez nitelikteki kinematik-geometrik modellemelerle bu modellere göre çalıştığı düşünülen evren sisteminde bulunan gök cisimlerinin hem büyüklüklerini hem ilişkilerini hem de hareketlerini hesaplamak ve model içerisinde öngörülerde bulunmak kaçınılmaz olarak düzlemsel ve uzay geometrisinin geliştirilmesini zorunlu kılıyordu. Bu sebeple bilhassa küresel astronomi kosinüs, sinüs, tanjant gibi trigonometri hesap ve tekniklerinin gelişmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Küre araştırmalarının da bu çerçevede öne çıkması kaçınılmazdı. Nitekim Kadızâde-i Rûmî, Ali Kuşçu, Mîrim Çelebi, Kehhâl Mûsâ, Takıyyüddin er-Râsıd ve Abbas Vesim Efendi gibi âlimlerin konuyla ilgili bütün çalışmalarının astronomi alanında verdikleri eserlerde

görülmesi sahanın bu karakteriyle ilgilidir. Bazı trigonometri problemlerinin cebirle çözülmesi cebirin astronomide dahi uygulama alanı bulduğunu gösterir. Öte yandan Mustafa b. Ali el-Muvakkit ile sistematik bir durum alan matematiksel coğrafya ile deniz astronomisi ve coğrafyası da matematik tekniklere bağlıydı. Matematik yapıların uygulama alanı bulduğu, hem düzlemsel hem küresel geometri tekniklerinin kullanıldığı diğer bir alan da usturlap, rub‘-i müceyyeb, rub‘-i mukantara, küre vb. astronomi aletleriyle ilgilidir.

Daire, hiperbol, parabol ve elips gibi koni kesitleri büyük oranda ileri seviyedeki umumi hesap kitapları içinde ele alınmaktaydı. Bu sahada İbnü'l-Havvâm, Kemâleddin el-Fârisî, İmâdüddin el-Kâşî gibi Osmanlı öncesi müelliflerin eserlerinin kullanılması yanında Osmanlı döneminde telif edilen pek çok hesap kitabında da bu konulara yer verilmiştir. Ali b. Veli'nin Türkçe Tuhfetü'l-a‘dâd'ında geniş bir biçimde ele alınan koni kesitleri alanında başta Semerkant matematik okulunun ürettiği metinlerle klasik İslâmî dönemde kaleme alınan çalışmalar göz önünde bulundurulmuştur. Bu sahada Osmanlı matematiğinde müstakil olarak yazılan tek eser Seyyid Ali Paşa'nın Kutûu'l-mahrûtât'ıdır. Seyyid Ali Paşa'nın önsözde konunun hep cebir açısından ele alındığından şikâyet edip geometriye dair saf bir eser yazdığını vurgulaması dikkate değerdir.

Osmanlı döneminde trigonometrik değerlerin cebirle hesaplanmaya çalışılması, Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî'nin bu konudaki öncü çalışmalarını takip eden Kadızâde-i Rûmî, Ali Kuşçu, Mîrim Çelebi, Takıyyüddin er-Râsıd, Abbas Vesim Efendi gibi pek çok isimde görülmektedir. Ancak Takıyyüddin bu konuda genel astronomi ve matematik tarihinde bir devrim yapmıştır. Bu devrim de astronomik zîclerde ve trigonometrik fonksiyonlarda Mezopotamya'dan beri kullanılan altmışlık (sittînî) sistemin terkedilerek ondalık konumsal sisteme dayalı ondalık kesirlerin kullanılmasıdır. Bu hem hesap anlayışı ve tekniklerinde bir dönüşümü öngörmüş hem de hesaplarda dakikliği arttırmıştır. Batı Avrupa'ya aktarılmasına rağmen içerdiği teknik, sembolik ve ifade ile gösterim zorluğu yüzünden Osmanlılar'da takip edilmeyen bu anlayış Ahmed Tevhid Efendi'nin Nuhbetü'l-hisâb adlı eserine kadar unutulmuştur.

Matematiğin hendese ve hesap yönünün uygulama alanı bulduğu diğer bir

saha da ilm-i hiyel denilen mekanik ilmidir. Benî Mûsâ ve İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî’den beri devam eden çalışmalar Osmanlı döneminde de sürdürülmüştür. Alâeddin el-Kirmânî’nin Fâtih Sultan Mehmed’e sunduğu Bedâyiʿu’l-ʿamel fî ṣanâyiʿi’l-ḫiyel’i ve Ali Kuşçu’nun et-Teẕkire’si ile Takıyyüddin er-Râsıd’ın hem klasik geleneği izleyen el-Âlâtü’r-rûḥâniyye, hem de mekanik-otomatik saatleri ele alan el-Kevâkibü’d-dürriyye fî vażʿi’l-benkemâti’d-devriyye adlı eserleri bu konuda İslâm dünyasındaki en ileri aşamayı temsil eder. Bu eserlerde yalnızca farklı mekanik aletler tasarlanmamış, bu aletlerin dayandığı fizik, mekanik ve geometrik ilkeler de uygulamalı biçimde gösterilmiştir. Anılan eserler antik dönemden beri tanınan aletler hakkındaki bilgiler yanında yeni aletler icat edildiğini de ortaya koymaktadır.

Modern matematiği yoğun biçimde Osmanlı ülkesine aktaran Başhoca İshak Efendi’nin Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye adlı eseriyle beraber matematiğin uygulama alanının geliştiğinin ve matematiğin yeni tabiat felsefesinin dili olduğunun farkına varıldı. Öte yandan Hüseyin Rıfkı Tamanî’nin geometri alanında tercümeleriyle İshak Efendi’nin diğer eserleri sayesinde modern matematiğin sayılar teorisi, analitik geometri, diferansiyel ve entegral hesap gibi yeni tekniklerinden haberdar olundu. Emin Paşa’nın Fransızca önemli matematik eserleri kaleme alması ve Cambridge Üniversitesi üyeliğine kabul edilmesi Osmanlı matematikçilerinin, İsmâil Gelenbevî’nin erken bir tarihte logaritma sahasında yaptığı gibi modern matematik alanında üretime erken bir tarihte başladığını gösterir. Nitekim Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa, Mehmed Nâdir ve Sâlih Zeki gibi isimlerin çalışmaları bunu destekler mahiyettedir.

Astronomi. Geleneksel bilgi tasnifinde nazarî hikmetin bir dalı olan astronomi kozmoloji ve gök cisimleriyle ilgili olduğu gibi gündelik hayatla da ilişkilidir. Bundan daha önemlisi, modern tabiat felsefesinin hayat bulmasından çok önce matematiksel olarak inşa edilen en önemli ilmî disiplindir. Muhtevası Sumer-Bâbil’de aritmetik, Grekler’de geometrik bir dille tasvir edilen bu disiplin felsefî tartışmaların da merkezinde yer almıştır. Modern tabiat felsefesinin yükselişinin astronomiyle yakından alâkalı olması bunun bir göstergesidir. Nitekim klasik İslâm dönemiyle Selçuklu-Osmanlı döneminde antik ilmî sistemle kelâmî tabiat felsefesinin en sıkı tartıştığı ve çatıştığı alan astronomi alanı olmuştur. Söz konusu

tartışmaların ötesinde Osmanlı Devleti'nde ibadet zamanlarının ayarlanması, kıblenin geometrik-trigonometrik yönünün tayin edilmesi, başta ramazan ayı olmak üzere dinî ve siyasî açıdan önemli olan ay, gün ve yılların başlangıç ve sonlarının belirlenmesi gibi birçok konunun devletin başşehrine göre düzenlenmesi için gerekli astronomik, geometrik-trigonometrik tablo ve tekniklerin geliştirilmesi ve mevcut aletlerin daha doğru

ve kullanışlı hale getirilmesi, dakik hesaplamaların yapılması gerekiyordu. Öte yandan gemilerin seyrü seferi, mesafe ölçümü, güzergâh tayini, hatta astroloji gibi konular kısmen matematik ve usturlap, rub'-i müceyyeb vb. astronomi aletlerine dayanıyordu.

Kuruluş döneminde medreselerde teorik astronomi okutulmasına, kelâm ve felsefe eserlerinde astronomiyle ilgili pek çok konunun ele alınmasına rağmen Ahmed-i Dâî (ö. 824/1421'den sonra) örneğinde görüldüğü üzere astronomi çalışmaları büyük oranda toplumun ihtiyaçlarına paralel biçimde başta takvim olmak üzere uygulamalı astronomi alanına aitti. Ancak Abdülvâcid b. Muhammed'in (ö. 838/1435) Kütahya'da rasat yapması az da olsa gözleme yönelik astronomi çalışmalarının varlığına işaret eder. Bazı astronomi cetvelleri (zîc) üzerinde şerhler yazılması, uygulamada kullanılan usturlap, rub'-i müceyyeb gibi astronomi aletleri hakkında eser telif edilmesi, bu dönemdeki astronominin pratik karakterini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Semerkant'ta Uluğ Bey'in kurduğu medresenin başmüderrisi olan ve rasathânenin bir dönem müdürlüğünü yapan Kadızâde-i Rûmî, Osmanlı ülkesi dışında yaşamasına rağmen o dönemdeki Osmanlı başşehri Bursa'dandır. Aynı zamanda Osmanlı ilmiye teşkilâtını düzenleyen Molla Fenârî'nin öğrencisi olup teorik astronomi alanında kaleme aldığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle Osmanlı teorik astronomi geleneğini belirlemiştir. Kadızâde'nin önde gelen öğrencilerinden Fethullah eş-Şirvânî hocasının eserlerine şerhler yazmış, ayrıca Nasîrüddîn-i Tûsî'nin astronomi tarihindeki önemli teorik eseri et-Teẕkire fî ʿilmi'l-heyʾe üzerine bir şerh kaleme almıştır. Ancak Osmanlılar'da hem teorik astronomi ve gezegen astronomisi hem de pratik astronomi İstanbul'da Kadızâde ile Uluğ Bey'in öğrencisi, Semerkant okulu mensubu Ali Kuşçu ile arkadaşları ve

öğrencileri tarafından inşa edilmiştir. Teorik astronomi ve gezegen astronomisi büyük oranda Merâga ile Semerkant okullarının birikimine dayanırken pratik astronomi ve özellikle ilm-i mîkāt, XIV. yüzyılda Şemseddin el-Halîlî ve İbnü'ş-Şâtır eliyle Şam'da zirvesine ulaştırılan klasik İslâm ilm-i mîkāt geleneğine bağlıydı. Matematik ilimlerinden Hermetik-Pisagorcu mistisizmi, astronomi ve optikten Aristocu fizik ve metazifik ilkeleri temizlemeye çalışan Ali Kuşçu, Merkür'ün hareketleri konusunda yeni bir kinematik-geometrik model önermiştir. Ayrıca Regiomontanus üzerinden Copernicus'a giden yolda güneş merkezli bir kozmoloji-astronomi için hayatî öneme sahip, hem iç hem dış gezegenler için "felek-i tedvîr" (epicycle) modelleri yerine eksantrik bir model geliştirmiştir. Ali Kuşçu'nun bu teorik çalışmaları Molla Ahaveyn ile torunu Mîrim Çelebi tarafından sürdürülmüş, Bircendî tarafından eleştirilmiş, İbnü'n-Nakīb el-Halebî tarafından İbnü'ş-Şâtır'ın yeni astronomisi temel alınarak radikal bir teklife dönüştürülmüştür. Osmanlı astronomları, Fahrizâde el-Mevsılî ve Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf örneklerinde görüldüğü gibi Merâga matematik-astronomi okulunda köklerini bulan bu teorik sorunlarla XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar uğraşmaya devam etmiştir.

Pratik astronomi alanında Şeyh Vefâ'nın uzun yıllar kullanılan devr-i dâim takvimi yanında Mehmed Konevî, Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde yaşadığından bu dönemin astronomik ihtiyaçlarını dikkate alarak faaliyet göstermiştir. Helenistik ve İslâm astronomi mirasını İstanbul'a göre yeniden düzenleyen Mehmed Konevî, Türkçe kaleme aldığı eserlerle bilhassa pratik astronomi alanında söz konusu mirasın XVI. yüzyılın başlarından itibaren Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye aktarımına giden yolu açmış, böylece kendisinden sonra gelen astronomi âlimlerine örnek olarak astronomi dilinin Türkçeleşmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle halefi Mustafa b. Ali el-Muvakkit elinde Osmanlı ilm-i mîkāt geleneğiyle pratik astronomi ve matematiksel coğrafya gerçek anlamıyla İstanbul merkez alınarak yeniden Türkçe olarak üretilmiştir. Bu süreç Seydi Ali Reis eliyle hem ilk Türkçe teorik astronomi metninin telifine yol açmış, hem de İbn Mâcid ile Süleyman el-Mehrî'nin eserlerinin dikkate alınmasıyla deniz astronomisi ve coğrafyasının gelişmesini sağlamıştır.

Klasik İslâm mirasına dayalı olarak Osmanlı Devleti'nde gelişen teorik ve

pratik astronomi, Merâga ve Semerkant ile Kahire-Şam matematik-astronomi okullarını şahsında birleştiren, İstanbul Rasathânesi'nin kurucusu, matematikçi, astronom, fizikçi ve mekanik bilimci Takıyyüddin er-Râsıd tarafından zirveye ulaştırılmıştır. Takıyyüddin eski rasat aletlerini geliştirmiş, pek çok yeni alet icat etmiş, mekanik-otomatik saati ilk defa rasat faaliyetinde kullanmıştır. Hazırladığı astronomi cetvelleriyle yine tarihte ilk defa, Bâbil'den beri kullanılan altmış tabanlı hesap sistemini terkederek astronomi trigonometride ondalık kesirleri kullanmış, bu hesaba uygun sinüs ve tanjant tabloları hazırlamıştır. En önemli amacı matematiksel dakiklik olan Takıyyüddin çalışmalarıyla Semerkant astronomi okulunun eksikliklerini tamamlamıştır. Avrupa'daki çağdaşları Copernicus ve Thyco Brahe'nin çalışmalarıyla kıyaslandığında Takıyyüddin'in bazı aletler, hesapta dakiklik ve yeni tesbitlerde onlardan ileride olduğu görülür.

Osmanlı Devleti'nde rasada dayalı astronomi çalışmaları yalnızca Takıyyüddin'in inşa ettiği İstanbul Rasathânesi'yle sınırlı değildir. Kaynaklar Sultan II. Bayezid döneminde İstanbul'da güneş rasadı yapıldığını kaydederken Bircendî'nin Trabzon'da küçük çaplı bir rasathâne kurarak gözlemde bulunduğu bizzat kendisi tarafından kaleme alınan eserde ayrıntılı biçimde anlatılmıştır. XVI. yüzyıldan sonra teorik ve pratik astronomi çalışmaları klasik çerçevede normal olarak devam etmiş, Osmanlı astronomları pek çok konuda teorik ve pratik eserler vermeyi, birçok astronomi aletini konu alan risâleler yazmayı XX. yüzyılın başına kadar sürdürmüştür.

1660-1664 yılları arasında modern astronomi İbrâhim Efendi'nin tercümesiyle Osmanlı astronomi dünyasına girmiştir. Bu süreç coğrafyacı Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkī'nin çevirileriyle devam etmiştir. İbrâhim Müteferrika'nın çalışmalarıyla kamuoyuna iyice yerleşen yeni astronomi bilgileri Osmanlı zihniyetinde Batı Avrupa'da olduğu gibi bir çatışmaya yol açmamış, yeni bilgiler teknik birer ayrıntı gibi görülmüştür. Osman b. Abdülmennân'ın tercümeleriyle devam eden bu süreçte Osmanlı astronomları Avrupalı pek çok astronomun cetvellerini Türkçe'ye çevirmeye başlamış ve Osmanlı Devleti'nde takvimler artık bu yeni cetvellere göre hazırlanmıştır. 1773'te kurulan yeni yüksek eğitim kurumları mühendishânelerde ders veren Hüseyin Rıfkı, Seyyid Ali Paşa,

özellikle Başhoca İshak Efendi bu bilgilerin yerleşmesine katkıda bulunmuştur. İshak Efendi, döneminin bütün alanlarındaki yeni bilgileri içeren Mecmûa-i Ulûm-i Riyâziyye adlı eserinde konuyu ayrıntılı biçimde ele almış, böylece kadim astronomi resmen terkedilerek yeni astronomi benimsenmiştir. Ahmed Cevdet Paşa, Ahmed Muhtar Paşa, Sâlih Zeki gibi isimlerle devam eden astronomi çalışmaları, Mehmet Fatin'in (Gökmen) Rasathâne-i Âmire (1868) müdürlüğüne tayiniyle yeni bir boyut kazanmış, kendisi Kandilli Rasathânesi'nin gelişim sürecinde Osmanlı birikimini

Cumhuriyet'e taşıyarak Osmanlılar'dan Cumhuriyet'e geçişte astronomi çalışmalarının sürekliliğini sağlamıştır.

Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi. Amelî hikmetin ahlâk, toplum ve siyaset gibi üç ana sahasında Osmanlı döneminde yapılan çalışmalar büyük bir yekün tutmaktadır. Bu çalışmalardan bir kısmı tercüme-telif olup amelî hikmetin klasik formunda ve Meşşâî çizgisini takip ederken bir kısmı klasik Hint-İran çizgisinde siyâsetnâme geleneğini izlemektedir. Kelâmî ahlâk eserleri ise XIII. yüzyıldan sonra kaleme alınmaya başlanan Fahreddin er-Râzî çizgisindeki rasyonel ahlâk anlayışını takip ederek Meşşâî felsefesinin erdem öğretisiyle birleşir. Erdem kavramı, nazarî hikmetteki varlık kavramı gibi Meşşâî ve kelâmî çizgilerdeki amelî hikmeti birleştirmiştir. Osmanlı tarihinde amelî hikmetin temel kavramlarını irfanî geleneğe bağlayan çalışmalara da rastlanır. Vahdet-i vücûdcu geleneğe ait insân-ı kâmil kavramının Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde de görüldüğü üzere erdem öğretisiyle birleştirilmiş olması bunun tipik bir örneğidir. Meşşâîler'deki erdem öğretisinin benimsenmesi büyük oranda Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Aḫlâḳ-ı Nâṣırî'si ile Celâleddin ed-Devvânî'nin Aḫlâḳ-ı Celâlî'sinde temsil edilen formun takip edilmesiyle olmuştur. Ancak bu öğretinin saf Meşşâî formalarının kelâmî hassasiyetler dikkate alınarak yeniden şekillendiği görülmektedir. Adudüddin el-Îcî'nin kelâmî ahlâk eseri, Taşköprizâde ile Müneccimbaşı Ahmed Dede başta olmak üzere birçok Osmanlı düşünürü tarafından şerhedilmiştir.

Hem Meşşâî hem amelî hikmete dair eserlerin Osmanlı ilim hayatında önemli bir yekün tuttuğu diğer bir alan ise siyasettir. Türk devlet geleneğini kısmen temsil eden Yûsuf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig adlı eseriyle eski İran devlet geleneğini esas alan Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'si ve diğer

nasihatnâme türü eserler daha İstanbul’un fethinden önce tercüme-telif yoluyla hazırlanmaya başlanmış, bu sahada manzum pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu türün dışında dinî-fıkhî görünüm arzeden Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi düşünürlerin siyasetle ilgili eserlerini takip eden telif eserlere de rastlanmaktadır. XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin kendi ben-idrakinin gelişmeye başlamasıyla beraber ivme kazanan bu çalışmalar aynı yüzyılın sonunda yine devletin sorunlarıyla paralel biçimde yeni bir form kazanmış, ele alınan sorunlarla ele alış biçimleri güncelleştirilmiştir. XVII. yüzyılda başta sultanlar olmak üzere diğer devlet adamlarına sunulan ıslahatnâme türü eserler pratik sorunlara ilişkin çözüm önerileri getirirken genel kurallar koymaktan da çekinmez. Yenileşme döneminde Batı Avrupa’dan gelen yeni ahlâkî, içtimaî ve siyasî değerler Tanzimat’ın ilânının doğurduğu zihniyetle birleşince XIX. yüzyılın ikinci yarısında psikolojiyle bağlantılı ahlâk eserleri, tarih ve sosyolojiyle ilişkili toplumsal çalışmalar ve ideal devlet kavramı ile çağdaş devlet teorilerine bağlı yeni arayışlar gündeme gelmiştir.

Osmanlı Devleti’nde hayat anlayışı farklı tarzlarda şekillenmiştir. Özellikle dergâh ve tekke gibi kurumlar tasavvufun bilfiil yaşandığı alanlar olarak görülebilir. Bunun yanında âşıklık geleneğiyle ozanlık ve başta divan edebiyatı olmak üzere pek çok edebî türde görülen şairlik yaşama felsefesinin değişik türlerini temsil eder. Ahîlik teşkilâtı ile diğer esnaf kuruluşları da bu pratik hayat felsefesinin diğer tezahürleridir.

Osmanlı dönemi söz konusu olduğunda tarih bir yönüyle dinî ilimlerin, diğer yönüyle amelî felsefenin bir şubesi olarak görülebilir. Geçmişten ibret almak şeklinde düşünüldüğünde ahlâk, toplum ve siyasetin içerisinde değerlendirilebilecek tarih çalışmaları bir varlık alanı biçiminde idrak edildiğinde ise nazarî karakter kazanmıştır. Sistematik olarak İbn Haldûn’un eserinin başlattığı bu çizgi Kâfiyeci ve öğrencisi Şemseddin es-Sehâvî ile belirli bir olgunluğa ulaşmıştır. Osmanlı tarih yazıcılığında farklı şekillerde tezahür eden bu anlayış İbrâhim Karamânî, Kâtib Çelebi ve Naîmâ üzerinden geçerek Muḳaddime’nin mütercimi Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi’ye, buradan Ahmed Cevdet Paşa ile Gelenbevîzâde’ye ulaşmaktadır. Bu düşünürler için toplumların tarihî süreçte ne tür yasalar çerçevesinde yol aldığı, nasıl oluştuğu, geliştiği ve yok olduğu sorusu yalnızca bir merakın değil aynı zamanda bir kaygının da ürünüdür. İçerisinde yaşadıkları toplumların geleceklerini öngörmek için tarihî yasaları araştırmak esasen

onlar için bir bakıma insanı da araştırmak anlamına geliyordu.

Sonuç olarak Osmanlılar tabii mirasçısı oldukları İslâm medeniyeti içerisinde bilgiyi örgütlemiş, kütüphaneler kurarak korumuş, istinsah yoluyla yaymış, başta medreseler olmak üzere inşa ettikleri eğitim kurumlarında okutarak toplumsallaştırmış, ayrıntılarda geliştirmiş ve yeni katkılarda bulunmuştur. Osmanlılar, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçerken Batı Avrupa'da gelişen yeni bilgi birikimiyle karşılaştıklarında ilk elde, matematik-mekanik-deneysel yeni tabiat felsefesinin kendisiyle değil yarattığı sanayi devrimi ve sonuçlarına muhatap olmuşlardır. Grek ve klasik İslâm medeniyetinde kökenlerini bulan ortak zihniyete rağmen yeni tabiat felsefesi ve bilimle, merak değil kaygı sâikiyle ve hakikat arayışının değil siyasetin pratik amaçları doğrultusunda ilişki kurmuşlar, ancak kısa zamanda yeniye nüfuz edip katkıda bulunma sürecini başlatarak modern bilim ve felsefeyi içinde hayat bulduğu zihniyetiyle birlikte Türkiye Cumhuriyeti'ne aktarmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Eşkâlü't-teˀsîs bi-Şerḥi Ḳāḍîzâde (nşr. Muhammed Süveysî), Tunus 1984, s. 23-26, 63-65, 119-125; Fethullah eş-Şirvânî, Ḥâşiye ˁala Şerḥi'l-Mülaḫḫaṣ fi'l-heyˀe, TSMK, III. Ahmed, nr. 3294, vr. 2a; Mîrim Çelebi, Düstûrü'l-ˁamel, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1284, vr. 52a, 56a-b; Taşköprizâde, eş-Şeḳāˀiḳ; a.mlf., Miftâḥu's-saˁâde, Beyrut 1985, I; Mecdî, Şekāik Tercümesi I; Âlât-i Rasadiye Li Zic-i Şehinşahiye (haz. Sevim Tekeli, İTED, III/1-2 [1960], içinde), s. 1-30; Eğinli Nûman Efendi, Tebyînü a'mâli'l-misâha, Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 86; Osman b. Abdülmennân el-Mühtedî, Hediyyetü'l-Mühtedî, Askeri Müze, nr. 3027; Hüseyin Tevfik Paşa, Linear Algebra (haz. Kazım Çeçen), İstanbul 1988, s. 18-41; Sicill-i Osmânî, I-IV; Osmanlı Müellifleri, I-III; A. Süheyl Ünver, Ali Kuşçu: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1948; a.mlf., İstanbul Rasathanesi, Ankara 1969; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1960; a.mlf., "Alauddin Mansur'un İstanbul Rasadhanesi Hakkındaki Şiirleri", TTK Belleten, XX/79 (1956), s. 411-484;

Sevim Tekeli, 16'ncı Asırda Osmanlılar'da Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri, Ankara 1966; a.mlf., "Nasiruddin, Takiyüddin ve Tycho Brahe'nin Rasad Aletlerinin Mukayesesi", DTCFD, XVI/ 3-4 (1958), s. 301-353; a.mlf., "Onaltıncı Yüzyıl Trigonometri Çalışmaları Üzerine Bir Araştırma: Copernicus ve Takiyuddin", Erdem, II/4, Ankara 1986, s. 219-272; Âdil Fâhûrî, Manṭıḳu'l-ʿArab min vicheti naẓari'l-manṭıḳı'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1980; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982; D. A. King, Islamic Mathematical Astronomy, London 1986, s. 247, 249-250; Mehmet Bayraktar, La Philosophie mystique Chez Dâwûd de Kayserî, Ankara 1990; Ramazan Şeşen, "The Translator of the Belgrade Council Osman b. Abdülmennan and his Place in the Translation Activities", Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1992, s. 371-383; Salim Aydüz, Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar (yüksek lisans tezi, İstanbul 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Lâle Devri'nde Yapılan İlmî Faaliyetler", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 3, İstanbul 1997, s. 143-170; G. Saliba, A History of Arabic Astronomy: Platenory Theories during the Golden Age of Islam, New York 1994, s. 282-284; a.mlf., el-Fikrü'l-ʿilmî el-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Beyrut 1998; a.mlf., "Al-Qūshjī's Reform of the Ptolemaic Model for Mercury",

Arabic Sciences and Philosophy, III, Cambridge 1993, s. 161-203; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I-II; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I-II; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I-II; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi, İstanbul 2000, I-II; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Musiki Literatürü Tarihi, İstanbul 2003; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi, İstanbul 2004, I-II; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, İstanbul 2006, I-II; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî", Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslâm Düşüncesi ve Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu (haz. Turan Koç), Kayseri 1998, s. 25-42; a.mlf., Uygulamalı Geometrinin Tarihine Giriş -el-İknâ fî ilmi'l-misâha-, İstanbul 2004; a.mlf., "Ali Kuşçu'nun Bir Hendese Problemi ve Sinan Paşa'ya Nisbet Edilen Cevabı", Dîvân: İlmî

Araştırmalar, sy. 1 (1996), s. 85-105; a.mlf., "İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânu's-Safâ ve Abdurrahmân Bistâmî", a.e., sy. 2 (1996), s. 229-240; a.mlf., "Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim -Bir Giriş-", Cogito, sy. 29, İstanbul 2001, s. 152-168; a.mlf., "İrşad el-Tullab ila İlm el-Hisab [Hesap Biliminde Öğrencilere Kılavuz]", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 13 (2002), s. 315-340; a.mlf., "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", a.e., sy. 14 (2003), s. 1-57; a.mlf., "Ali Kuşçu'nun el-Muhammediyye fî el-hisâb'ının 'Çift Yanlış' ile 'Tahlîl' Hesabı Bölümü", Kutadgubilig, sy. 4, İstanbul 2003, s. 135-155 (3. sayıda yayımlanan aynı adlı makalenin düzeltilmiş halidir); a.mlf., "Osmanlı Klasik Muhasebe Matematik Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, I/1, İstanbul 2003, s. 345-367; a.mlf., "Osmanlı Düşünce Geleneği'nde 'Siyasî Metin' Olarak Kelâm Kitapları", a.e., I/2 (2003), s. 379-398; a.mlf., "İki Ucu Müphem Bir Köprü: 'Bilim' ile 'Tarih' ya da 'Bilim Tarihi'", a.e., II/2 (2004), Türk Bilim Tarihi özel sayısı, s. 24-26; a.mlf., "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 18 (2005), s. 1-57; a.mlf., "Cebir", DİA, VII, 195-201; a.mlf., "Hendese", a.e., XVII, 199-208; a.mlf., "Hesap", a.e., XVII, 244-257, 257-260, 262-265, 266-271; a.mlf., "Hulâsatü'l-hisâb", a.e., XVIII, 322-324; a.mlf., "İlm-i Menâzır", a.e., XXII, 131-132; a.mlf., "Kadızâde-i Rûmî", a.e., XXIV, 98-100; a.mlf., "Mesâha", a.e., XXIX, 261-264; a.mlf., "Mîrim Çelebî", a.e., XXX, 160-161; a.mlf., "Ahmed Efendi (Taşköprülüzâde)", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 122-124; a.mlf., "Davud Kayserî", a.e., I, 370-371; a.mlf., "İsmail Efendi (Gelenbevî)", a.e., I, 666-669; Aykut Kazancıgil, Osmanlılar'da Bilim ve Teknoloji, İstanbul 1999; Hüseyin Gazi Topdemir, Takiyüddin'in Optik Kitabı, Ankara 1999; Remzi Demir, Takiyüddin'de Matematik ve Astronomi, Ankara 2000; The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives (ed. Abdelhamid I. Sabra - J. P. Hogendijk), London 2003; Semuhi Sonar, "İbrahim Edhem Paşa'nın Kitabu Usuli'l-hendese'si Hakkında", Araştırma, II, Ankara 1964, s. 145-178; F. Jamil Ragep, "Freeing Astronomy from Philosophy: An Aspect of Islamic Influence on Science", Osiris, 2. seri: XVI, Bruges 2001, s. 49-71; a.mlf., "Tusi and Copernicus: The Earth's Motion in Context", Science in Context, XIV/1-2, Cambridge 2001, s. 145-163; a.mlf., "Ali Qushji and Regiomontanus: Eccentric Transformations and Copernican Revolutions", Journal for the History of Astronomy, XXXVI, Cambridge 2005, s. 359-

371; Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, II/2, İstanbul 2004, Türk Bilim Tarihi özel sayısı; Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I-II.

İhsan Fazlıoğlu

2. Edebiyat.

Coğrafî genişlik, ortaya konulan eser yoğunluğu, nazım şekil ve türlerindeki çeşitlilik bakımından bir medeniyeti temsil eden Osmanlı edebiyatı şiir merkezli bir edebiyat olup Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Cumhuriyet dönemine kadar geçen sürede üç koldan ilerlemiştir. Sanatçıların kullandığı nazım şekilleri, türleri ve kısmen muhtevaları ile birbirinden ayrılan bu kollar medrese çevresindeki eğitimli zümre ile aydınlar arasında teşekkül eden, Arap ve özellikle Fars edebiyatının etkisiyle kuralları belirlenip zamanla klasik bir üslûba erişen divan şiiri, tasavvuf çevrelerinde meydana getirilen tekke şiiri ve merkezden uzakta, öğrenim görmemiş "halk şairlerinin saz eşliğinde söyledikleri manzumeler" olarak tanımlanan halk şiiri adlarıyla bilinir. Bunun yanında Osmanlı edebiyatının bilhassa son devrede Tanzimat, Serveti Fünûn, Fecr-i Âtî gibi zaman dilimlerine ve edebiyat anlayışlarına göre tasnif edildiği görülmektedir.

a) Divan Şiiri. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren şairlerin yüzyıllar boyunca edindikleri sanat tecrübesiyle siyasal ve sosyal değişimleri İslâm medeniyeti içinde yoğurarak aruz vezniyle meydana getirdikleri edebiyat bugün klasik Türk edebiyatı veya daha yaygın bir ifadeyle divan edebiyatı adıyla bilinir. Türk milletinin Osmanlı tarihi sürecindeki kültür ve sanat birikimini konu edinen bu kuralcı, şekilci ve seçkin edebiyat estetik ve sanat örgüsü, vezni, kafiyesi, yayıldığı sahalar, etki alanları, nazım şekilleri, türleri, kaynakları, konuları, muhtevası ve üslûbu, mazmunları, mecazlarıyla başlı başına Türk medeniyetinin sözcüsü olmuştur. Osmanlı edebiyatı İslâm medeniyeti birikiminin ilhamıyla XIII. yüzyılın ikinci yarısında teşekkül etmeye başlamış ve Osmanlı Beyliği'nin kuruluşundan Fâtih Sultan Mehmed zamanına kadar (XV. yüzyıl ortaları) belli bir olgunluk seviyesine ulaşarak hazırlık devrini tamamlamıştır. Bu dönem eserlerinde sonraki dönemlere oranla daha çok Türkçe kelime kullanıldığı,

ancak aruz vezninin Türk diline henüz tam uygulanamadığı dikkat çekmektedir. Yerli örnekleri olmadığı için daha ziyade tercüme ve uyarlama yoluyla meydana getirilen eserlerin çokça görüldüğü bu devri, şiir sanatında önemli ilerlemelerin kaydedildiği Yavuz Sultan Selim zamanına kadar (XVI. yüzyıl başları) süren bir geçiş devri takip eder. Ardından yaklaşık bir asırlık ihtişam devri, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde başlayıp I. Ahmed zamanına kadar (XVII. yüzyıl başları) uzanacak bir klasik çağ yaşanır. Osmanlı edebiyatının olgunluk devri denilebilecek bu dönemin başlarında Türkçe kelimelerle şiir yazma esasına dayanan Türkî-i basît, sonlarına doğru da aşırı süs ve sanatın, fikri gizlemenin, uzayıp giden tamlamaların ve ince hayallerin öne çıkarıldığı sebk-i Hindî akımı kendini göstermiş, IV. Mehmed zamanına kadar (XVIII. yüzyıl ortaları) süren bu dönemin ardından Osmanlı edebiyatı, şairlerin ancak şahsî üslûplarıyla öne çıkabildikleri bir sürece girerek Tanzimat yıllarına kadar devam etmiştir. Tanzimat sonrasında şekil ve üslûp bakımından divan edebiyatına itibar edenler çıkmışsa da bunların eserleri genelde eski ustaları taklit veya yeniliğe açılan fanteziler olarak kalmıştır.

Anadolu beyliklerinin devletleşme ve siyasî mücadele çağı olan XIV. yüzyılda, edebiyat ve sanat faaliyetleri siyasî güç ve iktidar etrafında kümelenen sanatçılar tarafından beylik merkezleriyle saraylarda yürütülmüştür. Bir kısmı Türkçe'den başka dil bilmeyen yöneticilerin çevresinde

Batı Türkçesi'nin millî bir yazı dili haline getirilmesine kapı aralayan bu dönemde didaktik, tarihî, ahlâkî, hamâsî ve dinî konulu tercüme eserler dikkati çeker. XIV. yüzyılda öne çıkan şair ve yazarlar arasında Garibnâme adlı ahlâkî-tasavvufî mesnevinin yazarı Âşık Paşa, Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ı nazmen tercüme eden Gülşehrî, Süheyl ü Nevbahâr mesnevisiyle tanınan Hoca Mesud, Hurşîdnâme'nin yazarı Şeyhoğlu, sultanlar huzurunda hikâyeler anlattığı için "Meddah" lakabıyla bilinen Varaka vü Gülşah şairi Yûsuf, beşerî aşk konulu Aşknâme mesnevisi yazarı Mehmed, Kıssa-i Yûsuf adlı mesnevileriyle bilinen Darîr ve Sûlî Fakih ile Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe yazarı Ahmed Fakih, Gül ü Hüsrev şairi Tutmacı sayılabilir. Ancak asrın en büyük şairi, divanı yanında İskendernâme ve Cemşîd ü Hurşîd adlı mesnevileriyle tanınan Ahmedî'dir. Germiyan'da (Kütahya) yetişip Osmanlı hizmetinde ikbale eren Ahmedî'nin Osmanlı şiirinin

temellendirilmesinde önemli bir yeri vardır.

XV. yüzyılda Osmanlı Devleti siyasî ve coğrafî büyümeye paralel olarak edebiyat alanında da gelişme göstermiştir. Telif eserlerin yazılmaya başlanması, İran edebiyatı etkisinden nisbeten bağımsız bir edebiyat ortamının oluşması, şiirde yerli anlayışın hâkim olması Osmanlı şiirini belli bir olgunluğa eriştirmiş, edebiyat dili alıntı kelimelerle zenginleşmiş ve gittikçe aruza uygun hale gelmiştir. Bu yüzyılda II. Murad (Murâdî), Fâtih Sultan Mehmed (Avnî) ve II. Bayezid (Adlî) gerek yazdıkları şiirlerle gerekse şairleri ve sanatçıları koruyup gözeterek edebiyata destek vermişlerdir. Bilhassa Fâtih'in desteği edebiyatın gelecek zamanlarını da etkileyecek bir genişlikte olmuş, Osmanlı hânedanı arasında şairleri himaye bir geleneğe dönüşmüştür. XV. yüzyılda Osmanlı edebiyatının temsilcileri durumundaki şairlerden ilki çok sayıdaki eseri yanında Çengnâme adlı mesnevisiyle bilinen Ahmed-i Dâî'dir. Şeyhî ise şiire olgunluk kazandırmış, gazelleri ve kasideleri kadar Hüsrev ü Şîrîn mesnevisi ve Harnâme adlı mizahî eseriyle tanınmıştır. Fâtih'in vezirlerinden olup şiire estetik derinlik katan Ahmed Paşa ile aruzu sade Türkçe'yle buluşturan Necâtî Bey bu çağın diğer usta şairleridir. Kadın duyarlılığını terennüm eden Zeyneb Hatun ile Mihrî Hatun'u, Fâtih'in uzun yıllar vezirliğini yapan Mahmud Paşa ile (Adnî) Karamânî Mehmed Paşa'yı (Nişânî), Şehzade Korkut'la (Harîmî) maiyetinde pek çok şair (sonraları Cem şairleri adıyla anılan Türâbî, Aynî, Sa'dî, Kandî, La'lî) barındıran Cem Sultan'ı, Osmanlı edebiyatındaki ilk şehrengiz müellifi Mesîhî'yi, Karamanlı Nizâmî'yi, sade Türkçe'ye önem veren Sarıca Kemal'i bu devrin diğer önemli şairleri arasında saymak mümkündür. Bazıları mesnevi de yazan bu şairlerin dışında mesnevileriyle tanınan şairler içinde Mevlid (Vesîletü'n-necât) yazarı Süleyman Çelebi, Bahrü'l-hakāyık ve Letâyifnâme yazarı Hatiboğlu, Muhammediyye müellifi Yazıcıoğlu Mehmed, Gülşen-i Râz mütercimi Elvân-ı Şîrâzî, Yûsuf u Züleyhâ, Leylâ vü Mecnûn, Kıyâfetnâme gibi mesnevileriyle tanınan Hamdullah Hamdi, Fürkatnâme'siyle bilinen Halîlî, Hevesnâme ve Mahrûse-i İstanbul Fetihnâmesi ile tanınan Tâcîzâde Câfer Çelebi, ilk Osmanlı sâkînâmesi sayılan İşretnâme'nin müellifi Revânî Çelebi, II. Bayezid devri şairlerinden olup Osmanlı edebiyatının ilk hamse yazarı sayılan Bihiştî Ahmed Sinan Çelebi, Hikâyet-i Şîrîn ü Pervîz ve Rivâyet-i Gülgûn u Şebdîz ile Hüsn ü Dil adlı mesnevilerin yazarı Âhî Benli Hasan gibi isimler zikredilebilir.

XVI. yüzyıl, gerek şairlerin çokluğu gerekse yazılan eserlerin konularındaki çeşitlilik bakımından Osmanlı edebiyatının ihtişam çağı sayılır. Yavuz Sultan Selim (Selîmî), Kanûnî Sultan Süleyman (Muhibbî), II. Selim (Selîmî, Tâlibî), III. Mehmed (Adlî) ve III. Murad (Murâdî) bu yüzyılın sultan şairleri arasında yer alır. Nihânî, Gazavatnâme-i Mihaloğlu Ali Bey adlı mesnevisiyle bilinen Sûzî Çelebi, Pendnâme yazarı Güvâhî, kırkın üzerinde eserin müellifi Lâmiî Çelebi, genç yaşta öldürülen Figānî, "Deli Birader" lakaplı Gazâlî, Kemalpaşazâde, Hayretî, Meâlî, Selimnâme'siyle tanınan İshak Çelebi ile Şükrî-i Bitlisî, Usûlî, devrin üstadı olan ve şiiri bir mektep haline getiren Zâtî, Farsça-Türkçe manzum bir lugat olan Tuhfe'siyle bilinen Şâhidî, Türkî-i basît akımının öncülerinden olup Mecmau'n-nezâir adlı nazîre mecmuasıyla tanınan Edirneli Nazmî, Hayâlî Bey, Gül ü Bülbül müellifi Kara Fazlî, hamse şairi Celîlî, Kanûnî'nin meziyet ve faziletlerine dair Ahlâk-ı Süleymânî'si ile bilinen Fevrî, Ubeydî, Emrullah Emrî, Helâkî, denizcilikle ilgili kasidesiyle tanınan Âgehî, Şâh u Gedâ ve Yûsuf u Züleyhâ şairi Taşlıcalı Yahyâ Bey, Makālî, Nakş-ı Hayâl mesnevisiyle bilinen Âzerî, Ulvî, Prizrenli Şem'î, Meylî, Riyâzü'l-cinân ve Cilâü'l-kulûb adlı eserleriyle tanınan Cinânî, Netâyicü'l-fünûn adlı ansiklopedik eserin yazarı Nev'î, pek çok eseriyle devrin önemli siması olan Âlî Mustafa Efendi ve çağın sultânü'ş-şuarâsı Bâkî, Hilye müellifi Hâkānî bu dönemin önemli isimleridir. Osmanlı sınırları dışında yetişmiş olmasına rağmen Osmanlı edebiyatını derinden etkileyen Fuzûlî ile hemşehrisi Rûhî ve Kırım Hanı II. Gazi Giray da Osmanlı edebiyatının önemli şairlerindendir.

XVII. yüzyıl divan şiiri bir önceki yüzyılın sağlam temelleri üzerinde gelişirken üslûpta yeni arayışlara girilmiş, yüzyılın ilk yarısında sebk-i Hindî, son çeyreğinde hikemî şiir ön plana çıkmıştır. Osmanlı Devleti'nde duraklamanın, askerî ve siyasî başarısızlıkların yaşanmaya başladığı bu dönemin sultanları arasında I. Ahmed (Bahtî) ve IV. Murad (Murâdî) şiirle de uğraşmıştır. Yüzyılın şairleri ise Leylâ vü Mecnûn mesnevisi ve antoloji mahiyetindeki tezkiresiyle tanınan Kafzâde Fâizî, Şehnâme adlı eseriyle öne çıkan

Ganîzâde Mehmed Nâdirî, rubâî üstadı Azmîzâde Hâletî, Sihâm-ı Kazâ adlı hiciv mecmuası yanında muhteşem kasideleriyle tanınan Nef'î, döneminin

en güzel hamsesini kaleme alan Nev'îzâde Atâî, samimi edalı gazelleriyle ünlü şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, siyer ve tezkire müellifi Riyâzî, sebk-i Hindî'nin önemli isimlerinden Fehîm-i Kadîm, Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi, Cevrî İbrâhim Çelebi, hezliyyât şairi Bahâî-i Küfrî, devrinin üstadı sayılan Nâilî-i Kadîm, tezkire yazarı Rızâ, Nedîm-i Kadîm, sebk-i Hindî ustası Neşâtî, Teşrîfâtü'ş-şuarâ adlı tezkiresiyle bilinen Güftî, Mevlevî şairlerin önde gelenlerinden Fasîh Ahmed Dede, Râmi Mehmed Paşa ve devrin hikemî üslûbunu temsil eden Nâbî ile onun zaman zaman rakibi konumunda olan Sâbit'tir.

XVIII. yüzyıl, Osmanlı şiirinin İran edebiyatından uzaklaşıp mahallîleştiği dönemdir. Manzumelerinde ve bilhassa şarkılarında Lâle Devri İstanbulu'nu canlı hayat sahneleriyle anlatan Nedîm, Osmanlı edebiyatının en orijinal şahsiyetlerinden biridir. Şiir dilinde kısmî bir sadeleşmenin de görüldüğü bu yüzyılın şair sultanları arasında III. Ahmed (Necîb) ve III. Selim (İlhâmî); diğer şairler içinde Osmanzâde Ahmed Tâib, Nazîm, tezkire müellifi İsmâil Belîğ, na'tları ve Edhem ü Hümâ mesnevisiyle tanınan Na'tî Mustafa, Arpaemînizâde Sâmi Bey, Şeyhülislâm Ebûishakzâde İshak Efendi, Sâkıb Dede, Nedîm yolunda yürüyen İzzet Ali Paşa, manzum Meṣnevî tercümesiyle tanınan Nahîfî, tezkire yazarı Sâlim, Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi, hikmetli söyleyişin ustası Vezir Koca Râgıb Paşa ile onun yanında yetişen nüktedan şair Haşmet, Fıtnat Hanım, Tokatlı derbeder şair Kânî, Esrar Dede, Hoca Neş'et, Lutfiyye adlı nasihatnâmenin şairi Sünbülzâde Vehbî ve Hûbannâme ile Zenannâme adlı orijinal mesnevilerin sahibi Enderunlu Fâzıl gibi isimler öne çıkmaktadır. Bu yüzyılı Osmanlı tasavvuf şiirinin büyük temsilcisi, Hüsn ü Aşk yazarı Şeyh Galib kapatır. Dönemin mutasavvıf şairleri arasında Sezâî-yi Gülşenî, Bursalı İsmâil Hakkı, na'tlarıyla tanınan Neccârzâde Rızâ Efendi ile Erzurumlu İbrâhim Hakkı ilk akla gelen isimlerdir.

Divan edebiyatının Batı tesirindeki Türk edebiyatı karşısında çökmeye yüz tuttuğu XIX. yüzyılda artık usta şair yok gibidir. Ancak eskinin bir nevi tekrarı olabilecek isimler arasında Enderunlu Vâsıf, Gülşen-i Aşk ve Mihnet-keşân adlı önemli eserleri de bulunan İzzet Molla, Edhem Pertev Paşa, Sâkīnâme'siyle bilinen Aynî, Leylâ Hanım, Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey, Şeref Hanım, Encümen-i Şuarâ'nın önde gelenlerinden Leskofçalı Galib, Yenişehirli Avni Bey, Kâzım Paşa, Hersekli Ârif Hikmet Bey

sayılabilir. Divan şiiri tarzında eserler veren Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal, Şinâsi gibi isimler Tanzimat dönemi Türk edebiyatının da önemli isimleridir.

XIX. yüzyılın siyasal ve toplumsal değişim süreci içinde Osmanlı edebiyatçıları Tanzimat hareketiyle birlikte, uzun zamandır büyük şair yetiştiremediği için estetik bakımdan sözünü tamamlayıp tekrara dönüşmüş olan divan şiirini yavaş yavaş terkederek nesri de önemseyen Batı kaynaklı bir edebiyat anlayışını benimsemeye başlamışlardır. Böylece kendine özgü sanat anlayışı, duygu ve şiir dünyası, sanatlı bir dili, İslâm dini ve tasavvufa dayalı düşünce örgüsü olan bu şekilci ve kuralcı edebiyat yerini Batı tesirinde bir edebiyata bırakmıştır. Osmanlı edebiyatı yüksek bir değer taşıması, yer yer saf ve güzel örnekler ortaya koyması, duygu ve heyecanları, ifade güzelliği, dili, beyit ve mısra yapısıyla, yoğun sanat gücü ve söyleyişiyle beş yüzyılı aşkın bir zaman Osmanlı toplumunun söz gücü ve sanat zevkinin en önemli bölümünü temsil etmiş, bütün Türk tarihi içinde en uzun soluklu edebiyat olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Hıfzı Tevfik v.dğr., Türk Edebiyatı Nümûneleri, İstanbul 1926, s. 46-81; Köprülü, Eski Şairlerimiz Divan Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1934, tür.yer.; Necmettin Halil Onan, İzahlı Divan Şiiri Antolojisi, İstanbul 1940, tür.yer.; Vasfi Mahir Kocatürk, Divan Şiiri Antolojisi, Ankara 1963, tür.yer.; Fahir İz, Eski Türk Edebiyatında Nesir, İstanbul 1964, tür.yer.; a.mlf., Eski Türk Edebiyatında Nazım, İstanbul 1966-67, I-II, tür.yer.; Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1969, s. 143-196; a.mlf., “Eski Şiir”, Oluş, sy. 18, İstanbul 1939, s. 278; Yahya Kemal, Edebiyata Dair, İstanbul 1971, s. 30-31; Nihad Sâmi Banarlı, Şiir ve Edebiyat Sohbetleri, İstanbul 1976, s. 9-13; Günay Kut, “18. Yüzyıl Türk Edebiyatına Toplu Bakış”, Osmanlılar’da ve Avrupa’da Çağdaş Kültürün Oluşumu, İstanbul 1986, s. 263-276; Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s. 156-165; Mine Mengi, Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1994, s. 65-66, 75-76, 93-94,

101-103, 149-151, 175-177, 203-205, 228-230; Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler (haz. Mehmet Kalpaklı), İstanbul 1999, tür.yer.; Osman Horata, "Zihniyet Çözülüşünden Edebî Çözülüşe: Lale Devri'nden Tanzimat'a Türk Edebiyatı", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 573-592; Mustafa İsen, "Başlangıçtan XVIII. Yüzyıla Kadar Türk Edebiyatı", Türkler, XI, 532-572; a.mlf. v.dğr., Eski Türk Edebiyatı El Kitabı, Ankara 2002, s. 55-170, ayrıca bk. tür.yer.; Gencay Zavotçu, Eski Türk Edebiyatı: Yüz Yıllara Göre Nazım ve Nesir, Ankara 2005, s. 20, 24, 33, 39, 78, 87, 128, 164, 200, 215, 227; Ali Canip [Yöntem], "Divan Edebiyatında Mahallî ve Millî Cephe", HM, sy. 125 (1929), s. 2; Annemarie Schimmel, "Alman Gözüyle Divan Edebiyatı", DTCFD, Xl/l-3 (1953), s. 355-361; İskender Pala, "Osmanlı Edebiyatı", Osmanlı Ansiklopedisi: Tarih, Medeniyet, Kültür, İstanbul 1993, IV, 147-201; Mustafa Uzun, "Divan Edebiyatı", TDEA, II, 329-339; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", DİA, IX, 389-427.

İskender Pala

b) Tekke Şiiri.

Orta Asya'da Ahmed Yesevî ile başlayan tekke edebiyatı XIII-XIV. yüzyıllarda değişik türde manzumeler yanında ilâhi ve destanlarla Türk halkının mâneviyatını beslemiştir. Ahmed Yesevî takipçilerinin yazdıkları "hikmet"ler tekke edebiyatının ilk örnekleri kabul edilebilir. Selçuklular döneminde Kalenderî, Câmî, Haydarî gibi tasavvufî zümreler, Evhadüddîn-i Kirmânî, Necmeddîn-i Dâye, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektâş-ı Velî gibi sûfîler Anadolu'ya gelerek tasavvufî hayat ve düşüncenin oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Özellikle Mevlânâ Mes̱nevî'siyle Osmanlı dönemi tasavvuf edebiyatı üzerinde etkili olmuş, Sadreddin Konevî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin Anadolu'da yayılmasına öncülük etmiş, Necmeddîn-i Dâye Mirṣâdü'l-ʿibâd'ı, Fahreddîn-i Irâkī Lemaʿât'ı Anadolu'da yazmıştır. Anadolu'da XIII. yüzyılın sonlarından itibaren tarikatların yaygınlaşıp tekke merkezli olarak örgütlenmesi ve buralarda yetişen şairlerin eser vermeye başlamasıyla birlikte tekke (tasavvuf) edebiyatı diye tanımlanan bir edebiyat oluşmuş, Mevleviyye,

Halvetiyye, Kādiriyye gibi tarikatların tekke ve zâviyeleri çevresinde birçok mutasavvıf şair yetişmiştir. Tekke şairleri kendilerini belli vezin ya da nazım şekilleriyle sınırlandırmayıp hece ve aruz veznini birlikte kullanmışlardır. Şiirlerinde hem halk hem divan edebiyatının vezin, tür ve nazım şekillerinden yararlanmışlar, bu iki edebiyatın şiir estetiğinden çeşitli unsurlara yer vermişlerdir. Bu durum kendilerine özgü bir üslûp ve özgünlük kazanmalarına engel olmamıştır. Osmanlılar döneminde aruzun hâkimiyetine rağmen mutasavvıf şairlerin hece vezniyle ortaya koyduğu şiirler millî zevkin yaşatılmasında önemli rol oynamıştır. Tasavvuf neşvesi edebiyatın diğer kolları üzerinde de etkili olmuş ve mutasavvıf olmayan şairler şiirlerinde tasavvufî mazmunları yaygın biçimde kullanmışlardır. Çoğunlukla sade bir dilin hâkim olduğu tekke edebiyatı ürünlerinin bir kısmı öğüt verici, uyarıcı ve öğretici niteliktedir. Bu tür eserlerde zühd ve takvâ, tasavvuf neşvesiyle yazılmış rindâne ve âşıkane şiirlerde lirizm ön plana çıkmıştır. Bunların ilâhi ve nefes adıyla bestelenerek tekkelerde okunması halkın mânevî dünyasının teşekkülünde önemli rol oynamıştır. Tekke edebiyatı ürünlerinde vahdet-i vücûd anlayışı merkezinde Allah'ın isim ve sıfatları, ilâhî aşk, insân-ı kâmil, ahlâkî ve rûhî eğitim, velâyet, keramet, sohbet, halvet, zikir, insanın yüceliği, yaratılış, tecelli, seyrü sülûk, âdâb ve erkân, merâtib, dünyanın fâniliği, nefsin kötülüğü gibi tasavvufî konulara yer verilmiştir.

Anadolu'da tasavvuf edebiyatının ilk örneklerinin XIII. yüzyıldan itibaren verildiği görülmektedir. Eserleri Farsça olmasına rağmen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî yer yer Türkçe kelime ve terkipler kullanmış, mülemma' beyit ve şiirler yazmışsa da Oğlu Sultan Veled'in divanında ve mesnevilerindeki Türkçe beyitler ayrı bir cilt meydana getirecek kadar çoktur. Çarhnâme'siyle tanınan Ahmed Fakih dinî-tasavvufî edebiyatın Anadolu'da ilk temsilcilerindendir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin mensur ve manzum tercümeleri yapılan Arapça Maḳālât'ının tasavvufî konuların halk arasında yayılmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ını tercüme eden Ahmed Gülşehrî, Farsça Feleknâme'sinde tasavvufî konuları anlatmıştır. Orta Asya'da Ahmed Yesevî ve dervişlerinin hikmetleriyle başlayan çığırı Anadolu'da devam ettiren, şiirlerinde İslâmî ve insanî değerleri tasavvuf bağlamında sade bir Türkçe ile en güzel biçimde sunan Yûnus Emre asırlar boyunca tekke şairleri üzerinde etkili olmuş ve etkisi günümüze kadar süregelmiştir. Onun mesnevi nazım

şekliyle yazdığı Risâletü'n-nushiyye'si didaktik bir nitelik taşımaktadır. Âşık Paşa Garîbnâme'sinde tarikat âdâbından, şeyh-mürid ilişkilerinden söz etmiş, bu eseriyle Oğuz Türkçesi'nin Anadolu'da teşekkülüne büyük katkı sağlamıştır. XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarında yaşayan Said Emre'nin on dokuz şiiri tesbit edilmiştir; bu şiirlerde Yûnus Emre'nin etkisi açıkça görülür. XIII. yüzyılda divan şiirinin ilk temsilcilerinden olduğu sanılan, ancak son yapılan araştırmalarda 1348'de hayatta olduğu anlaşılan Şeyyad Hamza'nın şiirlerinde dinî-tasavvufî unsurlar ağırlıklı olarak yer almaktadır. XIV. yüzyılın ikinci yarısında Azerbaycan ve Anadolu'da büyük şöhret kazanan Nesîmî başta Bektaşî şairleri olmak üzere birçok şairi etkilemiştir. Nesîmî, aynı zamanda divan şiirinin mazmunlarını klişeleştirmeyi gerçekleştiren ilk şairlerden biri olarak kabul edilir.

Osmanlı ilim ve kültür hayatı XV. yüzyıla gelindiğinde özellikle II. Murad devrinde büyük bir gelişme gösterir, onun adına birçok eser yazılır. Bu dönemde Hacı Bayrâm-ı Velî, Akşemseddin ve Eşrefoğlu Rûmî gibi büyük sûfîlerle tasavvufî düşünce yaygınlaşır, Zeyniyye ve Mevleviyye gibi tarikatlar yüksek mahfillerde rağbet görür. Bu yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde mescid, medrese ve sebillerin yanında tekke ve zâviyeler de çoğalır. Buna paralel olarak Anadolu'da tekke şiirinin geliştiği, kurumsallaşan ve çeşitlenen tarikatlar çerçevesinde tekke şairlerinin çoğalmaya başladığı görülür. Yüzyılın ilk telif eseri Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-necât adıyla yazdığı mevlididir. Asırlardan beri Türk toplumunda değişik vesilelerle okunagelen eser, Anadolu ve Balkanlar'daki müslüman toplumlar arasında büyük bir üne sahiptir. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin aruzla iki, heceyle üç şiiri tesbit edilebildiğinden şairliğinden çok asıl şöhretini Anadolu'daki ilk Türk tarikatı olan Bayramiyye'yi kurması ve yetiştirdiği halifeleri dolayısıyla kazanmıştır. Ancak hece vezniyle ve sade Türkçe ile söylediği ilâhileri tasavvuf yolunun büyükleri tarafından şerhedilmiştir. Hakkında en fazla menâkıbnâme yazılan şeyhlerden olması dolayısıyla tekke edebiyatında ayrı bir yere sahip olan Emîr Sultan'ın da birkaç şiiri bulunmaktadır. Bektaşîlik tarihinde önemli bir yeri olan Kaygusuz Abdal, Yûnus Emre'nin en iyi takipçilerinden ve tekke şiirinin önde gelen temsilcilerindendir. Alaylı ve şathiye türü şiirlerinde Yûnus Emre tesiri açıkça görülür. Merzifonlu Abdürrahîm-i Rûmî'nin Işknâme adı verilen divanı henüz ele geçmemişse de günümüze ulaşan altı şiiri lirizmi ve dilinin sadeliğiyle dikkat çekmektedir. Yazıcıoğlu Mehmed'in dinî-tasavvufî

konuları içeren hacimli manzum eseri Muhammediyye'sindeki "Kasîde-i İlâhiyye" başlıklı manzume tekke şiirinde ilâhi adıyla gelişecek olan bir türün başlangıcı sayılmıştır. Akşemsedin'in beşi heceyle, diğerleri aruzla olmak üzere toplam otuz sekiz şiiri bilinmektedir. Yûnus Emre'yi takip eden Eşrefoğlu Rûmî'nin divanındaki 129 tasavvufi şiirden 39'u heceyledir. Yûnus Emre yolunda şiirler yazan Kemal Ümmî'nin divanında yedisi mesnevi olmak üzere 140 şiir bulunmaktadır. Şiirlerinde "Âşık" mahlasını kullanan İbrâhim Tennûrî'nin ibadetlerin tasavvufî yorumunun yapılıp çeng, def, ney, küfr, şâhid, zünnâr vb. terimlerin açıklandığı Gülzâr-ı Ma'nevî adlı bir mesnevisi vardır. Akşemseddin'in halifelerinden Abdürrahim Karahisârî en önemli eseri olan Vahdetnâme'de tasavvufî esasları kısa hikâyelerle anlatmıştır. Divanı yanında Miskinnâme, Neynâme, Çobannâme gibi manzum eserleri olan Dede Ömer Rûşenî XV. yüzyılın güçlü tekke şairlerindendir. Anadolu'da Halvetiyye'nin yayılmasına büyük katkıda bulunan Cemâl-i Halvetî'nin de bazıları bestelenmiş şiirleri vardır. Bu yüzyılda Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi, Pîr Muhammed'in

Tarîkatnâme, Muînî'nin Ma'nevî-i Murâdî, Ârif'in Mürşidü'l-ubbâd ve Nüsha-i Âlem, Ahmed Hayâlî'nin Ravzatü'l-envâr, Gülşenî-i Saruhânî'nin Râznâme, Muhyiddin'in Hızırnâme adlı mesnevileri dikkat çekmektedir.

Türkçe'nin sadeliğini kaybedip Arapça ve Farsça'nın yoğun etkisi altına girdiği XVI. yüzyılda tekke şiirinin bu sadeliğinin devam ettiği görülmektedir. Ancak bazı tekke şairleri de divan şiiri tarzında şiirler yazmıştır. XVI. yüzyılın başlarında Şeyh Dâvûd-i Halvetî, Arapça-Türkçe karışık olarak kaleme aldığı manzum Gülşen-i Tevhîd'inde sülûk yollarından yedi daireyi açıklar. Orta Asya'dan gelip Anadolu'da faaliyet gösteren şeyhlerden Emîr Buhârî'nin Farsça ve Türkçe divançeleri vardır. Eşrefoğlu Rûmî'nin halifesi ve damadı Abdürrahim Tirsî'nin bu tarz bazı şiirleri günümüze ulaşmıştır. Sünbül Sinan'ın Arapça ve Türkçe mensur eserlerinden başka birkaç ilâhisi de bulunmaktadır. Tekke edebiyatının bu yüzyıldaki önemli temsilcilerinden biri olan İbrâhim Gülşenî'nin Farsça eserleri yanında Türkçe divanı, Pendnâme ve Çobannâme adlı eserlerinde Mevlânâ, Yûnus Emre, Nesîmî ve şeyhi Dede Ömer Rûşenî'nin etkisi görülür. Aynı kişi olup olmadıkları konusunda tereddütler bulunan Dukakinzâde Ahmed Bey ile Bayramî-Melâmîleri'nden Sârbân Ahmed de bu yüzyılın önemli tekke şairlerindendir. Lârendî'nin Cevâhirü'l-ahbâr adlı

Türkçe tasavvufî-ahlâkî bir eseri vardır. Gülşen-i Vahdet müellifi Mevlevî şeyhi Şâhidî İbrâhim Dede, günümüze yalnızca üç ilâhisi ulaşan Merkez Efendi, aynı zamanda hattat olan Abdurrahman Gubârî, “Cevherî” mahlaslı Sarhoş Bâlî Efendi, tekkesinde tefsir, hadis ve Meṡnevî dersleri okutan Sirozlu Şeyh Muhammed İlhâmî bu yüzyılın anılması gereken diğer mutasavvıf şairleridir. Sârbân Ahmed’den ya da Pîr Ali Aksarâyî’den feyiz aldığı belirtilen ve “Kaygusuz” mahlasını kullanan Vizeli Alâeddin tekke şiirinde ayrı bir yere sahiptir. Müstakil bir divanı bulunmayan, ancak bestelenen bazı şiirleri dilden dile dolaşan İbrâhim Ümmî Sinan, üç dilde şiir yazan Hasan Zarîfî, ilâhilerinden oluşan divanında elliden fazla şiiri bulunan Üftâde, Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolu kurucusu olup divançesi yanında mensur-manzum tasavvufî, ahlâkî, menkıbevî otuzdan fazla eser kaleme alan ve bazı şiirleri bestelenen Şemseddin Sivâsî, Ehl-i beyt muhabbetini ön plana çıkaran Seyyid Nizamoğlu bu yüzyılın önemli tekke şairleridir. XVI. yüzyılda yaşayan Pîr Sultan Abdal’ın şiirlerinde de Hz. Ali ve Ehl-i beyt sevgisi ön plandadır. Pîr Sultan’ın dervişi olduğu söylenen Kul Himmet ise Türkçe’yi ustalıkla kullanan, şiirleri halk tarafından beğenilen Alevî-Bektaşî şairlerdendir. Bu yüzyılda yaşadığı bilinen Azmî Baba’nın Ömer Hayyâm’ı çağrıştıran bir şathiyyesi bulunmaktadır. Meṡnevî, Dîvân-ı Ḥâfıẓ, Gülistân, Bostân, Pend-i ʿAṭṭâr, Bahâristân, Manṭıḳu’ṭ-ṭayr, Dîvân-ı ʿÖrfî gibi eserlere yazdığı şerhlerle tanınan Şem‘î Mustafa Efendi de mutasavvıf bir şairdir. Yine bu yüzyılda Maktel-i Hüseyin ve Hüsn ü Dil müellifi Nakşî şeyhi Lâmiî Çelebi ile bir tarikat mensubu olmamalarına rağmen Nev‘î Hasb-i Hâl, Taşlıcalı Yahyâ Gencîne-i Râz ve Şâh u Gedâ, Fuzûlî Leylâ vü Mecnûn, Kara Fazlî Gül ü Bülbül, Hâkānî Mehmed Bey Hilye adlı eserlerinde yalnız klasik Türk edebiyatının değil Türk tasavvuf edebiyatının da önde gelen eserlerini ortaya koymuşlardır.

Osmanlı Devleti’nin siyasî ve ekonomik gücünü kaybetmeye başladığı XVII. yüzyılda daha önce başlamış olan medrese-tekke çatışması şiddetlenmiştir. Bu tür çatışmalara rağmen tekke edebiyatında parlak bir dönem yaşandığı söylenebilir. Daha çok tasavvuf âdâb ve erkânı, semâ ve devran konusunda eserlerin yazıldığı, Fuṣûṣü’l-ḥikem ve Meṡnevî’nin tercüme ve şerhlerinin yapıldığı bu dönemde Yûnus tarzı söyleyiş Mevlevî muhitlerinde itibar kazanmış, heceyle yazan Mevlevî şairleri yetişmiştir. Halvetiyye’ye mensup divan şairlerinden Nâilî-i Kadîm gazellerinde ve

müseddeslerinde tasavvufî terimleri sıkça kullanmış, divan geleneğinde Mevlevî neşvesini yansıtanlardan Fasîh Ahmed Dede'nin rindâne ve âşıkane gazelleri tasavvufî çevrelerde çok beğenilmiştir. Divan şiirinde bu yüzyılda etkisi görülmeye başlanan sebk-i Hindî üslûbunun önemli temsilcilerinden Mevlevî şeyhi Neşâtî de şiirlerinde ilâhî aşkı ve tasavvufî neşveyi yansıtmıştır. Âşık Yûnus'ta görüldüğü gibi XIII. yüzyıldan beri tasavvuf şairleri için kullanılan "âşık" unvanı, XVI. yüzyıldan sonra tasavvufla ilgili terimleri hayli yumuşatarak şiirlerine alan saz şairleri için kullanılmış, daha sonra bunlara da âşık denmeye başlanmıştır. Bu yüzyıldan itibaren Kâtibî, Kuloğlu, Âşık Ömer, Üsküdârî gibi âşık edebiyatı içerisinde yer alıp tekke şiiri unsurlarından etkilenmiş şairlere de rastlanmaktadır. XVII. yüzyılda Türk tasavvuf edebiyatında Bayramî-Melâmîliği'nin etkinliği artar. Yüzyılın başlarında vefat eden Bayramî-Melâmî kutbu İdrîs-i Muhtefî'nin bir şathiyesiyle iki gazeli dışında herhangi bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Mensuplarından Bezcizâde Mehmed Muhyiddin'in divanı vardır. Yine İdrîs-i Muhtefî'nin mensuplarından Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin mensur eserlerinden başka divanı ve Esrarnâme'den tercümeleri mevcuttur. Lâmekânî Hüseyin Efendi vasıtasıyla Bayramî-Melâmîliği'ne intisap eden Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin on üç uzun kaside ile bir kısmı hece vezniyle yazılmış ilâhilerden meydana gelen divanının yanı sıra Vahdetnâme ve Mûfid ü Muhtasar adlı iki manzum eseri bulunmaktadır. Tasavvufun en önemli konularını sade bir dille anlatabilen "Dil-i Dânâ" kasidesi ve tasavvufun tanımlarını verdiği manzumesi tekke muhitlerinde çok tanınmıştır. Bilhassa heceyle yazdığı şiirlerinde Yûnus Emre'nin etkisi açıkça görülür. İbrâhim Efendi'nin halifesi Sun'ullah Gaybî, bu yüzyılda yetişen Bayramî-Melâmî neşveye sahip önemli şahsiyetlerdendir. Gaybî'nin divanında kaside, gazel, murabbalardan başka on dokuz koşma bulunmaktadır; seksen gazelinden altısını hece vezniyle yazmıştır. "Keşfü'l-gıtâ" adlı kasidesi devriye türünün en güzel örneklerinden kabul edilir. Devran ve semâ konularında da eserler yazarak dönemindeki tekke-medrese tartışmalarına katılmıştır. İnsân-ı kâmil, vahdet, muhabbet, varlık, hulûl ve ittihad gibi konulardaki görüşlerini yansıtan eserlerinin Bayramî-Melâmîliği literatüründe ayrı bir değeri vardır. Melâmîlik tarihinde önemli bir yere sahip olan Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde ve'l-meâd'ın müellifi Sarı Abdullah'ın şairliği ilmi kadar güçlü değildir. Niyâzî-i Mısrî'nin şeyhi olan ve ilâhileri, yetiştirdiği dervişleriyle bilinen Elmalılı Ümmî Sinan'ın divanında 200 şiir bulunmaktadır. İlâhileri ve besteleriyle bilinen Zâkirî

Hasan Efendi kendi şiirlerinin dışında başkalarının şiirlerini de bestelemiştir. Halktan padişaha kadar geniş bir tesir halkası oluşturmayı başaran Aziz Mahmud Hüdâyî'nin divanındaki ilâhilerden bir kısmı bestelenerek yüzyıllarca tekkelerde okunagelmiştir. Halvetî şeyhlerinden Abdülahad Nûri'nin divanındaki 130 şiirden kırk biri heceyle olup birçok şiiri bestelenmiştir. Âdem Dede'nin Mevlevîler'den heceyle şiir yazan ilk şair olması bakımından tekke şiirinde ayrı bir yeri vardır. Halvetî şeyhlerinin biyografilerine dair Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemaât-ı Ulviyye adlı eseriyle tanınan Cemâleddin Hulvî'nin mürettep divanındaki ilâhiler sade bir dille kaleme alınmıştır. Halvetiyye'den Nakşî-i Akkirmânî divanının yanında Manzûme-i Aynü'l-hayat

ve Manzûme-i Gavriyye adlı mesnevileri kaleme almıştır. Divanından başka Tarîkatnâme adlı bir mesnevi de yazan Himmet Efendi, Yûnus Emre'nin etkisinde kalan ve bazı şiirleri bestelenen şairlerdendir. XVII. yüzyılın şüphesiz en önemli tekke şairi Niyâzî-i Mısrî'dir. Mes̱nevî'nin I. cildini manzum olarak tercüme eden Mehmed Nazmi Efendi, yedi Halvetî-Sivasî şeyhinin menâkıbına dair Hediyyetü'l-ihvân'ıyla tekke edebiyatında örneği nâdir olan tarikat tezkirelerinden birini ortaya koymuştur. Bunlardan başka bazıları divan sahibi olan Eroğlu Nûri, Adlî, Derviş Osman, Abdülmecid Sivâsî, Zâkirzâde Abdullah Bîçâre, Câhidî Ahmed Efendi, Kâtibî Mustafa Efendi, Divitçizâde Mehmed Efendi, Gülaboğlu Mehmed Askerî, Müftî Derviş, Gelibolulu Gafûrî, Ankaralı Abdurrahman Vâlî, İstanbullu İbrâhim Nakşî gibi birçok tekke şairi vardır.

XVIII. yüzyılda divan edebiyatında olduğu gibi tasavvuf edebiyatında da birkaç isim dışında önemli şairlerin yetişmediği söylenebilir. Yüzyılın ikinci yarısında yaşayan ve divan şiirinin son büyük temsilcisi sayılan Şeyh Galib'in bir tekke şeyhi olması dikkat çekicidir. Divan şiirinin estetiği içinde tasavvufu bütün derinliğiyle işleyen Hüsn ü Aşk adlı mesnevisiyle ilâhî aşkı konu alan mesnevilerin zirvesine ulaşan Şeyh Galib'den çok etkilenen Esrar Dede'nin divanında Mevlevîlik'le ilgili kavramlar ve tasavvufî unsurlar önemli bir yer tutar. Mevlevîliğe gönül vermiş âlim ve mutasavvıf şair Nahîfî daha çok manzum Mes̱nevî tercümesiyle tanınır. Nahîfî, Nazîm ve Salâhî ile birlikte bu yüzyılın en çok na't yazan şairlerindendir. Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyyân adlı tezkirenin müellifi Sâkıb Dede şiirlerinde Mevlevî sembolleri ve tasavvuf terimlerini sıkça kullanan

bir başka Mevlevî şairidir. Halvetî-Şâbânî şeyhi Mehmed Nasûhî'nin divançesinde kırk yedi şiir mevcuttur. Hemen hemen bütün tasavvufî çevrelerde kabul görmüş İsmâil Hakkı Bursevî'nin Fütûhât-ı Burûseviyye adını verdiği divanı 360 gazel, on biri heceyle yazılmış altmış altı ilâhi ve diğer şiirlerini ihtiva eder. Hasan Sezâî-yi Gülşenî aruzu ustalıkla kullanan tekke şairlerinden olup divanında klasik nazım şekilleriyle tasavvufî konuları işleyen otuza yakın şiiri bestelenmiştir. Nakşibendî şeyhi Neccârzâde Rızâ Efendi na'tlarıyla tanınır. Şeyh Zâtî'nin tasavvufun temel konularının açıklandığı 846 beyitlik mesnevisi Sevânihu'n-nevâdir fî ma'rifeti'l-anâsır'la birlikte basılan divançesinde 143 gazel yer alır. Uşşâkıyye'den Cemâliyye'nin kurucusu Cemâleddin Uşşâkī'nin divanında aruzla ve sade bir dille yazılmış 350 şiirin tamamında tasavvufî neşve hâkimdir. Ahmed Mürşidî'nin manzum Ahmediyye'si, Muhammediyye tarzında kaleme alınmış nasihat ağırlıklı bir eserdir. Sa'dî şeyhlerinden Zarîfî Pendnâme'sinde dinî ahlâkî, Risâle-i Tasavvufnâme'sinde tasavvufî konuları anlatmıştır. XVIII. yüzyılın tekke edebiyatı bakımından önemli şahsiyetlerinden Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın divanında diğer nazım şekilleriyle yazılmış şiirlerden başka 366 adet gazel-ilâhi bulunur. Çok beğenilen ve "Tefvîznâme" adıyla bilinen, "Mevlâ görelim neyler / Neylerse güzel eyler" redifli şiiri vecize gibi dillerde kalmıştır. Celvetî ve Bektaşî şeyhi Hâşim Baba'nın divanında yer alan 200'den fazla şiir arasında "Devriyye-i Ferşiyye"si en başarılı devriyelerden kabul edilir. XVIII. yüzyılda na'tlarıyla tanınan Uşşâkī şeyhi Salâhî Efendi'nin Türkçe divanının yanında tercüme, telif ve şerhlerden meydana gelen birçok eseri bulunmaktadır. Bu yüzyılda Konyalı Şem'î, Âşık Halil, Kara Hamza gibi âşık edebiyatı içerisinde yer aldığı halde tekke şiirinden etkilenen şairlerden başka Mahvî, Senâyî, Mustafa Azbî, Nüzûlî, Şîrî, Fahrî, Mustafa Zekâî, Mustafa Selâmî ve Bursalı Şeyh Kaygulu gibi birçok tekke şairi yetişmiştir.

Yeniçeriliğin kaldırılması ve Tanzimat Fermanı'nın ilânı gibi toplum hayatını derinden etkileyen olayların yaşandığı, Osmanlı düşünce ve zihniyet dünyasında büyük değişmelerin meydana geldiği, klasik edebiyatın ağır tenkitlere uğrayıp yerini Batı tesirindeki edebiyat anlayışına bırakmaya yüz tuttuğu XIX. yüzyılda tasavvuf edebiyatı ve tekke şiiri tabii seyrini devam ettirmiştir. Bu yüzyılda tarikat âdâb ve erkânı, vahdet-i vücûd, silsilenâme ve biyografiler, öğüt ve mektuplar tasavvuf edebiyatının başlıca konuları olmaya devam etmiştir. XIX. yüzyılda şairliği ve mûsikişinaslığı

ile tanınan Nakşî Mustafa Dede, divan sahibi Kara Şemsî, "Şeyhî" mahlasıyla manzumeler kaleme alan Mehmed Celâleddin Dede, divançe sahibi Mehmed Esad Dede, "Fahrî" mahlaslı Hüseyin Fahreddin Dede gibi birçok Mevlevî şairinin yanı sıra Leylâ Hanım, Şeref Hanım, Hatice Nakiye Hanım gibi kadın Mevlevî şairleri yetişmiştir. Divanında tasavvufî duygularla söylenmiş gazelleri bulunan Keçecizâde İzzet Molla, Gülşen-i Aşk adlı eserinde tasavvufî seyrü sülûk anlayışını dile getirir. Mustafa Kabûlî Efendi divanından başka tasavvufî risâleler de kaleme almıştır. Kādirî şeyhi Kuddûsî Ahmed Efendi, Anadolu'da yetişen mutasavvıf şairlerin en ünlülerinden olup hem hece vezniyle hem aruzla şiirler yazmıştır. Kādirî şeyhi Müştak Baba divanında, Kethüdâzâde Ârif Bey ve Mevlevî Hasan Nazif Dede divançelerinde klasik edebiyatın nazım şekillerini kullanmışlardır. Divan sahibi Mustafa Aczî, Niyâzî-i Mısrî'nin ve kendisinin birer gazelini şerhetmiştir. Özellikle kendi gazeline yazdığı şerhin şerh geleneği içerisinde ayrı bir yeri bulunmaktadır. Hem aruz hem hece veznini kullanan Halvetî-Şâbânî tarikatına mensup divan sahibi Mehmed Aydî Efendi tarikat büyükleri için kaleme aldığı methiyeleriyle dikkat çekmektedir. Türkçe ve Farsça iki divanı olan Nigârî'nin şiirleri Kuzey Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da meclislerde okunmaya devam etmektedir. Daha çok hicivleriyle tanınan Kâzım Paşa'nın Makālîd-i Aşk'ı Kerbelâ mersiyelerinden oluşur, ayrıca tasavvufî şiirleri de vardır. Âdile Sultan'ın klasik tarzdaki divanında tasavvufî neşve yoğun şekilde hissedilir. Bu yüzyılın sonlarında yaşayan ünlü mutasavvıflardan Osman Şems Efendi'nin tasavvufî yönü kadar şairliği de güçlüdür. Bazı gazelleri, murabbaları, ilâhileri çeşitli makamlarda bestelenmiştir. XIX. yüzyılda Seyrânî, Ruhsatî, Minhâcî, Sümmânî, Dertli, Erzurumlu Emrah gibi âşık edebiyatı içerisinde yer alıp tekke şiirinden etkilenen şairlerden başka Sivaslı Sûzî, Üsküdarlı Sâfî, Âgâh Paşa, Mehmed Ali Hilmi Dede, Edib Harâbî, Dede Ali Türabî gibi çoğu divan sahibi tekke şairleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1984, s. 341-357, ayrıca bk. tür.yer.; Vasfi Mahir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara 1968; Abdülbaki Gölpınarlı, Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi, İstanbul 1972; a.mlf., Alevî-Bektâşî Nefesleri, [baskı yeri ve tarihi yok]; a.mlf., 100 Soruda Tasavvuf, İstanbul 1985; a.mlf., "Halk Edebiyatımızda Zümre Edebiyatları", TDl., XIX/207 (1968), s. 357-423; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1976, II, 796-797; Abdullah Uçman, "Tekke Şiirinin Gelişimi", Tekke Şiiri: Dinî Tasavvufî Şiirler Antolojisi (haz. Ahmet Necdet), İstanbul 1997, s. 37-47; Abdurrahman Güzel, Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı, Ankara, ts.; Mustafa Tatçı, Edebiyattan İçeri: Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı Üzerine Yazılar, Ankara 1997; Ömür Ceylan, Tasavvufî Şiir Şerhleri, İstanbul 2000, s. 34-75; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, İstanbul 2001, s. 476-479; Erman Artun, Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı, Ankara 2002; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 646-657; Bahar Akarpınar, "Tasavvufî Halk Şiiri", Türk Edebiyatı Tarihi (haz. Talat Sait Halman v.dğr.), Ankara 2006, I, 630-660; Agâh Sırrı Levend, "Halk ve Tasavvufî Halk Edebiyatı", TDl., XIX/207 (1969), s. 171-176; Bilge Seyidoğlu, "Halk Şiirinde Tasavvuf",

TDEAD, sy. 2 (1983), s. 134-147; Azmi Bilgin, "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı", İlmî Araştırmalar, sy. 1, İstanbul 1995, s. 61-82; a.mlf., "Osmanlı Şiir Geleneğinde Türk Tasavvuf Şiirinin Yeri", TDED, XXXI (2004), s. 17-24; Semih Ceyhan, "Mesnevî", DİA, XXIX, 330-331.

A. Azmi Bilgin

c) Halk Şiiri.

Osmanlı dönemi edebiyatı içinde geniş bir etki alanına sahip halk şiirinin ilk örnekleri olan koşuk, sagu, sav ve destanlarla ilgili bazı parçalar Dîvânü lugāti't-Türk içinde zamanımıza ulaşmıştır. Daha çok sözlü gelenekte yer alan halk şiirinin başlıca özellikleri şöylece sıralanabilir: Dili sade, istisnalar dışında nazım birimi dörtlük, ölçüsü hecedir. Genellikle yarım kafiye kullanılır; tema olarak halk hayatının hemen bütün yönlerini kapsar. Halk şiiri içinde yer alan anonim halk edebiyatının nazım biçimleri türkü,

mâni, manzum ve mensur bilmecelerle atasözlerinden meydana gelir. Âşık edebiyatı nazım biçimleri koşma, semâi, varsağı, divan (divanî), selis, satranç, destandır. Ağıt, taşlama, güzelleme, koçaklama, ninni, tekerleme, beşik türküleri ve muamma hem anonim halk hem âşık edebiyatının ortak nazım türleridir.

Halk edebiyatının anonim ürünleri üzerinde XX. yüzyıl başlarına kadar yeterli derleme çalışmaları yapılmadığından bunların Osmanlı dönemindeki gelişim süreci hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Türkü, mâni, bilmece, tekerleme, ninni, ağıt, taşlama, güzelleme, koçaklama gibi örnekleri ihtiva eden en eski tarihli cönkün XV. yüzyıla ait olduğu tahmini, "türkü" adlı ilk parçanın XV. yüzyıl başlarında Horasan bölgesinde tesbiti, Anadolu ve Rumeli'de ilk türkü örneklerine XVI. yüzyılda rastlanması bu ürünlerin XV-XVI. yüzyıllardan itibaren kaydedilmeye başladığını ortaya koymaktadır. Bu ilk yazılı örnekler dikkate alındığında halk edebiyatının gerek dil ve söyleyiş gerekse biçim bakımından uzun bir geçmişe sahip olduğu, Osmanlılar döneminde de gelişerek varlığını devam ettirdiği söylenebilir.

Âşık edebiyatı da anonim halk edebiyatı gibi nazım ağırlıklıdır. Oğuz Türkleri'nde kullanılan ozan kelimesinin yerini XV. yüzyıldan sonra Anadolu ve Âzerî Türkleri arasında giderek "âşık" kelimesinin almasıyla birlikte ozanlık geleneğini âşıklar devam ettirmeye başlamış, bunların oluşturduğu edebiyata da "âşık edebiyatı" denilmiştir. Âşıklar saz eşliğinde şiir söylediklerinden "saz şairi" olarak da adlandırılmıştır. XV. yüzyılda yaşadığı bilinen herhangi bir saz şairine rastlanmamakla beraber XVI. yüzyılda ortaya konan âşık edebiyatı ürünlerinin biçim ve muhteva özelliklerinden hareketle bu tür eserlerin XV. yüzyılda da var olduğu sonucuna ulaşılabilir. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı ülkesinde çok sayıda âşık / saz şairi yetişmiştir. Halkın saz şairlerinin basit fakat samimi şiirlerinden hoşlandığı, bu şiirlere büyük ilgi gösterdiği ve şair denince elinde sazı, dilinde sözüyle kendine daha yakın bulduğu âşıkları hatırladığı anlaşılmaktadır.

Âşıklar için XVII. yüzyıl âdeta bir altın devir olmuştur. Bu yüzyıldan itibaren âşıklar konaklarda, kervansaraylarda, kahvehanelerde, tekkelerde, mesirelerde yer almaya ve toplum tarafından büyük ilgi görmeye

başlamıştır (Evliya Çelebi, I, 638; II, 5; III, 518; IV, 50). Âşık edebiyatının bu yüzyılda saray katına ulaşan bir ilgiye kavuştuğu görülmektedir. IV. Murad, musâhibi Mûsâ Çelebi'nin ölümünden duyduğu acıyı, "Yola düşüp giden dilber / Mûsa'm eğlendi gelmedi / Yoksa yolda yol mu şaştı / Mûsa'm eğlendi gelmedi" dörtlüğü ile başlayan bir varsağıda dile getirmiştir. IV. Murad devrinden sonra âşıkların sayısı artmış, içlerinden şöhreti Bağdat sınırlarından Tuna ve Özi kıyılarına kadar yayılan kişiler yetişmiştir. IV. Mehmed'in tahttan indirilmesi üzerine (1687) eşi Afîfe Sultan duyduğu üzüntüyü, "Bana hayf değil mi der Sultan Mehmed" nakaratlı bir manzum ile ifade ederek âşık edebiyatına olan yakınlığını ortaya koymuştur. Bu ilginin giderek artması bazı şuarâ tezkireleri yazarlarını eserlerine saz şairlerini de almak zorunda bırakmış, buna karşılık saz şairleri de zaman içinde divan şairlerinin etkisinde kalarak aruz vezniyle şiirler söylemiştir.

XVIII. yüzyılın ünlü şairi Nedîm, "Sevdiğim cemâlin çünkü göremem" mısraıyla başlayan bir türkü yazmış, âşık tarzının o yıllardaki şekil ve edasına uygunluk gösteren ve büyük ilgi gören bu türkü III. Ahmed devrinde mesirelerde, çırağan âlemlerinde, lâle sohbetlerinde ağızdan ağıza dolaşmıştır. Nedîm'den sonra mahallîleşme ve halkın zevkini göz önünde bulundurarak şiir yazma giderek yaygınlaşmıştır. Bunun sonucunda Âşık Ömer, Gevherî, daha sonraki yıllarda Dertli, Everekli (Develili) Seyrânî, Erzurumlu Emrah, Bayburtlu Zihnî gibi saz şairlerinin eserleri Osmanlı ülkesinin hemen her tarafında yankı bulmuştur. O dönemlerde tertip edilen şarkı mecmualarından mûsiki fasıllarında âşık tarzı şiirlere, mahallî ve Urfa ağzı türkülere yer verildiği öğrenilmektedir.

Âşıklar arasında bir gelenek halinde devam edip gelen bilgilere göre II. Mahmud zamanından Sultan Abdülaziz'in son dönemlerine kadar âşıkların düzenli bir teşkilâtı ve esnaf loncalarına benzer loncaları vardı. Âşıklar kethüdâsı unvanını taşıyan reisleri devlet tarafından tayin edilirdi. İstanbullu Âşık Hüseyin Baba 1834 yılından itibaren yirmi sekiz yıl Tavukpazarı Âşıklar Cemiyeti'nde reislik yapmış, saz çalmadaki başarısından dolayı Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz dönemlerinde on üç yıl kadar sarayda görev almış, padişahların zevkle dinlediği âşık fasıllarını yönetmiştir. Beşiktaşlı Gedâyî de Sultan Abdülaziz'in meclisinde âşıklara reislik etmiştir. Bu ilgi sonucu Âkif Paşa, "Tıfl-ı nâzenînim unutmam seni" mısraıyla başlayan hece vezniyle mersiyesini, Ziyâ Paşa,

“Akşam olur güneş gider şimdi buradan” mısraıyla başlayan türküsünü, Edhem Pertev Paşa da Mahmud Nedim Paşa hakkında, “Bu deli gönlümün coşkunluğu var” mısraıyla başlayan destanını yazmıştır. Cevdet Paşa’nın teşviki üzerine hece vezniyle yazılmış şiirleri kitap haline getiren Manastırlı Fâik Bey’in Âlî Paşa için kaleme aldığı, “Aşkın illerini harâb eyleyen” mısraıyla başlayan destanı ve Nâmık Kemal’in hece vezniyle yazdığı türküleri Tanzimat döneminde halk şiirinin aydınlar tarafından

gördüğü ilgiyi ortaya koymaktadır. Bu dönemde halka yönelme ihtiyacı duyan Ziyâ Paşa, Abdülhak Hâmid, Recâizâde Mahmud Ekrem gibi şairler sade bir Türkçe ve hece ölçüsüyle manzumeler kaleme almışlardır. Ziyâ Paşa, “Şiir ve İnşâ” adlı makalesinde divan edebiyatına hücum ederek Osmanlı’nın asıl şiirinin deyiş ve üçleme ve kayabaşı tabir edilen nazımlar olduğunu söyleyerek halk şiirinin değerini vurgulamıştır.

Tanzimat’la beraber klasik Türk edebiyatının geçirdiği sarsıntı gibi halk edebiyatı özellikle âşık edebiyatı da eski önemini yitirmiş ve XIX. yüzyıl sonlarından itibaren, Tavukpazarı’ndaki âşık kahvelerinden çalgılı kahve de denilen semâi kahvelerine sığınarak varlığını devam ettirmeye çalışmıştır. Kış mevsiminde, ramazan ve cuma gecelerinde faaliyet gösteren semâi kahvelerinde çalıp söyleyen saz şairleri “meydan şairi” olarak da adlandırılmıştır. İstanbul’un hemen her semtinde bulunan çalgılı kahvelerden en meşhurları Beşiktaş, Çeşmemeydanı, Tophane, Boğazkesen, Eyüp (Defterdar) ve Halıcıoğlu semtlerindeydi. Çalgılı kahveler aynı zamanda o semtlerin önde gelen tulumbacı kahveleriydi. Buralarda sanatlarını icra eden şairler bilhassa ayaklı mâni tarzında büyük başarı göstermişler, diğer tarzdaki şiirleri de başta Âşık Dertli olmak üzere Âşık Ömer, Seyrânî, Erzurumlu Emrah, Bayburtlu Zihnî, Gevherî, Kuloğlu gibi üstatların eserlerinden okumayı tercih etmişlerdir. Bu kahvelerde zaman zaman Enderunlu Vâsıf gibi aruz vezniyle yazmış olan şairlerin şiirleri de okunurdu.

Hece ölçüsüyle şiir yazılamayacağı kanaatinde olan Serveti Fünûn dönemi şairleri Tanzimat şairlerinin halk şiirine gösterdiği ilgiden uzak kalmışlar, şiirlerini aruz ölçüsüyle ve ağır bir dille yazmışlardır. Tevfik Fikret yalnız çocuklar için yazdığı şiirlerde hece ölçüsünü kullanmış ve bu şiirleri Şermin adlı kitabında toplamıştır. Sade Türkçe ve hece ölçüsüyle dokuz şiirini

Türkçe Şiirler adıyla yayımlayan Mehmed Emin (Yurdakul) büyük ilgi uyandırmış, bu ilgi dikkatlerin halk şiirine yönelmesinde etkili olmuştur. Bu sıralarda halk edebiyatı üzerine yazdığı yazılar ve halk şairleri tarzındaki şiirleriyle dikkat çeken önemli bir isim de Rıza Tevfik'tir (Bölükbaşı).

Osmanlı döneminde aydın zümrenin halk şiirine asıl ilgi göstermesi Millî Edebiyat döneminde olmuştur. Millî Edebiyat akımının önemli isimleri Ziya Gökalp ve Mehmed Emin'in teşvikiyle, daha önce aruz ölçüsü ve kısmen ağır sayılabilecek bir dille şiir yazan Faruk Nafiz (Çamlıbel), Yusuf Ziya (Ortaç), Orhan Seyfi (Orhon), Enis Behiç (Koryürek) ve Halit Fahri (Ozansoy) sade Türkçe ve hece ölçüsüyle halk şiiri tarzında şiirler yazmışlardır. Beş Hececiler denilen bu şairlerin etkileri Cumhuriyet sonrasında da devam etmiş, yeni dönemde halk şiiri tarzı yeni muhtevalarda aydın kesim şairleri tarafından sürdürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 638; II, 5; III, 518; IV, 50; Osman Cemal Kaygılı, İstanbul'da Semâî Kahveleri ve Meydan Şâirleri, İstanbul 1937; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, tür.yer.; a.mlf., Türk Saz Şairleri, Ankara 1962, I-IV; Mehmed Emin Yurdakul'un Eserleri: Şiirler (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1969, s. 22, ayrıca bk. hazırlayanın girişi, s. XXIII; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1972, tür.yer.; Mehmet Kaplan v.dğr., Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1974-78, I, 324-325; II, 45-49; Kenan Akyüz, Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, Ankara 1979, I, tür.yer.; Saim Sakaoğlu, "XVI. Yüzyıl Saz Şiiri", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1985, IV, 369-405; a.mlf., "Halk Edebiyatı", DİA, XV, 345-350; Umay Günay, Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, Ankara 1986, tür.yer.; Hamdi Hasan, Saray-Bosna Kütüphanelerindeki Türkçe Yazmalarda Türküler, Ankara 1987, s. 1, 5-12, 73; İsmail Parlatır, "Tanzimat Şiiri", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1988, VIII, 364; Hasan Kolcu, Türk Edebiyatında Hece-Aruz Tartışmaları, Ankara 1993, tür.yer.; Doğan Kaya, Anonim Halk Şiiri, Ankara 1999; a.mlf., Âşık Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 2000; Nurettin Albayrak,

Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, İstanbul 2004, tür.yer.; a.mlf., "Âşık", DİA, III, 547-549; Erman Artun, Türk Halk Edebiyatına Giriş, İstanbul 2004; Fevziye Abdullah Tansel, "Halk Şairlerimizin Küçümsenmesi ve Tahkiri Mes'elesi", TTK Belleten, XLIX/194 (1985), s. 313-333; Abdülkadir Karahan, "Âşık Edebiyatı", DİA, III, 550-552; Orhan Şaik Gökyay, "Cönk", a.e., VIII, 73-75.

Nurettin Albayrak

d) Nesir.

Osmanlı nesrinin özellikleri her asırda farklılık gösterir. Bu durum, hem yabancı unsurlar hem de cümle yapısı bakımından nazım ve nesir dili arasında görülen farklılaşmadan kaynaklanır. Osmanlı Türkçesi'nde nazım dilinde cümlelerin kısa olmasına karşılık nesirde cümleler oldukça karmaşıktır. Nesirde cümlenin bir bütün teşkil eden yapısı bozulmadan unsurların istenildiği kadar genişletilmesi mümkünken bu serbestlik düğümlü ve karmaşık hale getirilmiştir. Özellikle zarf-fiil ve edat grupları başta olmak üzere cümle öğelerinin çerçevesi de sayısı da gelişigüzel bir şekilde genişletilmiştir. Bu yüzden uzun cümleler içinde cümle öğeleri aralarında çok defa yanlış bağlar kurulmuş olarak bir araya getirilmiştir. Bunda Osmanlı Türkçesi'nin Arapça, Farsça ve Türkçe'den meydana gelen karışık bir dil olmasının büyük rolü vardır. Ayrıca Arapça, Farsça terkipler oluşturma hevesi de Türkçe'yi geri plana itmiştir. Bilhassa bu iki dilden yapılan çevirilerde cümle öğelerinin sıralanmasında Türkçe'nin cümle yapısına dikkat edilmemesi bu olumsuzluğu daha da arttırmıştır. Bunun yanında ilmî ve didaktik eserlerle edebî eserlerin dilleri farklıdır. İlmî nesir dili oldukça sade iken edebî nesir dili abartılı ve yapay bir şekilde yabancı öğelerle doludur ve secili karmaşık kelime gruplarıyla örülmüştür. Osmanlı dönemindeki mensur eserler cümle çeşitleri ve yabancı öğeler dışında sanat kaygısı taşıyıp taşımamaları bakımından değerlendirildiğinde iki nesir tipi ortaya çıkmaktadır. Yazarlar edebî güçlerini göstermek istedikleri zaman yapay sanat dilini, halka yöneldiklerinde sade Türkçe'yi kullanmışlardır. Birincisinde fikir araç, üslûp amaç, ikincisinde üslûp araç, fikir amaçtır. Bu iki nesir tipi XV. yüzyıldan itibaren yan yana devam etmiştir. Osmanlı nesrinde Veysî ve Nergisî gibi sanatı ön planda tutan müelliflerin meydana getirdiği "müselsel ve müsecca" örneklerin yanı sıra Kâtib Çelebi gibi

âlimlerin, Naîmâ, Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde Âsım gibi tarihçilerin sanat kaygısına düşmeden sade bir dille kaleme aldıkları eserler önemli bir yer tutar. Bununla beraber iki tür nesre müelliflerin aynı eserlerinde rastlanmaktadır. Meselâ Kāmus ve Burhân-ı Kātı‘ tercümeleriyle tanınan Mütercim Âsım Efendi, sözlüklerini sade bir dille kaleme aldığı halde bunların önsözlerinde, ayrıca tarihinde sanat kaygısıyla ağır bir dil kullanmıştır (Levend, s. 37-41).

XIV. yüzyılda yazılan mensur eserlerin temel özellikleri konularının genellikle dinî ve didaktik olmasıdır. Çoğu Arapça ve Farsça’dan tercüme edilen bu eserlerin dili halkın anlayabileceği kadar sade ve açıktır. Bunlarda yabancı kelime, tamlama ve gramer şekillerine yer verilse de bunlar eserin anlaşılmasını engelleyecek nitelikte değildir. Halka yönelik sade bir dil kullanılması bu dönem müellif ve mütercimlerinin başlıca hedefi olmuştur. Kul Mesud’un Kelîle ve Dimne’si; Şeyhoğlu’nun Merzübannâme Tercümesi, Kenzü’l-küberâ ve mehekkü’l-ulemâ’sı; Erzurumlu Darîr’in Sîretü’n-nebî, Fütûhu’ş-Şâm Tercümesi, Yüz Hadis ve Yüz Hikâye’si; Geredeli İshak’ın Edviye-i Müfrede’si; Hacı Paşa’nın Müntahab-ı Şifâ

ve Teshîl’i; Ali Çelebi b. Şerîf’in Yâdigâr-ı İbn Şerîf’i; Hekim Bereket’in Tuhfe-i Mübârizî’si ve Hulâsa’sı ile Hamzanâme, İskendernâme, Battalnâme ve Dânişmendnâme bu dönemde yazılmış başlıca eserlerdir.

XV. yüzyıl başlarında Anadolu beylikleri döneminde kaleme alınan eserlerde yine sade bir Türkçe kullanılmış, yüzyılın ortalarından itibaren mecazlı ve sanat unsurları yoğun bir nesir dili gelişmeye başlamıştır. Bu devirde şiirde olduğu gibi nesirde de âhenk ve ritim bir zenginlik işareti olarak görülmüş, bu da mecaz, teşbih ve istiarelerle örülü, anlaşılması güç külfetli bir dili beraberinde getirmiştir. Bu tarz bir nesir Sinan Paşa gibi üstatların elinde güzelleşirken sırf sözü uzatmak ve anlaşılmaz hale getirmek isteyenlerin elinde sıkıntı verici bir ifade şekli oluşturmuştur. Bu yüzyıla ait başlıca mensur eserler şöylece sıralanabilir: Dinî, tasavvufî, tıbbî ve edebî eserler: Ahmed-i Dâî, Tercüme-i Tefsîr-i Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Miftâhu’l-cenne, Tercüme-i Kitâbü’t-Ta‘bîrnâme, Tercüme-i Eşkâl-i Nasîr-i Tûsî, Tercüme-i Tezkiretü’l-evliyâ, Tercüme-i Tıbb-ı Nebevî, Teressül; Muhammed b. Mahmûd Şirvânî, Tercüme-i Târîh-i İbn-i Kesîr, Kitâb-ı Kemâliyye, Tuhfe-i Murâdî; Hekim Eşref b. Muhammed,

Hazâinü’s-saâde; Mûsâ b. Mes‘ûd, Bâhnâme; Cerrah Mesud, Hulâsa; Sabuncuoğlu Şerefeddin, Akrâbâzîn Tercümesi, Cerrâhiyye-i İlhâniyye, Mücerrebnâme; Kaygusuz Abdal, Budalanâme, Kitâb-ı Miglâte, Vücûdnâme; Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki’n-nüfûs, Tarîkatnâme; Ahmed Bîcan; Envârü’l-âşıkîn; Sinan Paşa, Tezkiretü’l-evliyâ, Maârifnâme, Tazarru‘nâme. Tarihe dair eserler: Âşıkpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osmân; Oruç Bey, Tevârîh-i Âl-i Osmân; Neşrî, Cihannümâ; Tursun Bey, Târîh-i Ebü’l-Feth; Kıvâmî, Fetihnâme-i Sultan Mehmed. Menâkıbnâmeler: Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyetnâmesi; Küçük Abdal, Vilâyetnâme-i Otman Baba; Abdullah Veliyyüddin, Menâkıb-ı Eşrefzâde, Menâkıb-ı Mahmud Paşa-yı Velî; Yahyâ b. Bahşî, Menâkıb-ı Cevâhir.

XVI. yüzyılda Arapça ve Farsça kelimeler, gramer şekilleri ve söz sanatları Türkçe’ye girerek yerleşmiş, sade dille yazılan eserler yüksek tabaka arasında değersiz görülmüştür. Bazı eserlerde ise mukaddime ağır bir üslûpla kaleme alınmış, sonraki kısımlarda daha sade bir dil kullanılmıştır. Bu asırda yazılan mensur eserlerin çoğunun edebiyat tarihi açısından ciddi bir önemi yoktur; ancak tarihe dair eserleri ayrı yorumlamak gerekir. Devletin resmî tarihçileri olan vak‘anüvisler eserlerinde olayları heyecanlı ve zengin bir anlatımla kaleme almışlardır. III. Mehmed’in emriyle yazılan Osmanlı Şehnâmesi’nin yanı sıra halka yönelik dinî eserlerde, menâkıbnâmelerde dilin sadeliğine, üslûbun tabiiliğine dikkat edilmiştir. Fuzûlî’nin Hadîkatü’s-süadâ’sının bu devrin mensur eserleri arasında önemli bir yeri bulunmaktadır. XVI. yüzyıldaki başlıca mensur eserler şöylece gruplandırılabilir: Tarihler: Rûhî Çelebi, Tevârîh-i Âl-i Osmân; Kemalpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osmân; Lutfi Paşa, Tevârîh-i Âl-i Osmân; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Tabakātü’l-memâlik, Selimnâme; Hoca Sâdeddin Efendi, Tâcü’t-tevârîh; Selânikî Mustafa Efendi, Tevârîh-i Âl-i Osmân; Âlî Mustafa Efendi, Künhü’l-ahbâr. Biyografiler: Muhtesibzâde Mehmed Hâkî, Hadâiku’r-reyhân; Derviş Ahmed Efendi, ed-Devhatü’l-ir-fâniyye fî ravzati’l-Osmâniyye; Mehmed b. Sinâneddin Yûsuf, Menâkıbü’l-ulemâ; Mehmed Mecdî, Hadâiku’ş-şekāik; Âşık Çelebi, Tetimmetü’ş-Şekāiki’n-nu’mâniyye. Şuarâ tezkireleri: Sehî Bey, Heşt Bihişt; Latîfî, Tezkiretü’ş-şuarâ ve tabsıratü’n-nüzamâ; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ; Hısım Ali Çelebi, el-İkdü’l-manzûm; Hasan Çelebi, Tezkiretü’ş-şuarâ; Beyânî, Tezkiretü’ş-şuarâ. İlmî eserler: Muslihuddin Mustafa Sürûrî, Bahrü’l-maârif; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî; Yûnus b. Halîl,

Mi‘yârü’l-esrâr; Rumelili Zaîfî, Gülşen-i Mülûk; Deli Birader, Dâfiu’l-gumûm ve râfiu’l-hümûm; Birgivî, Vasiyetnâme; Sofyalı Bâlî, Atvâr-ı Seb‘a; Abdüllatif Karamânî, Âdâbü’l-menâzil. Menâkıbnâmeler: Abdülkerîm b. Şeyh Mûsâ, Menâkıb-ı Seyyid Hârun; Enîsî, Menâkıb-ı Akşemseddin; Şefik Efendi, Cevâhirü’l-menâkıb; Âlî Mustafa Efendi, Menâkıb-ı Şeyh Mehmed ed-Dagī; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî; Vâhidî, Menâkıb-ı Hâce-i Cihân; Hoca İbrâhim, Menâkıb-ı Pîrî Baba; Hâzinî, Cevâhirü’l-ebrâr; İbn Îsâ, Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin.

XVII. yüzyıla teşbih ve mecazlarla dolu sanatkârane bir üslûp hâkim olmuştur. Bu asırda bilgi seviyesi yüksek, söz dağarcığı zengin, fikirleri tutarlı olan yazarların kelime oyunlarına başvurmadan ilgi çekici eserler kaleme aldıkları, süslü ve sanatlı nesirle yazanların ise genellikle söyleyecek fazla bir şeyleri olmadığından anlaşılması güç söz sanatları ve kelime oyunlarına başvurdukları görülmektedir. Öte yandan bu dönemde sanat yapma endişesinden uzak, sırf bilgi verme kaygısı taşıyan müellifler de yetişmiş, bunlar açık ve anlaşılır bir dil kullanmışlardır. Evliya Çelebi’nin Seyahatnâme’sini ve Kâtib Çelebi’nin eserlerini bu grupta değerlendirmek mümkündür. XVII. yüzyılda yazılan başlıca mensur eserler şunlardır: Şuarâ tezkireleri ve biyografik eserler: Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ; Kafzâde Fâizî, Zübdetü’l-eş’âr; Seyyid Mehmed Rızâ, Tezkire-i Rızâ; Yümnî, Tezkiretü’ş-şuarâ; İzzetî Mehmed Efendi, Zeyl-i Zübdetü’l-eş’âr; Sâdıkī-i Kitâbdâr, Mecmau’l-havâs; Nev‘îzâde Atâî, Hadâiku’l-hakāik; Baldırzâde Mehmed Efendi, Ravza-i Evliyâ. Tarihler: Hasan Beyzâde Ahmed Paşa, Târih; İbrâhim Peçevî, Târîh-i Peçevî; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, Süleymannâme, Târihçe-i Feth-i Revân ve Bağdad; Kâtib Çelebi, Fezleke, Tuhfetü’l-kibâr, Fezleketü’t-tevârîh, Takvîmü’t-tevârîh, Mîzânü’l-hak, Cihannümâ, Düstûrü’l-amel; Solakzâde Mehmed Hemdemî, Târih; Behcetî Seyyid İbrâhim, Silsiletü’l-âsafiyye (Târîh-i Sülâle-i Köprülü). Seyahatnâmeler: Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme. Şerhler ve diğer mensur eserler: İsmâil Rusûhî Ankaravî, Mecmûatü’l-letâif; Sarı Abdullah Efendi, Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî, Semerâtü’l-fuâd; Abdullah Bosnevî, Tecelliyâtü arâisi’n-nusûs; Koçi Bey, Risâle. Bu arada sanatlı nesrin önemli temsilcileri Veysî’nin Hâbnâme, Siyer-i Veysî (Dürretü’t-tâc), Düstûrü’l-amel, Risâle-i Amr b. el-Âs, Fütûh-ı Mısr, Tevbenâme, Gurretü’l-asr fî tefsîri sûreti’l-Asr, Hediyyetü’l-muhlisîn ve tezkiretü’lmuhsinîn, Münşeât ve Nergisî’nin Nihâlistân, İksîr-i Saâdet,

Meşâkku'l-uşşâk, Kānûnü'r-reşâd, el-Akvâlü'l-müselleme fî gazavâti'l-Mesleme, Münşeât adlı eserlerini ayrıca zikretmek gerekir.

XVIII. yüzyılda Arapça ve Farsça kelimelerden nisbeten uzaklaşılarak oldukça sade dille yazılmış yeni türlere bir yöneliş görülmektedir. Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in Fransa Sefâretnâme'si modern nesir yazıcılığında bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Aziz Ali Efendi'nin Muhayyelât'ı da nesir alanına değişiklik kazandıran eserlerdendir. Bu dönemde sadelik ve değişiklik arayışının esas olduğu görülmektedir. Halk için yazılan hikâye ve masal kitaplarının sayısı artmış, bunların tercüme yoluyla Türkçe'ye kazandırılmış örnekleri ortaya çıkmıştır. XVIII. yüzyılın başlıca mensur eserleri şunlardır:

Tezkireler: Mustafa Mücîb, Tezkire-i Mücîb; Safâî, Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr; Sâlim, Tezkire-i Şuarâ; Hüseyin Râmiz, Âdâb-ı Zurefâ; Silâhdarzâde Mehmed Emin, Tezkire-i Şuarâ; Esrar Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye; Enderunlu Âkif Bey, Mir'ât-ı Şi'r; Uşşâkīzâde Seyyid İbrâhim Hasîb, Zeyl-i Atâî; Şeyhî Mehmed Efendi, Vakāyiu'l-fuzalâ; Bursalı İsmâil Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr li-Zeyli Zübdeti'l-eş'âr, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dânişverân-ı Nâdiredân; Osmanzâde Ahmed Tâib, Hadîkatü'l-vüzerâ; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Devhatü'l-meşâyih, Tuhfe-i Hattâtîn; Suyolcuzâde Mehmed Necîb, Devhatü'l-küttâb; Şeyhülislâm Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr. Tarihler. Mustafa Naîmâ, Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati ahbâri'l-hâfikayn; Musarrifzâde Şefik Mehmed Efendi, Şefiknâme; Râşid Mehmed Efendi, Zübdetü'l-vekāyi'; Küçük Çelebizâde İsmâil Âsım, Târîh-i Âsım; Arpaeminizâde Mustafa Sâmi Bey, Târîh-i Sâmî; Şâkir Hüseyin, Târîh-i Şâkir; Subhi Mehmed, Târih; İzzî Süleyman, Târîh-i İzzî; Hâkim Mehmed Efendi, Târih; Çeşmîzâde Mustafa Reşid, Çeşmîzâde Târihi; Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, Silâhdar Târihi, Nusretnâme; Mûsâzâde Mehmed Abdullah, Müneccimbaşı Târihi; Sâdullah Enverî, Târîh-i Enverî; Hâfız Süleyman Molla, Vekāyi'nâme. Surnâmeler: Seyyid Vehbî, Surnâme-i Hümâyun; Hazîn, Surnâme; Haşmet, Vilâdetnâme-i Hümâyun; Melek İbrâhim, Vilâdetnâme-i Hadîce Sultan. Sefâretnâmeler: Kırımlı Rahmî, İran Sefâretnâmesi; Seyyid Abdullah Efendi, Mustafa Râsih'in Rusya Sefâretnâmesi; Ahmed Resmî, Berlin Sefâretnâmesi; Eğinli Nûman Efendi, Tedbîrât-ı Pesendîde; Yirmisekiz Çelebi Mehmed, Fransa Sefâretnâmesi;

Ebûbekir Râtib Efendi, Nemçe Sefâretnâmesi; Nişli Mehmed Ağa, Sefâretnâme; Dürrî Ahmed Efendi, Sefâretnâme. Seyahatnâmeler: Nâbî, Tuhfetü'l-Haremeyn; Seyyid İbrâhim Hanîf Bey, Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf li-menâzili'l-Haremeyn; Mehmed Edib, Nehcetü'l-menâzil. Münşeat mecmuaları: Koca Râgıb Paşa, Kânî, Osmanzâde Ahmed Tâib, Çelebizâde Âsım Efendi, Râşid Mehmed Efendi, Nevres-i Kadîm, Âkif Paşa, İki Bayraklızâde, Seyyid Mehmed Nesîb'in münşeat mecmuaları. Şiir ve şairler hakkında yazılan eserler: Haşmet, Senedü'ş-şuarâ; Müstakimzâde, el-Istılâhâtü'ş-şi'riyye. Dinî, tasavvufî, ahlâkî eserler: Şeyhülislâm Ebûishakzâde İshak Efendi, el-İstişfâfî tercümeti'ş-Şifâ, Bostânü'l-ârifîn Tercümesi; Erzurumlu İbrâhim Hakkı; Mârifetnâme; Bursalı İsmâil Hakkı, Rûhu'l-beyân.

XIX. yüzyılda Batı dillerini öğrenen ve Batı eserlerini okuyan yazarlar özellikle yüzyılın ikinci yarısında oldukça sade bir nesirle roman ve tiyatro eserleri yazarak bu yeni türleri okuyucuya tanıttılar. Edebiyât-ı Cedîde nesri bir taraftan âhenkli dil endişesiyle yeniden Arapça, Farsça kelimelere dönerken bir taraftan da Fransız cümle yapısına yönelmiştir. Siyasî düşüncelerin ve olayların etkisiyle bir müddet sonra Türkçü ve millî hassasiyetlere yönelik bir nesir anlayışı ortaya çıkmış, bu anlayış XX. yüzyıl Türk edebiyatının oluşumuna zemin hazırlamıştır. XIX. yüzyılda yazılmış başlıca eserler şunlardır: Şuarâ tezkireleri: Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Bağçe-i Safâ-endûz; Şefkat, Tezkiretü'ş-şuarâ; Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey, Ârif Hikmet Tezkiresi; Fatîn Efendi, Hâtimetü'l-eş'âr; Mehmed Tevfik, Mecmûâtü't-terâcim; Çaylak Tevfik, Kāfile-i Şuarâ. Biyografiler: Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmânî, Nuhbetü'l-vekāyi'; Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey, Keşfü'z-zunûn Zeyli, Mecmûâtü't-terâcim; Habib Efendi, Hat ve Hattâtân; Mektûbîzâde Abdülaziz Efendi, Zeyl-i Devha-i Meşâyih-i Kibâr; Hacı Mehmed Zihni Efendi, Meşâhîrü'n-nisâ; Recâizâde Mahmud Ekrem, Kudemâdan Birkaç Şâir; Muallim Nâci, Osmanlı Şâirleri, Esâmî; Fâik Reşad, Eslâf, Terâcim-i Ahvâl; Hacıbeyzâde Ahmed Muhtar, Şâir Hanımlarımız; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr. Tarihler: Ahmed Cevdet Paşa, Târîh-i Cevdet; Ahmed Vefik Paşa, Fezleke-i Târîh-i Osmânî; Hayrullah Efendi, Devleti Aliyye-i Osmâniyye Târihi; Maraşlı Mehmed Fevzi, Osmanlı Târihi; Mehmed Şâkir Paşa, Yeni Osmanlı Tarihi; Ali Cevad, Mükemmel Osmanlı Târihi; Mehmed Tevfik Paşa, Telhîs-i Târîh-i Osmânî; Ahmed Râsim, Resimli ve Haritalı Osmanlı

Tarihi (ayrıca bk. İNŞÂ; NESİR).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1986, s. 371, 391-392; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları, Ankara 1949, s. 37-41; Fahir İz, Eski Türk Edebiyatında Nesir, İstanbul 1964, I, s. V-XVI; Vasfi Mâhir Kocatürk, Türk Edebiyatı Antolojisi, Ankara 1970, s. 6-14; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 489, 604; Faruk K. Timurtaş, Tarih İçinde Türk Edebiyatı, İstanbul 1990, tür.yer.; Mustafa İsen, "Başlangıçtan XVIII. Yüzyıla Kadar Türk Edebiyatı", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 536-588; Ahmet Atillâ Şentürk - Ahmet Kartal, Eski Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 2004, tür.yer.; Kemal Yavuz, "XIII-XVI. Asır Dil Yadigârlarının Anadolu Sahasında Türkçe Yazılış Sebepleri ve Bu Devir Müelliflerinin Türkçe Hakkındaki Görüşleri", TDA, sy. 27 (1983), s. 9-56; Hasibe Mazıoğlu, "Türk Edebiyatı, Eski", TA, XXXII, 81-134.

Muhammet Yelten

3. Eğitim ve Eğitim Kurumları.

Osmanlı eğitim sistemi farklı din mensuplarına ait çeşitli kurumları içine almaktaydı. Osmanlı sistemine göre devletin aslî unsuru olan müslümanlar soy ve mezhep farkı gözetilmeksizin tek bir millettir. Gayri müslimlere din ve mezheplerine göre ayrı birer statü verilmiştir. Her millet kendi ruhanî riyâsetinin gözetimi altında ayrı birer eğitim sistemine sahipti. Tanzimat'a kadar Osmanlı Devleti'nin bütün unsurlara yönelik merkezî bir eğitim politikası bulunmadığından farklı milletlerin eğitim sistemleri arasında herhangi bir eşgüdüm söz konusu olmamış, gayri müslim cemaatler eğitim ve öğretimin amaç ve kapsamını kendileri belirlemiştir. Buna karşılık müslüman halkın eğitimi devletin denetimi altında yürütülmüş, XVIII. yüzyılın sonlarına kadar -bütün dünyada olduğu gibi-dinî ağırlıklı bir eğitim anlayışı egemen olmuştur. 1770'li yıllardan itibaren Avrupalı güçler karşısındaki askerî-siyasî gerilemeyi durdurmak amacıyla askerî eğitimde

başlatılan Batılılaşma 1830'lu yılların sonlarında sivil eğitimi de etkisi altına aldı. Tanzimat'tan sonra ivme kazanan Batılılaşma'ya paralel olarak devlet tarafından klasik İslâmî eğitim sisteminin yanı sıra Batı modelinde yarı - seküler yeni bir eğitim sistemi tesis edildi. Böylece devletin yönetim ve denetimi altında birbirinden farklı dünya görüşüne sahip insanlar yetiştiren iki sistem ortaya çıktı. XIX. yüzyılda Batılı devletler ve dinî gruplar tarafından açılan misyoner okulları Osmanlı eğitimindeki çoklu yapıya yeni bir boyut kazandırdı.

Klasik Dönem. Osmanlı yönetimi bir yandan sivil ve askerî kurumların nitelikli insan ihtiyacını karşılamak, öte yandan Selçuklu Devleti'nden devraldığı Sünnî İslâm'ın liderliğini sürdürebilmek ve gerekli ideolojik alt yapıyı güçlendirmek için müslüman halkın eğitimine ayrı bir önem vermiş ve eğitimi merkezden denetlemiştir. Osmanlı Devleti'nde eğitim, diğer müslüman devletlerinde olduğu gibi sıbyan mektepleri ve medreselerde yapılmaktaydı. Köylere kadar yayılan sıbyan mektepleri birer temel eğitim kurumuydu. Genellikle

tek derslikli ve tek öğretmenli olan bu kurumların aslî görevi üç dört yıl süren öğrenim hayatı boyunca çocuklara dinî / geleneksel kültürü aktarmaktı. Program ağırlıklı olarak Kur'an okuma, ilmihal ve ahlâk bilgisinden oluşuyor, ayrıca yazı ve aritmetik gibi dersler veriliyordu. Sıbyan mektepleri bir vakıf veya mahalle ya da köy halkı tarafından yaptırılır, bakım ve personel giderleri de aynı kaynaklardan karşılanırdı. Müslüman halk öğretmene büyük saygı göstermişse de çocuklarını sıbyan mekteplerine göndermede pek istekli davranmamıştır. Nitekim 1820'li yıllarda İstanbul gibi bir merkezde bile çocukların önemli bir kısmı temel eğitimden yoksun bulunuyordu. Özellikle çocukların çırak olarak çalışmaları sebebiyle sıbyan mekteplerine devam edememelerini önemli bir eksiklik gören II. Mahmud bu anlamdaki bir eğitimi zorunlu kılan bir ferman yayımlamış, ancak para ve personel yetersizliği yüzünden bu teşebbüs sonuçsuz kalmıştır. Tanzimat'tan sonra sıbyan mekteplerinin eğitim öğretim kalitesi bakımından özellikle Batı tipi ilkokullara (ibtidâî) göre geri kaldığı gözlemlenmiştir.

Osmanlı eğitim sisteminin omurgasını medreseler teşkil eder. Gerçekten medreseler kültür ve medeniyetin gelişiminde hayatî bir rol oynamıştır.

Kuruluş devrinde İznik, Bursa ve Edirne'de olgunlaşan medreseler, XV ve XVI. yüzyıllarda Fâtih Sultan Mehmed'in kurduğu Sahn-ı Semân Medresesi ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın tesis ettiği Süleymaniye Medresesi ile gelişiminin zirvesine ulaşmıştır. Bu gelişmede sağlanan maddî imkânlar kadar İslâm dünyasından İstanbul'daki medreselere yapılan beyin göçünün de önemli rolü olmuştur. Bu parlak devirlerinde medreseler dinî ilimler yanında pozitif bilimlere de ağırlık vermiştir.

Osmanlı medrese sistemi, günümüzdeki sistematiğe göre ilköğretimin ikinci kademesinden lisans üstü eğitime kadar farklı eğitim kademelerini kapsayan, birbirinin devamı niteliğindeki medreselerden oluşuyordu. Medreselerde eğitimi ve akademik çalışmaları yürüten müderrislerin niteliğini arttırmak için bilimsel çalışma ve tecrübeyi esas alan bir kariyer sistemi oluşturulmuş, böylece onlara en alt düzeydeki medreseden en üst düzeydeki medreseye kadar yükselme imkânı sağlanmış, terfi eden müderrislere daha iyi maddî şartlar sunulmuştur. Ayrıca bir tür sertifika sistemi uygulanarak öğrencilere öğretim elemanını seçme fırsatı verilmiştir. Öte yandan lisans düzeyinde öğrenim gören öğrencilere ortak derslerin alındığı ilk iki yıldan sonra ihtisaslaşmak istedikleri alana yönelik ders seçme imkânı sağlanmıştır. Lisans düzeyinde eğitim veren her medrese külliyesi öğrencilerin barınma, beslenme, temizlik vb. ihtiyaçlarını karşılayan birimlerden oluşan birer kampüs şeklinde gelişmiştir. Medrese sisteminde lisans üstü düzeyde eğitim veren dârülhadis, dârüttıb, dârülkurrâ, dârülmesnevi gibi medreseler de faaliyet göstermiştir. Merkezî yönetim, müderrislerini tayin ettiği ve eğitim öğretimini denetlediği medreselerin finansmanını vakıflara ve halka bırakmıştır.

Medreseler XVII. yüzyıldan itibaren bozulmaya başlamıştır. Bunda müderrislerin seçim ve yükseltilmesinde liyakat, bilgi ve beceri aranmaması önemli rol oynamıştır. Felsefe ve aklî ilimlerin dışlanması gibi zihnî daralmalar, bozulmayı kısa zamanda Avrupa karşısında geri kalmışlık haline dönüştürmüştür. Medreselerdeki bozulma ve çağın dışında kalma durumu XX. yüzyıla gelindiğinde en üst noktaya ulaşmıştır (bk. MEDRESE).

II. Mahmud dönemine kadar doğrudan devlet tarafından kurulan eğitim kurumları Enderun Mektebi ve askerî okullardır. Enderun Mektebi'nin

temel görevi hıristiyan tebaadan devşirilen çocuklardan bilgi, beceri ve görgü sahibi güvenilir devlet adamı ve asker yetiştirmekti. Enderun'a alınacak çocuklar önce Türk-İslâm kültürünü öğrenmeleri için bir Türk ailenin yanına veriliyor, orada birkaç yıl kaldıktan sonra askerî eğitim almak üzere acemi oğlanları mekteplerine gönderiliyordu. Bu okullardan seçilenler Enderun'a alınıyor ve burada kendilerine üst düzeyde bir eğitim veriliyordu. Enderun'dan yüzyıllarca imparatorluğun yönetiminde söz sahibi olan pek çok sadrazam, vezir, ordu kumandanı, vali, mimar, mühendis yetişti. XIX. yüzyılda yeni kurulan Batı tipi sivil ve askerî bürokrasinin her düzeyde personel ihtiyacı modern okullardan sağlanmaya başlanınca Enderun Mektebi'nin işlevi ortadan kalktı ve nihayet kapatıldı. Öte yandan Osmanlı sarayında padişah çocuklarının öğrenim gördüğü bir okul (Şehzadegân Mektebi) bulunuyordu. İlköğretim düzeyindeki bu okulda Kur'an ve din bilgisi, yazı, dil bilgisi, matematik, spor ve sanat eğitim öğretimi veriliyordu. Şehzade ve sultanlar ileriki yıllarda kendilerine tahsis edilen öğretmenlerle öğrenimlerine devam ediyorlardı. Şehzadeler, lala adı verilen tecrübeli devlet adamlarının refakatinde taşraya vali olarak gidip yöneticilik bilgi ve becerisini arttırıyorlardı. Kardeş kavgalarını önlemek için XVI. yüzyıl sonlarından itibaren bu uygulama terkedilmiştir. Osmanlı Devleti'nde tekke ve zâviyeler, kütüphaneler, kıraathaneler, konaklar da birer halk eğitim kurumu gibi faaliyet göstermiştir. Tekkeler, din ve ahlâk eğitiminin yanı sıra müzik ve spor eğitiminde de etkili olmuştur. Bazı seçkinlerin konutları, birçok şehirde ve özellikle İstanbul'da birer yaygın eğitim kurumu ya da akademi işlevi görmüştür.

Gayri müslimlerin eğitim ve öğretimi her milletin ruhanî başkanlığının (hahambaşılık, Rum Ortodoks Patrikhânesi, Ermeni Patrikhânesi vb.) gözetimi altında yapılıyordu. Okulların açılması, yönetici ve öğretmen tayini, eğitim öğretimin programlanması ve denetimi bunların yetki alanındaydı. Müslüman okulları gibi gayri müslim eğitim kurumlarının yapım, bakım ve personel giderleri ilgili cemaat vakıfları ve halk tarafından karşılanıyordu. Kamusal alanla ilgili bir sorun yaşanmadığı sürece Osmanlı yönetimi gayri müslim okullarına herhangi bir müdahalede bulunmamıştır.

Batılılaşma Dönemi. Avrupa'daki gelişmeler, XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı idarecilerini devleti hemen her alanda Batı modeline göre yeniden yapılandırmaya mecbur etmiştir. Batı'nın üstünlüğü somut biçimde ilk defa

savaş meydanlarında hissedildiği için yenileşme de askerî eğitimden başladı. Bazı askerî birliklerin Avrupaî usulde yapılandırılıp eğitilmesiyle ortaya çıkan askerî eğitimdeki modernleşme süreci, XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren askerî mühendishânelerin (Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun, 1775; Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun, 1795), askerî tıp okulunun (Tıbhâne-i Âmire ve Cerrahhâne-i Ma‘mûre, 1827) ve harp okulunun (Mektebi Fünûn-ı Harbiyye, 1834) açılmasıyla ileri bir aşamaya ulaştı. İlk yıllarda nicelik ve nitelik bakımından oldukça yetersiz olan bu askerî eğitim kurumları zaman içinde önemli gelişmeler kaydetti ve Osmanlı ülkesine pozitivist düşünce ve seküler dünya görüşünün girişinde öncü rolünü oynadı.

II. Mahmud modernleşmenin sivil eğitim alanında da başlamasını sağladı. Avrupa'ya öğrenci ilk defa onun zamanında gönderildi. Kurduğu bir eğitim meclisi (Meclisi Umûr-ı Nâfıa, 1838), yüksek öğretime öğrenci yetiştirmek üzere geleneksel eğitim sisteminin dışında "rüşdiye" adı verilen yeni okullar açılmasını teklif etti. Bunu gerçekleştirmek üzere bir nezâret

(müdürlük) kurulduysa da (Mekâtib-i Rüşdiyye Nezâreti, 1838) başlatılan reform, yeni kurulan Batı tipi bürokrasinin personel ihtiyacını karşılamak için ilk sivil modern okulların (Mektebi Maârif-i Adliyye ve Mektebi Ulûm-ı Edebiyye, 1839) açılmasıyla sınırlı kaldı.

Tanzimat Fermanı'nın ilânından sonra Osmanlı Devleti, Batı tipi yarı seküler modern bir eğitim sisteminin kuruluşuna sahne oldu. Sultan Abdülmecid 1845 yılında yayımladığı bir fermanda ülkenin maddî ve mânevî gelişimi için modern okulların açılması gerektiğini vurguladı. Bunun üzerine oluşturulan Meclisi Maârif-i Muvakkat ülkede Batı'da olduğu gibi ilk, orta ve yüksek öğretimden oluşan üç kademeli bir eğitim sistemi kurulmasını önerdi. 1846'da açılan modern okulların geleneksel eğitim kurumlarının da bağlı olduğu Evkaf Nezâreti'nin yerine yeni teşkil edilen Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti'ne bağlanması kararlaştırıldı. Bu idarî ayrışma, 1857'de bir bakanlık statüsündeki Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin açılmasıyla tamamlandı. Böylece ülkede imparatorluğun sona erişine kadar varlığını sürdürecek, ayrı eğitim felsefelerini ve dünya görüşünü temsil eden iki ayrı eğitim sisteminin temelleri atıldı.

1847’de ilk ortaokulun (rüşdiye), 1850’li yıllarda sıbyan mekteplerinin aksine çağdaş eğitim veren ilkokulların (ibtidâî), 1874’te ilk lisenin (idâdî) ve nihayet -kısa süreli de olsa-bir üniversitenin (dârülfünun) açılmasıyla (1870) Batı tipi üç kademeli bir eğitim sistemi ortaya çıktı. Bu sistemin tamamlanması bakımından kız ortaokullarının (inâs rüşdiyesi) ve erkek ve kız öğretmen okullarının (Dârülmuallimîn, 1848; Dârülmuallimîn-i Sıbyan, 1868; Dârülmuallimât, 1870) açılması da son derece önemlidir. Çünkü kız ortaokulları, İslâm tarihinde ilk defa on yaşından büyük müslüman kızlara örgün eğitime devam etme yolunu açarken öğretmen okulları da ülkede ilk defa medrese dışında yarı seküler okullarda öğretmen yetiştirme imkânı sağladı. 1860’lı yıllarda açılan erkek ve kız meslek okulları ile (ıslahhâne) Tanzimat’ı izleyen yıllardaki başarısız girişimlerden sonra meslekî eğitimin de temelleri atıldı. Sistemi oluşturan okullar genellikle önce İstanbul’da açılmış, ardından bütün imparatorluğa yayılmıştır.

1868’de açılan Galatasaray Mektebi Sultânîsi Osmanlı Devleti’nin Batı’yla ilişkilerinde ihtiyaç duyduğu Avrupa dili ve kültürüne vâkıf insan gücünü yetiştirmek ve farklı dinî ve etnik gruplara mensup çocukları Osmanlılık ülküsüyle yoğurup bir Osmanlı milleti oluşturmaya katkıda bulunmak amacıyla kuruldu. Ancak ilk yıllarda yalnız müslüman halk değil hıristiyan ve Mûsevî tebaa da dinî itikadlarının bozulacağından kaygı duyarak çocuklarını bu okula göndermek istemedi. Benzer bir durum Amerikalı Protestan misyonerler tarafından açılan Robert College’da da yaşandı. Fakat bu psikolojik engel birkaç yıl sonra aşıldı ve imparatorluğun en seçkin aileleri çocuklarını bu iki okula gönderme yarışına girdi. 1859’da devletin yönetici ihtiyacını karşılamak üzere bir siyasal bilgiler okulu (Mektebi Mülkiyye) açılmıştı. Bu okul, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunda ve gelişiminde önemli rol oynayan sivil bürokrasinin kadrolarını yetiştirmede hayatî bir rol oynamıştır.

1869’da çıkan ve imparatorluğun çöküşüne kadar yürürlükte kalan Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi, bu tarihe kadar açılan bütün okulları bütüncül bir örgütsel yapıya kavuşturdu. Fransız eğitim sistemi model alınarak hazırlanan bu nizamnâmeye göre Osmanlı eğitim sistemi ilk, orta ve yüksek öğretimden meydana geliyordu. Nizamnâme, bu kademelerde yer alan bütün okulların yönetim ve eğitim öğretim faaliyetlerini hükme bağlamış, bütün Osmanlı milletlerine mensup çocukların Maarif Nezâreti’ne tâbi

genel okullarda karma öğrenim görmesini teşvik etmiştir. Böylece Osmanlıcılık ideolojisini hayata geçirerek imparatorluktaki etnik ve dinî gruplar arasında birlik ve vatandaşlık bilincinin gelişmesini de hedeflemiştir. Ancak bu girişim bazı ekonomik, sosyal ve kültürel engeller dolayısıyla fazla etkili olmamış, devlet tarafından açılan okullarda öğrenim gören gayri müslim öğrenci sayısı çok sınırlı kalmıştır.

Tanzimat'ın ardından çağdaş pedagoji Osmanlı eğitimcileri tarafından izlenmeye başlandı. İçlerinde kadınların da bulunduğu pek çok eğitimci değerli eserler verdi. Bu bilimsel birikime paralel olarak ülkede çağdaş pedagojik ilkeleri okullarda uygulamayı amaçlayan bir eğitim akımı doğdu. Bu akımla birlikte çağdaş öğretim ilke ve yöntemleriyle öğretim araç gereçleri okullara girmeye başladı. Programlarda bazı din dersleri de bulunmakla birlikte ağırlık pozitif bilimlere ait derslerde oldu. Bu hareket istisnaî bazı tepkilere rağmen ciddi bir direniş görmedi.

Temelleri atılan modern yarı seküler Osmanlı eğitim sistemi II. Abdülhamid devrinde önemli bir gelişme kaydetti. Bu gelişme hem nicelik hem nitelik bakımından meydana gelmişse de nicel gelişme ağır basmaktadır. İstanbul'daki yüksek öğretmen okulu (Dârülmuallimîn-i Âliye) ilkokul, ortaokul ve liselere öğretmen yetiştirecek şekilde yeniden yapılandırılırken ülkedeki öğretmen yetiştiren kurumların sayısı yaklaşık beş kat arttırılarak otuzun üzerine çıkarıldı. Demiryolculuktan bağcılığa kadar farklı alanlarda pek çok meslekî öğretim kurumu açıldı. İmparatorluğun kritik bölgelerindeki aşiretlerin çocuklarını Osmanlılık bilinciyle yetiştirmek amacıyla İstanbul'da bir aşiret mektebi tesis edildi. 1900 yılında Tanzimat'ta bir türlü yaşatılamayan dârülfünun son defa açıldı, farklı alanlarda pek çok yüksek okul kuruldu. Hemen hepsi Türkiye Cumhuriyeti'ndeki üniversite / fakültelerin çekirdeğini oluşturan bu kurumlardan belki de en önemlisi, yetiştirdiği hukukçularla devletin seküler niteliğinin güçlenmesini destekleyecek olan Mektebi Hukūk-ı Âliye'dir. Gelecekte ülkenin kültür ve sanat çizgisini belirlemede önemli rol oynayacak bir başka gelişme de geleneksel Osmanlı / İslâm sanatlarından çok Batı sanatlarını öne çıkaran Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nin açılmasıdır. Kendi döneminde eğitim alanında büyük gelişmeler kaydedilmişse de II. Abdülhamid okullarda eğitim özgürlüğünü kısıtlamakla eleştirilmiş, açılan okulların nitelik bakımından genellikle asgari standartlardan yoksun olduğu

ileri sürülmüştür. Nitekim 1908 Jöntürk ihtilâliyle başlayan Meşrutiyet devrinde az sayıda, fakat daha kaliteli okula sahip olma anlayışı benimsenmiştir.

Tanzimat'tan itibaren gelişen modern eğitim sistemi Meşrutiyet devrinde gelişiminin son evresini yaşadı. Kaliteyi yükseltme eğitim politikalarının ana ilkesi olmuşsa da ilk ve orta öğretimdeki büyüme devam etti. Okul öncesi eğitim kurumları (ana mektebi) açıldı; buna paralel olarak anaokula öğretmen yetiştirmek üzere Ana Muallim Mektebi kuruldu. Kızların eğitiminde önemli bir atılım gerçekleştirilerek ilk kız lisesi (İnâs Sultânîsi) ve kız üniversitesi (İnâs Dârülfünunu) açıldı. Bu arada teşkilât bakımından yeniden yapılandırılan dârülfünun yabancı bilim adamlarının da katkısıyla niteliğini yükseltti. 1913 geçici ilköğretim kanunu ile (Tedrîsât-ı İbtidâiyye Kānûn-ı Muvakkati) ilköğretim teşkilât, eğitim öğretim ve finansman bakımından ayrıntılı biçimde tanımlandı. Bazı maddeleri değiştirilerek 1960'lı yıllara kadar uygulanan bu kanunla ilköğretim okullarının

öğretim süresi -üç devre halinde-altı yıla çıkarıldı. İlk öğretmen meslek cemiyetleri kuruldu, ilk meslekî dergiler yayımlandı. İmparatorluğun karşı karşıya kaldığı felâketler dolayısıyla Osmanlı-Türk aydınları tarafından eğitim ve öğretmen milletin başlıca kurtuluş vasıtaları olarak görülmeye başlandı. Satı Bey, İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) gibi ünlü eğitimciler yetişti. Bu devirde eğitimde gerçekleştirilen en önemli girişimlerden biri de yüzyılı aşkın bir süredir modern okulların yanı başında kendi haline terkedilen medreseleri ıslah etme projesidir. Bu kapsamda teşkilât ve program bakımından çağdaş ölçütlere uygun yeni medreseler (Dârülhilâfe medreseleri) kuruldu. Ancak böyle bir medrese reformuna girişilmeden imparatorluk tarihe karıştı. Türkiye Cumhuriyeti'nin çıkardığı Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile (1924) dârülfünuna bağlı bir İlâhiyat Fakültesi ve İmam-Hatip mekteplerinin açılması ile fonksiyonlarını kaybetmiş olarak kapatıldı. Osmanlı Devleti'nin kurduğu modern eğitim sistemi nicelik bakımından çok yetersiz de olsa Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran sivil ve askerî kadroları yetiştirerek tarihî bir görev yapmıştır.

XIX ve XX. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde gayri müslim azınlıkların eğitim alanında önceki yıllarda sahip oldukları hak ve özgürlükleri devam etti. Bâbıâli'nin 1869 Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi ve sonraki

mevzuat düzenlemeleriyle gayri müslim okullarını doğrudan denetim altına alma çabaları vaktiyle verilen haklar ve yabancı devletlerin müdahalesi yüzünden sonuç vermedi. Hıristiyan ahalinin eğitildiği okullar 1820'lerden itibaren ayrılıkçı hareketlere hizmet etmeye başladı ve özellikle Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı yıllarında devlet aleyhindeki faaliyetlerin üsleri haline geldi. Öte yandan ticarî ve ekonomik ilişkilerdeki aracı rollerine paralel biçimde Batı kültürüne vâkıf olma mecburiyeti hisseden azınlıklar da Batı tipi okullar açma yoluna gitti. Bu okullar daha çok ticaret burjuvazisinin yoğunlaştığı şehirlerde kuruldu.

XIX. yüzyılda büyük Avrupa devletleriyle Amerika Birleşik Devletleri ve bu ülkelerin dinî örgütleri Osmanlı Devleti'nde yüzlerce okul açtı. Osmanlı yönetimi, bu okullar için açılış imtiyazı vermeyi uluslar arası ilişkilerde bir araç olarak görmüş olmakla beraber çok sayıda izinsiz eğitim veren okulların açılmasını önleyemedi ve bunlara göz yummak zorunda kaldı. Avrupalılar'ın kurduğu devlet ve misyoner cemaat okulları, daha ziyade ülkenin varlıklı ve yüksek bürokrasiye mensup ailelerinin çocuklarına eğitim vererek kültürel nüfuz alanları oluşturmayı hedefledi. Amerikalılar'ın açtığı misyoner okulları Protestanlığı yaymayı amaçladı. Bu konuda özellikle Anadolu'daki yoksul Ermeniler arasında başarılı oldular. Genellikle hıristiyan öğrencilerin devam ettiği, sayıları yüzleri bulan Anadolu'daki Amerikan misyoner okulları da çok defa imparatorluk aleyhine çalışan bölücü hareketlere beşiklik ve yataklık etti.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrââtı, İstanbul 1338; Nâfi Atuf [Kansu], Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1932, II; Türkiye Maarif Tarihi, I-V; Aziz Berker, Türkiye'de İlk Öğretim I: 1839-1908, Ankara 1945; Nevzat Ayas, Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihçeler, Ankara 1948; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı; Andreas M. Kazamias, Education and the Quest for Modernity in Turkey, Chicago 1966; Cahit Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı

Medreseleri, İstanbul 1976; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982; Ülker Akkutay, Enderûn Mektebi, Ankara 1984; B. Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu (trc. Metin Kıratlı), Ankara 1988, tür.yer.; İlknur Polat Haydaroğlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar, Ankara 1990; Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi: 1773-1923, İstanbul 1991; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993; Hasan Âli Yücel, Türkiye'de Orta Öğretim Tarihi, Ankara 1994; Cavit Binbaşıoğlu, Öğretmen Yetiştirme Açısından Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi Üzerinde Bir Araştırma, Ankara 1995; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826, İstanbul 1995; Mustafa Ergün, İkinci Meşrûtiyet Devrinde Eğitim Hareketleri: 1908-1914, Ankara 1996; Cemil Öztürk, Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası, Ankara 1996; a.mlf., Türkiye'de Dünden Bugüne Öğretmen Yetiştiren Kurumlar, İstanbul 2005; Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, İstanbul 1997; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitim ve Bilim Müesseseleri", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1998, II, 223-359; a.mlf., "Dârülfünun Tarihçesine Giriş: İlk İki Teşebbüs", TTK Belleten, LIV/210 (1990), s. 699-738; Mefail Hızlı, "Osmanlı Sıbyan Mekteplerinde Okutulan Dersler (Klâsik Dönem Bursa Örneği)", Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri (haz. Hidayet Yavuz Nuhoğlu), İstanbul 2001, s. 109-115; Şamil Mutlu, Osmanlı Devleti'nde Misyoner Okulları, İstanbul 2005.

Cemil Öztürk

H) Sanat.

1. Hat. İslâm medeniyetinde dinî ve içtimaî ihtiyaçların biçimlendirdiği sanat dalları arasında hat sanatının İslâm'ın sembolü ve en güçlü ifade vasıtası olması bakımından ayrı bir yeri vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde dinî ve insanî değerlere ancak ilim yoluyla ulaşılabileceğinin vurgulanması yazıyı öne çıkarmış, I-II. (VII-VIII.) yüzyıllarda imlâ ve alfabe sisteminde yapılan düzenlemelerin ardından Kur'ân-ı Kerîm'i Allah sözüne yaraşır güzellikte yazma heyecanı, gayret ve titizliği hattı sanat

yazısı seviyesine yükseltmiştir. İlâhî ve hikemî sözlerin soluk zemin üzerinde siyah, yer yer incelen, kıvrılan ve kalınlaşan, dik ve yatay çizgilerle oluşturduğu âhenk, ritim yazıya okuma ve yazma aracı olmasının yanında dinî, soyut bir sanat niteliği kazandırmıştır. Hat sanatının tarihî ve tecrübî estetik safhalarından geçerek dünya sanatları düzeyine erişmesinde hattatların sanat gücü, sabır ve gayretinin yanında onları koruyup destekleyen sultan ve devlet adamlarının da önemli rolü olmuştur.

Emevîler ve özellikle Abbâsîler devrinde ulaşılan siyasî ve ekonomik güce paralel olarak ilim ve sanatta görülen yenilikler hat sanatına da yansımıştır. Vezir İbn Mukle, kardeşi Ebû Abdullah Hasan b. Ali ile birlikte mevzun hatlarda ayıklama ve sınıflandırma yaparak harf nisbetlerini

daire sistemi içinde belirlemiş, yazı estetiğinde en önemli gelişmeyi gerçekleştirmiş, aklâm-ı sittenin doğmasına öncülük etmiştir. Aklâm-ı sittenin klasik ölçü ve kuralları daha sonra Yâkūt el-Müsta‘sımî tarafından ortaya konulmuş, böylece yazının tarihî seyri içinde önemli bir merhaleye erişilmiştir. Bu gelişmelerin ardından kûfî yazının kullanım alanı daralmaya başlamıştır. Yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla İran, Mâverâünnehir, Mısır, Suriye ve Anadolu’ya kadar yayılan Yâkūt’un üslûbu, aklâm-ı sittede Osmanlı ekolünün ortaya çıktığı II. Bayezid devrine kadar bu ülkelerde benimsenmiş ve devam etmiştir. Hat sanatının Yâkūt ile ulaştığı estetik kurallar Osmanlı ekolünde en parlak ve uzun süren olgunluk dönemini yaşamıştır. Osmanlı Devleti’nin kurulup gelişmeye başladığı XIV. yüzyılda Yâkūt üslûbunun Konya, Sivas, Amasya gibi Selçuklu ilim ve kültür merkezlerinde benimsendiği ve öğretildiği bilinmektedir. Selçuklular’ın sanat tecrübesini devralan Osmanlılar’ın Çelebi Sultan Mehmed’in Anadolu’da siyasî birliği sağlamasının ardından bütün İslâm sanatlarında olduğu gibi hat sanatında da celî ve aklâm-ı sitte olmak üzere iki sahada üslûp arayışı içinde oldukları görülmektedir.

Tarihî yapıların kitâbelerinde, Gazneli ve Karahanlılar döneminden sonra Anadolu Selçukluları zamanında Konya’nın İnce Minareli ve Karatay gibi âbidelerinde en güzel örnekleri görülen celî tezyinî kûfînin kullanım sahası yavaş yavaş daralarak yerini zamanla yeni bir biçim kazanan Selçuklu sülüsüne bırakmıştır. Hat tarihinde farklı özellikleriyle beliren Selçuklu sülüsü Osmanlı erken döneminde Bursa’da 821 (1418) tarihli Hisar Kapısı,

Orhan Gazi (738/ 1337) ve İznik Hacı Özbek (734/1333-34) camileri kitâbe yazılarında etkisini sürdürmüştür. Bursa Hudâvendigâr, İznik Nilüfer Hatun camileri ve Yeşilcami ile Yeşiltürbe yazıları Selçuklu sülüsünden farklı bir üslûbu müjdeler. Hattat Osmanlı padişahları arasında adı geçen II. Murad'ın Edirne'de himayesi altına aldığı ilim ve sanat adamlarıyla mimari ve hat sanatında yaptığı yenilikler Osmanlı (İstanbul) üslûbuna zemin hazırlamıştır. Üç Şerefeli Cami'nin kitâbe yazıları Osmanlı mimarisi gibi celî sülüsünde de bir dönüm noktasıdır. Bu hazırlık devresinden sonra Osmanlı celî sülüs ekolünün Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'da yaptırdığı Fâtih Camii şadırvanlı avlusunda bulunan pencere alınlıklarındaki Edirneli Yahyâ Sûfî'nin yazdığı Fâtiha sûresinde ve oğlu Ali b. Yahyâ Sûfî'nin yazdığı Fâtih Camii ve Topkapı Sarayı Bâb-ı Hümâyun kitâbelerinde bütün özellikleriyle belirmiş olduğu görülmektedir. Bu yazılarda ulaşılan harflerin oran, biçim, duruş güzellikleriyle kompozisyon kuralları XIX. yüzyılda Mustafa Râkım ekolünün doğuşuna kadar hattatlara örnek olmuştur.

Sanat severliği ve sanatçıları desteklemesiyle Batı ve Doğu ülkelerinde derin izler bırakan Fâtih Sultan Mehmed'in özel kütüphanesi için yazdırıp tezhip ettirdiği, bir kısmı Süleymaniye ve Topkapı Sarayı Müzesi kütüphanelerinde korunan eserlerin her biri hat ve kitap sanatlarında bu dönemin üslûbunu ve gerçekleştirilen hızlı gelişmeyi belgelemektedir (meselâ bk. TSMK, III. Ahmed, nr. 1996; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3740). Fâtih Sultan Mehmed zamanında çeşitli bölüklerden oluşan, aylıklı sanatkârların çalıştığı "ehl-i hiref" adı verilen bir teşkilâtın varlığı bilinmektedir. II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim devrinde genişleyerek faaliyetini sürdüren ehl-i hiref teşkilâtında çalışan sanatkârların Kanûnî Sultan Süleyman döneminde hat, tezhip, tasvir, cilt gibi kitap sanatları sahasında doruk noktasına eriştikleri günümüze kadar gelen eser ve belgelerden anlaşılmaktadır. Ayrıca Fâtih, saray teşkilâtına bağlı Nakkaşhâne-i Rûm ve Nakkaşhâne-i Acem adlı iki atölye kurarak başına Baba Nakkaş'ı getirmiş, İslâm dünyasında tanınmış sanatkârları cazip imkân ve ihsanlarla İstanbul'a davet ederek şehri kültür ve sanat merkezi yapma yolunda büyük çaba göstermiştir. Sanatkârların yetişmesi için her türlü imkân ve desteğin sağlandığı bu ortamda aklâm-ı sittede şöhretleri İslâm dünyasına yayılmış otuz üç hattat yetişmiş, bu hattatlar Osmanlı zevkine uygun yeni bir hat ekolünün öncüleri olmuştur. Bu dönemde şehzade sancağı Amasya'da Sultan II. Bayezid'in desteğiyle Hayreddin

Mar‘aşî etrafında Celâl Amâsî, Cemal ve Celâlzâde Muhyiddin Amâsî, Abdullah Amâsî, Şeyh Hamdullah, oğlu Mustafa Dede gibi Anadolu’nun yedi büyük üstadından (esâtize-i Rûm)

oluşan Amasya hat ekolü kurulmuştur.

Fâtih Sultan Mehmed devrinde Amasyalı hattatların aklâm-ı sitteye ve özellikle sülüs ve nesih yazılarına yeni bir üslûp kazandırma yolundaki çabaları istenen başarılı sonuçları, II. Bayezid’in hat hocası Şeyh Hamdullah’ı İstanbul’a davet etmesi ve saray kâtibi olarak görevlendirmesinden sonra vermiş, Osmanlı hat ekolünün günümüze kadar hükmünü sürdürecek olan esasları bu dönemde Şeyh Hamdullah tarafından belirlenmiştir. Bunda Şeyh Hamdullah’ın Yâkūt el-Müsta‘sımî ekolünü sürdüren hattatları etkileyecek derecede dâhi bir üstat olmasının yanında II. Bayezid’in kendisine her türlü desteği sağlamasının da önemli payı vardır. II. Bayezid’in, saray hazinesinde bulunan Yâkūt el-Müsta‘sımî’ye ait seçkin yazılardan Şeyh Hamdullah’a kıtalar vererek bunları incelemesini ve Osmanlılar’a has bir yazı tarzı geliştirmesini istemesi üzerine 890 (1485) yılı civarında uzun süre uzlete çekilen Şeyh Hamdullah, Yâkūt’un özellikle sülüs ve nesih yazılarından en güzel harf ve kelimeleri seçerek değerlendirmiş, yeni yazı tarzını kâğıt üzerinde de uygulayarak Osmanlı veya kendi adıyla anılan Şeyh Hamdullah ekolünü temellendirmiştir. Şeyh Hamdullah’ın açtığı bu çığırla bir buçuk asır etkisini sürdüren Yâkūt yazı tarzı İran dışında sona ermiş ve hat sanatı yeni bir sürece girmiştir. Bilhassa sülüs ve nesih yazıların işlendiği bu yeni ekolde mushaf-ı şerif, cüz, murakka‘, kıta ve kitaplarda hat sanatının en güzel örnekleri verilmiştir. Şeyh Hamdullah’ın Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki (Emanet Hazinesi, nr. 2083, 2084, 2086) aklâm-ı sitte murakka‘ları Osmanlı üslûbunun özelliklerini gösteren güzel eserleri arasında yer alır.

Yâkūt yazılarındaki durgunluk Osmanlı ekolünde harflerin tenâsübü, aralıkları, kelimelerin satıra en güzel şekilde oturtulmasıyla aşılarak yazıya akıcılık, kıvraklık, sevimlilik ve canlılık kazandırılmıştır. Zamanla reyhânî ve tevkīî yazılar terkedilmiş, muhakkak yazı besmele kitâbetinde, rikā‘ “hatt-ı icâze” adıyla hattat ketebelerinde, ilmiye icâzetnâmelerinde ve kitapların ferağ kayıtlarında sınırlı biçimde kullanılmıştır. Osmanlı hat ekolünde nesih yazı hayranlık uyandıracak derecede güzelleşmiş, kolay

okunan bir yazı olması sebebiyle kitap ve mushaf-ı şerif yazısı olarak tercih edilmiştir. Muhakkak, reyhânî veya aklâm-ı sittenin karışık şekilde kullanıldığı mushaf yazımı zamanla terkedilmiş, yerine İslâm dünyasında Osmanlı tarzı nesihle mushaf yazma geleneği yaygınlaşmıştır.

Şeyh Hamdullah'ın Yâkūt'un aklâm-ı sitte üslûbunu aşıp Osmanlı zevkini ortaya koymasının ardından Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Anadolu'nun yedi büyük üstadı arasında adı geçen, "şemsü'l-hat" ve Yâkūt-ı Rûm diye tanınan Ahmed Şemseddin Karahisârî, Yâkūt'un aklâm-ı sitte tarzını yeni bir yorumla canlandırmış, celî ve müsennâ yazılarda Ali b. Yahyâ Sûfî'nin yazılarını örnek alarak harf bünyelerinde ve kompozisyonlarda daha güzel oran ve biçimler elde etmiş, Osmanlı hat sanatında kendi adıyla anılan üslûbu ortaya koymuştur. Süleymaniye ve Edirne Selimiye camileri kitâbe yazılarının ünlü hattatı Hasan Çelebi, bir müddet hocası Karahisârî'nin üslûbunu devam ettirdikten sonra sülüs ve nesihte Şeyh Hamdullah üslûbunu benimsemiş, bu çığırda eserler

vermiştir. Karahisârî'nin aklâm-ı sittede açtığı yol bir nesil sonra yerini Şeyh Hamdullah ekolüne bırakmış, ancak celî yazıları Mustafa Râkım'a kadar hattatlara örnek olmaya devam etmiştir. Şeyh Hamdullah ve bilinen kırk üç talebesi etrafında oluşan Osmanlı hat ekolü oğlu Mustafa Dede, damadı Şükrullah Halîfe ile sürmüş, sarayın ve aydınların destek ve teşvikiyle Derviş Mehmed, Hasan Üsküdârî, Hâlid Erzurûmî, Derviş Ali, Suyolcuzâde Mustafa, Hâfız Osman, Yedikuleli Seyyid Abdullah, Eğrikapılı Mehmed Râsim gibi ünlü hattatlar elinde zaman içinde işlenerek yeni tarz ve şiveler kazanmıştır.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında II. Mustafa ile III. Ahmed'e hat hocalığı yapan Hâfız Osman, Şeyh Hamdullah'ın yazıları üzerinde yaptığı estetik değerlendirmeyle yeni bir üslûp ortaya koymuştur. Hâfız Osman'ın açtığı bu çığır dönemin bütün hattatlarını etkilediği gibi asırlarca İslâm dünyasında etkisini sürdürmüştür. Hilye-i şerif düzenleyen ilk hattat olan Hâfız Osman altı çeşit yazıda birçok murakka', levha, en'âm, delâilü'l-hayrât ve yirmi beş mushaf-ı şerif yazmıştır. Bu mushaflardan bazıları okunuşundaki rahatlık ve kolaylık sebebiyle basılarak bütün İslâm dünyasına yayılmıştır (hilyeler: TSM, Güzel Yazılar, nr. 331, 515, 521, 1227, 1248; kıtalar: İÜ Ktp., AY, nr. 6469, 6482, 6484, 6490, 6498).

Ahmed Şemseddin Karahisârî'den sonra Osmanlı celî sülüsünün Mustafa Râkım'a kadar önemli bir gelişme kaydetmediği görülür. Demircikulu Yûsuf Efendi'nin İstanbul Kılıç Ali Paşa Camii yazıları, Kasım Gubârî'nin Sultan Ahmed Camii giriş kitâbe yazısı, Teknecizâde'nin İstanbul Yenicami Hünkâr Kasrı, Mehmed Bursevî'nin Üsküdar'da Gülnûş Emetullah Türbesi, III. Ahmed'in İstanbul ve Üsküdar III. Ahmed çeşmesi yazıları bu devir yazılarına örnek gösterilebilir. II. Mahmud'un hat hocası Mustafa Râkım, ağabeyi İsmâil Zühdü'den öğrendiği Hâfız Osman'ın sülüs tavrını celî sülüse uygulayarak yeni bir üslûp geliştirmiştir. Mustafa Râkım'ın taşa hakkedilmiş Nakşidil Sultan Türbesi ve hazîresi kitâbesiyle Zevkî Kadın Sıbyan Mektebi ve Çeşmesi kitâbesi, Nusretiye Camii kuşak yazısı, müzelerde korunan levhaları (TİEM, nr. 2732; TSM, Güzel Yazılar, nr. 324/12) Osmanlı celî sülüs ekolünde harf ve kelimelerin biçim, oran ve kompozisyon bakımından eriştiği mükemmelliği gösteren örnek yazılardır. Talebeleri Mehmed Hâşim ve Recâi efendilerle devam eden bu üslûp Sâmi Efendi ile yeni bir şive kazanmış, celî sülüs harflerin nisbet ve duruşları bakımından en güzel şekline erişmiştir. Sâmi Efendi'nin müze ve özel koleksiyonlarda zerendûd hazırlanmış celî sülüs ve nesta'lik levhalarından başka İstanbul Altunîzâde ve Cihangir camilerinin iç mekân duvarlarında asılı, altınla işlenmiş celî yazı örnekleri, bilhassa Yenicami çeşme sebilinin celî sülüs kitâbesi, Kapalı Çarşı kapılarındaki yazıları, Bâbıâli Nallı Mescid'in batı cephesindeki kapı yazısı, Osmanlı celî ekolünün onun kaleminde en üst düzeye ulaştığını belgeleyen örneklerdendir. Sâmi Efendi'nin tavrı Çarşambalı Ârif Bey, Abdülfettah Efendi, Mehmed Nazif Bey, Ömer Vasfi, Mehmet Emin Yazıcı, İsmail Hakkı Altunbezer, Macit Ayral, Mustafa Halim Özyazıcı ve Hamit Aytaç gibi ünlü celî hattatları tarafından XX. yüzyılda başarıyla temsil edilerek Osmanlı hat sanatının en güzel eserleri verilmiştir. Mustafa Râkım'ın çağdaşı Mahmud Celâleddin Efendi sert ve donuk özellikleriyle farklı bir celî sülüs üslûbu geliştirmişse de bu üslûp daha sonra terkedilmiştir.

Bestekâr Kazasker Mustafa İzzet Efendi, talebesi Mehmed Şefik Bey, Kahire Medresetü'l-hidîviyye'de hat hocalığı yapan Abdullah Zühdü Efendi, Çırçırlı Ali Efendi, Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey gibi üstatlar Hâfız Osman ve Mahmud Celâleddin karışımı bir üslûpta yazmışlardır.

Kazasker Mustafa İzzet tavrını devam ettiren Kayışzâde Hâfız Osman Nûri ve Hasan Rızâ Efendi mushaf yazmada ünlü hattatlardandır. Hâfız Osman ve Mustafa Râkım üslûbunun en güzel taraflarını alarak yeni bir üslûp ortaya koyan Şevki Efendi sülüs, nesih yazılarını mükemmel seviyede yazmayı başarmıştır. Talebesi Filibeli (Bakkal) Ârif ve Fehmi efendilerle Kâmil Akdik bu üslûbu takip eden üstatlardır. Bakkal Ârif Efendi'nin talebesi Aziz Rifâî, Şevki Efendi üslûbunu on bir yıl kaldığı Kahire'de kurduğu Medresetü tahsîni'l-hutûti'l-melikiyye'de İslâm ülkelerinden gelen genç nesillere öğreterek Osmanlı hat üslûbunun yayılmasında önemli rol oynamıştır.

Altı çeşit yazının dışında İran hat sanatında biçimlenen bir yazı türü de nesta'liktir. Bu yazı İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı Meşihat Dairesi ve ilmiye sınıfının resmî yazısı olmuş; muhâsebât, vesikalar, kayıtlar, edebî eserler ve bilhassa divanlar, şiirler nesta'lik ve incesiyle (hatt-ı kitâbet) yazılmıştır. XVIII. asırdan itibaren mimari eserlerin kitâbelerinde, mezar taşlarında Türkçe ve Farsça metinlerin yazılmasında celî nesta'lik celî sülüse tercih edilmiştir. Osmanlı nesta'liki XVII. yüzyıldan sonra İmâd-i Hasenî mektebinin tesiriyle yeni bir safhaya girmiş, İmâd-i Hasenî'nin yazıları Osmanlı nesta'lik üslûbunun ünlü hattatı Yesârî Mehmed Esad'a kadar örnek alınmıştır. İmâd üslûbunun İstanbul'da tanınması ve yayılmasında öncülük edenlerin başında talebesi Derviş Abdî-i Mevlevî gelir. Osmanlı hattatları arasında Siyâhî Ahmed Efendi, Durmuşzâde Ahmed Efendi, Abdülbâki Ârif Efendi, Hekimbaşı Kâtibzâde Mehmed Refî, Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi gibi nesta'liki İmâd kudretinde yazan ve İmâd-ı Rûm unvanını alan hattatlar yetişmiştir. Osmanlı hattatları sülüs, nesih ve celîde olduğu gibi nesta'lik ve özellikle celî nesta'likte de İslâm ülkelerinde yetişen hattatlara öncülük etmiştir.

Yesârî Mehmed Esad Efendi, İran nesta'liki yanında farklı özellikleriyle bir Osmanlı nesta'lik mektebinin doğmasına zemin hazırlamış, oğlu Yesârîzâde Mustafa İzzet, Osmanlı nesta'lik ekolünün kurucusu olmuş, Mustafa Râkım Efendi'nin sülüs celîsinde yaptığı yeniliği Yesârîzâde nesta'lik hattında yapmıştır. İri bünyeli nesta'lik yazılarında harflerin incelik ve kalınlıkları, bağlantıları ve boyları kaidelere oturmuş, nisbetler ve satır nizamı en güzel şekilde sağlanmış, mekân-hat ilişkisi ideal biçimde gerçekleştirilmiştir. Kendisi de hattat olan II. Mahmud devrinde yapılan birçok binanın kitâbesi

Yesârîzâde tarafından yazılmıştır. Bunlar arasında Nusretiye Camii ve Sebili, II. Mahmud Türbesi, Bâbıâli, Alay Köşkü, Beylerbeyi Sarayı kitâbeleri, bütün özellikleriyle Osmanlı nesta‘lik ekolünün belirmiş olduğunu belgeleyen örneklerdir. Osmanlı nesta‘liki Sâmi Efendi gibi bir üstadın elinde son şeklini almıştır. Talebeleri Ömer Vasfi, Mehmed Nazif Bey, Necmeddin Okyay, Hulûsi Efendi (Yazgan), Kemal Batanay onun yolunda hizmet etmiş ve sanat dünyasına güzel eserler kazandırmışlardır.

Osmanlı hat sanatında aklâm-ı sittenin dışında gelişen yazılardan biri de Osmanlı Devleti'nin resmî yazısı olan divanîdir. Padişah fermanları, menşurları, şikâyet, mühimme ve ahkâm defterleri, devletin resmî kararları Dîvân-ı Hümâyun'da bu hat çeşidiyle yazılmıştır. Tevkī‘ ve ta‘lik hususiyetleri taşıyan divanî, İran kökenli olmakla birlikte Osmanlılar tarafından geliştirilmiş olup Osmanlı Devleti'nin kurduğu nizamın kuvvet, ihtişam, asalet ve azametini ortaya koyar. Dik hatların sola doğru yükselerek meydana getirdiği cereyan harflerin iç içe, yer yer büyüklük ifadesiyle kıvrılıp mübalağalı bir şekilde uzaması ile doğan estetik bu yazının en açık karakterlerindendir. Divanî Fâtih Sultan Mehmed devrinde önem kazanmış, Osmanlı hattatları yazının İran üslûbunu değiştirerek okunması ve yazılması kolay, göze hoş gelir bir şekle dönüştürmüştür. Bu hattatların en meşhuru Matrakçı Nasuh'tur. Fâtih devrinde Tâceddin, yaptığı bazı yeniliklerle divanî hattının bugünkü şeklini ortaya koyan hattat olarak kabul edilir. Padişah iradeleri altında hattatın imzası olmadığı için divanî yazının gelişmesine hizmet eden hattatlar hakkında bilgi bulunmamaktadır. XX. yüzyılın başlarında güzel divanî yazan hattatlar arasında Sâmi, Nâsıh, Kâmil Akdik, Recâi ve Aziz Rifâî efendilerle İsmail Hakkı Altunbezer, Ferid ve Süreyya beyler öne çıkan isimlerdir.

Osmanlı hat sanatı formlarından biri de tuğradır. İçinde padişahın ismi yazılı özel bir şekil olan tuğra ferman, berat, hüküm, nâme, emir gibi padişaha ait belgelerle sikkelerde, resmî evrak ve âbidelerde kontrol damgası olarak altın ve gümüş işler üzerinde yer alır. Osmanlı padişahlarına ait en eski tuğra örneği basit hatlardan meydana gelen Sultan Orhan tuğrasıdır. Zamanla şekil bakımından gelişen

tuğranın XVI. yüzyılda tezhipli, güzel örnekleri verilmiştir. Tuğra III. Selim'den sonra Mustafa Râkım'la yeni bir üslûp kazanmış, Sâmi Efendi ile

en güzel estetik ölçülerini bulmuştur.

Aklâm-ı sitte dışında Osmanlılar'da süratli ve kolay yazma ihtiyacından doğan rik'a, XIX. yüzyılın başlarında Bâbıâli kalemlerinde geliştirilmiş divanî karakterinde bir yazı çeşidi olup daha çok günlük hayatta, mektuplarda, resmî yazılarda kullanılır. Osmanlılar'da iki rik'a üslûbu geliştirilmiştir. Bâbıâli memurlarından Mümtaz Efendi tarafından geliştirilen eski rik'a veya yazıldığı yere izâfeten Bâbıâli rik'ası da denilen üslûpta divanî yazıdaki ayrıntılar ortadan kaldırılmış, süratli ve kolay yazma ihtiyacını karşıladığı için harf bünyeleri basitleşmiştir. Galatasaray Mektebi Sultânîsi hüsn-i hat muallimi Mehmed İzzet Efendi'nin üslûbunda rik'a yazısı kesin ölçüler ve nisbetlerle sanat yazısı haline dönüşmüştür. Bu tarzın yayılmasının ardından Mümtaz Efendi rik'ası unutulmuş, hattatlar Mehmed İzzet Efendi üslûbunda yazmışlardır. İbnülemin Mahmud Kemal Son Hattatlar'da meşhur Osmanlı rik'a hattatlarına bir bölüm ayırmıştır.

Aklâm-ı sitte, bilhassa sülüs, nesih ve celî yazılar Osmanlı hattatları elinde XV. yüzyıldan itibaren beş asır süren bir süzülme, arınma ve üslûplaşma dönemini yaşadıktan sonra XIX ve XX. yüzyıllarda en parlak çağına erişmiş, Osmanlı hâkimiyetindeki Mısır, Suriye ve Irak gibi ülkelerde de Osmanlı hat üslûbu benimsenmiştir. Tarih boyunca daha çok kitaplarda ve yazı albümlerinde seyredilen güzel yazılar XIX. yüzyıldan itibaren celî yazının zengin çizgi, ritim, form ve istif güzelliği kazanmasıyla cami, tekke, türbe ve konakların iç mekânlarına bir süs ve kuvvetli bir plastik ifade vasıtası olarak resim gibi asılmaya başlanmış ve dinî hayatın daha feyizli yaşanmasına yardımcı olmuştur. Osmanlı hat sanatına ait eserler Avrupa ve Amerika'da da büyük ilgi görmüş, müzelerde zengin hat koleksiyonları oluşmuş, bu sahada ilmî araştırmalar yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 12; Fatih Mehmet II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 34-37; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 25; Gülzâr-ı Savâb, s. 48-53, 59-60; Suyolcuzâde,

Devhatü'l-küttâb, s. 8, 9-10, 36-37; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 94, 185, 301, 608; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 121, 123, 165, 166, 175; Hüseyin Hüsameddin [Yasar], Amasya Tarihi, Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, nr. 3681-82, IX, 236-237, 499-500; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 117, 119, 145, 315; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, vr. 297-300; Mahmud Yazır, Eski Yazıları Okuma Anahtarı, İstanbul 1942, s. 140-141; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 462-464; Kemal Çığ, Hattat Hâfız Osman, İstanbul 1948, s. 7-9; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fâtih Devri Hattatları ve Hat Sanatı, İstanbul 1953, s. 24-25; Tahsin Öz, Topkapı Sarayında Fatih Sultan Mehmet II'ye Ait Eserler, Ankara 1953, s. 20-23; A. Süheyl Ünver, Fatih Devri İlim, San'at ve İçtimai Tekâmül Hamlelerine Umumî Nazar, İstanbul 1953, s. 11; a.mlf., Fatih Devri Saray Nakışhanesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları, İstanbul 1958, s. 6, 7; Rıfkı Melûl Meriç, Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları I: Vesikalar, Ankara 1953, s. 58, 66-68; a.mlf., "Türk Sanatı Tarihi Vesikaları: Bayramlarda Padişahlara Hediye Edilen Sanat Eserleri ve Karşılıkları", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 86; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 58-166, 273-289, 359, 388, 401-403, 567; Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Türklerde Yazı Sanatı, Ankara 1958, s. 69-71; H. Lowry, "Calligraphy-Hüsn-i Hat", Tulips, Arabesques and Turbans: Decorative Arts from the Ottoman Empire (ed. Y. Petsopoulos), New York 1982, s. 169 vd.; Esin Atıl, The Age of Sultan Süleyman the Magnificent, Washington 1987, s. 44-53; Muhittin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah, İstanbul 1992, s. 32, 36-37; a.mlf., Hattat Aziz Efendi, İstanbul 1988, s. 29; a.mlf., Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2006, s. 124-129, 156, 174-177, 206, 297; a.mlf., "Hamdullah Efendi, Şeyh", DİA, XV, 449-452; M. Uğur Derman, "Hat Sanatında Osmanlı Devri", İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 33-43; a.mlf., "Osmanlı Türklerinde Hat Sanatı",

Osmanlı, Ankara 1999, XI, 20-24; a.mlf., Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 46, 52, 80, 176, 192; a.mlf., "Hâfız Osman", DİA, XV, 98-100; Julian Raby - Zeren Tanındı, Turkish Bookbinding in the 15th Century: The Foundation of an Ottoman Court Style, London 1993, s. 47, 81; Filiz Çağman - Şûle Aksoy, Osmanlı Sanatında Hat, İstanbul 1998; Hüsrev Subaşı, "Hattat Osmanlı Padişahları", Osmanlı, Ankara 1999, XI, 52-56; Ali Alparslan, Osmanlı Hat

Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 23, 34, 117, 151, 154, 159; a.mlf., “Mimarî Yapıların Yazı Sanatı Bakımından Önemi”, Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, IV-V, İstanbul 1976-77, s. 1-10; Filiz Çağman, “The Ahmed Karahisarî Qur’an in the Topkapı Palace Library in Istanbul”, Persian Painting from the Mongols to the Qajars: Studies in Honour of Basil W. Robinson (ed. R. Hillenbrand), London 2000, s. 57-74; a.mlf., “Osmanlı Saray Sanatçıları Örgütü: Ehl-i Hıref”, Türkiyemiz, sy. 54, İstanbul 1988, s. 11-17; Süleyman Berk, Hattat Mustafa Rakım Efendi, İstanbul 2003, s. 85-91; Ahmed Vefik, “Fatih Devrine Ait Vesikalar”, TOEM, IX (1337), s. 1-23; Erdem Yücel, “Hattat Padişahlar”, Hayat Tarih Mecmuası, XIII/145, İstanbul 1977, s. 9-12; Cihan Özsayıner, “Hattat Osmanlı Padişahları I-II”, Antika, sy. 1, İstanbul 1985, s. 25-29; sy. 2 (1985), s. 45-47; Bânu Mahir, “II. Bayezid Dönemi Nakkaşhanesinin Osmanlı Tezhip Sanatına Katkıları”, Türkiyemiz, sy. 60 (1990), s. 4-13; Nihad M. Çetin, “Yâkut Musta‘sımî”, İA, XIII, 352-357.

Muhittin Serin

2. Mûsiki.

Osmanlı döneminde mûsiki gerek saray gerekse halk mûsikişinaslarının dinî, askerî, folklorik ve klasik türlerde vücuda getirdiği, toplumun her kesiminde rağbet gören bir sanat olmuş, özellikle padişahların ve üst kademe yöneticilerinin destek ve himayesinde varlığını devam ettirmiştir. Ancak mûsikinin devletin siyasî ve iktisadî alanda ilerlemesine paralel biçimde geliştiğini söylemek mümkün değildir. Hatta aksine, devlette bir durağanlaşmanın başladığı XVIII. yüzyıl ve çözülme sürecine girildiği XIX. yüzyılda önemli mûsikişinasların yetiştiği görülmektedir.

Osmanlı dönemindeki mûsikinin temelleri, hazırlık devresi olarak da değerlendirilmesi mümkün olan Osmanlı öncesi dönemde atılmıştır. Orta Asya Türkleri arasında şaman, kam, bahşı ve ozan adı verilen, şairliğin yanı sıra sihirbazlık, hekimlik ve mûsikişinaslık gibi birçok vasfı bulunan kişilerin halk üzerinde büyük etkisi vardı. Ayrıca bunların kopuz eşliğinde söylediği nağmeler Türk mûsikisinin en eski şekli kabul edilir. İslâmî dönemde nazarî mûsiki edvâr kitaplarıyla izah edilmiştir. Dönemin

başlarında Fârâbî, İbn Sînâ, daha sonra Safiyyüddin el-Urmevî, Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Abdülkādir-i Merâgī gibi mûsiki nazariyatçılarının attıkları temeller gelecekteki mûsiki çalışmalarına zemin hazırlamıştır. Bu nazariyatçılar, ses sistemiyle ilgili çalışmalarında çeşitli ses dizilerinin çoğunlukla bir oktavı aşmadığını, dizinin birinci ve sonuncu seslerinin aynı olduğunu tesbit ederek bir çizgi üzerinde şekillendirdikleri bir dizide ilk ses ile son sesi aynı noktada birleştirip bir daire şeklinde göstermişlerdir ve bu şekil usullerin anlatımında da kullanılmıştır. Böylece mûsikinin temel unsurlarından ses ve usule "edvâr" (tekili devr "dönme") adı verilmiş, mûsiki nazariyatına dair eserlere de "Kitâbü'l-Edvâr" denilmiştir. XIII. yüzyılda fizik âlimi Safiyyüddin el-Urmevî'nin ortaya koyduğu ses sistemi çok geniş bir coğrafyada benimsenmiş, onun Nasîrüddîn-i Tûsî'nin tavsiyesiyle genç yaşta yazdığı Kitâbü'l-Edvâr fî maʿrifeti'n-nağam ve'l-evtâr adlı eseri Türk mûsikisi ses ve dizileriyle ilgili yazılı kaynakların ilk sıralarında yer almış, sonraki yıllarda yapılan çalışmalarda bu kitapta açıklanan sistem esas alınmıştır.

XV. yüzyılda II. Murad, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid sanatkârları ve özellikle mûsikişinasları teşvik ve himaye ederek bu alandaki gelişmelere büyük katkıda bulunmuşlardır. Enderun Mektebi'ndeki derslere şiir, inşâ ve mûsikiyi ilâve eden II. Murad zamanında Edirne Sarayı'nda tasavvuf, ilim, sanat ve bilhassa mûsiki ve edebiyat konusunda meclislerin tertiplendiği, sarayda bir sâzende takımının bulunduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Kırşehirli Nizâmeddin b. Yûsuf'un Risâle-i Mûsîḳī'si, saray mûsikişinaslarından Hızır b. Abdullah'ın 1441'de II. Murad'ın teşvikiyle yazdığı Kitâbü'l-Edvâr'ı, Abdülkādir-i Merâgī'nin bir nüshasını II. Murad'a ithaf ettiği Maḳāṣıdü'l-elḥân'ı, Bedr-i Dilşâd'ın yine II. Murad'a sunulan manzum Muradnâme'sinin bir bölümü, Osmanlı başşehrine geldiğinde saraya alınan, Abdülkādir-i Merâgī'nin küçük oğlu Abdülaziz Çelebi'nin Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği Farsça Neḳāvetü'l-edvâr'ı, Ahmedoğlu Şükrullah Çelebi'nin II. Murad'a sunduğu Terceme-i Kitâb-ı Edvâr'ı, Fethullah eş-Şirvânî'nin Fâtih'e sunduğu Risâle fî ʿilmi'l-mûsîḳī'si (Mecelle fi'l-mûsîḳī), yüzyılın sonlarında Lâdikli Mehmed Çelebi'nin II. Bayezid'e ithaf ettiği Zeynü'l-elhân fî ilmi't-te'lîf ve'l-evzân ve er-Risâletü'l-fethiyye'si, Kadızâde Tirevî'nin Risâle fi'l-mûsikī'si, II. Bayezid zamanında yaşadığı anlaşılan Seydî'nin Maṭlaʿı mûsiki nazariyatına dair bu dönemde yapılan önemli çalışmalardır. Fethin ardından İran, Azerbaycan,

Mâverâünnehir ve Anadolu'dan İstanbul'a gelen pek çok mûsikişinas şehrin bir kültür ve sanat merkezine dönüşmesine katkıda bulunmuştur. Anadolu Türkleri arasında mûsikinin yayılmasında XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tarikatların ve özellikle Mevlevî tekkelerinin önemli rolü olmuştur. Ayrıca XV. yüzyılın ünlü mutasavvıflarından Hacı Bayrâm-ı Velî, Eşrefoğlu Rûmî, Abdürrahim Tirsî ve Şeyh Vefâ'nın dinî eserleriyle tanındıkları kaynaklarda zikredilir.

XV. yüzyılın sonlarında saray mûsikişinaslarından, Abdülkādir-i Merâgī'nin torunu Mahmud Çelebi'nin II. Bayezid'e ithaf ettiği Maḳāṣıdü'l-edvâr'ı mûsiki nazariyesi üzerine yapılan ciddi çalışmaların ürünüdür. II. Bayezid'in oğullarından Amasya Valisi Ahmed'in sarayında mûsiki topluluğu bulundurması, kardeşi Şehzade Korkut'un besteleri yanında bir mûsiki aleti icat edecek derecede mûsikiye vâkıf olması bu devirde devlet ricâlinin mûsikiye

verdiği önemin göstergesidir. II. Bayezid'in Edirne'de yaptırdığı külliyenin dârüşşifâsında akıl hastalarının mûsikiyle tedavi edildiği bilinmektedir.

Yavuz Sultan Selim'in İran seferi dönüşü Tebriz'den getirerek Enderun'a aldığı nâyî Şeyh Murad ve İmamkulu, kanûnî Şeyh Murad, dâirezen Maksud gibi sanatçılar faaliyetlerini Kanûnî Sultan Süleyman döneminde de sürdürdüler. Şair Kâtibî, Serezli Makāmî ve Niyâzî, Yavuz Sultan Selim'in nedimlerinden Hasan Can Çelebi ile dönemin önemli saz eserleri bestekârları Nefîrî Behram Ağa, Emîr-i Hac ile Kul Ahmed, Abdülkādir-i Merâgī'ye nisbetle "hâce-i sânî" denilen Hâce Abdülalî Efendi, saray mûsikişinaslarından Ni'metullah Çengî ve Neyzen Usta Hasan, Kanûnî Sultan Süleyman ile IV. Murad arasındaki sekiz padişah devrini yaşayan Tokatlı Derviş Ömer Efendi (Gülşenî) bu dönemin önemli hânende ve bestekârlarıdır. Üsküplü Niyâzî, zâkirbaşı Süngercizâde Recâyî, Trabzonlu Tab'î Mehmed Efendi ve Hatip Sinâneddin Yûsuf da XVI. yüzyılda özellikle dinî eserlerle şöhret kazanan mûsikişinaslardandır.

Kanûnî Sultan Süleyman zamanında başlayan isyanlar, sadrazam değişiklikleri ve iç huzursuzluklar sebebiyle sarayın düzeninin sarsılması, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren devam eden İran, Avusturya savaşlarının uzaması ülkede yarım asrı aşan bir durgunluğun yaşanmasına yol açtı ve bu

durum IV. Murad döneminin ortalarına kadar devam etti. XVII. yüzyılın sonlarından itibaren mûsiki nazariyatına dair eserlerin yazımında bir azalmanın başladığı, beste ve icraya yönelik çalışmaların ise hız kazandığı görülmektedir. İstanbul'un bir kültür ve sanat merkezi haline gelmesinin ardından XVI ve XVII. yüzyıllarda Anadolu ve Rumeli'den birçok mûsiki meraklısı şehre gelerek buradaki sanatkârlardan istifade etme imkânı buldu. Bu arada başta Bursa olmak üzere Edirne, Diyarbekir, Konya gibi şehirlerde geniş bir mûsiki faaliyetinin cereyan ettiği, ayrıca Kahire, Kırım, Bağdat, Halep, Şam gibi merkezlerde birçok mûsikişinasın yetiştiği belirtilmektedir. Bu yayılmanın önemli unsurlardan biri de tarikatlardır. Tarikat şeyhleri, yetiştirdikleri halifelerini İslâm âleminin çeşitli bölgelerine göndererek oralarda aynı zamanda birer mûsiki ocağı işlevini gören pek çok tekkenin açılmasını sağladılar. Bu süreç, bilhassa XVII. yüzyılda Osmanlı coğrafyasından yüzlerce tekkenin açılması suretiyle devam etti, tekkelerin çoğalması mûsiki faaliyetlerini de hızlandırdı. Bu dönemden itibaren eserlerin güftelerinde de bir farklılık göze çarpmaktadır. XVII. yüzyıla kadar bestelenen eserlerde büyük ölçüde Arapça ve Farsça'nın hâkimiyeti gözlenmekteyken XVII. yüzyılın başlarından itibaren eski repertuvar terkedilerek yeni bestelenen eserlerde Türkçe güfteler kullanılmaya başlanmıştır.

IV. Murad ve IV. Mehmed dönemleri, bu padişahların mûsikişinasları himaye edici tavırları sebebiyle II. Murad'dan sonra Osmanlı mûsikisinin ikinci parlak dönemi olarak nitelendirilebilir. Klasik üslûbun oluşarak ilk olgun ürünlerinin verildiği bu devirde gelişen dinî mûsikide önemli eserler verilmeye başlanmıştır. Dinî ve din dışı formlarda pek çok eser besteleyerek klasik Türk mûsikisinin şekillenmesine büyük katkıda bulunan Hâfız Post XVII. yüzyılın en önemli simalarından biridir. Halvetiyye şeyhleri Bezcizâde Mehmed Muhyiddin ve Koğacızâde Mehmed Efendi ile günümüze ulaşan na't, temcid, mersiye ve salâlarıyla cami mûsikisinde önemli bir çığır açan Zâkirî Hasan Efendi, hünkâr imamı ve Rumeli kazaskeri İmam Yûsuf Efendi yüzyılın ilk yarısında dinî eserleri, Hâfız Kumral ve Sütçüzâde Îsâ Efendi dinî ve din dışı eserleriyle tanınmış bestekârlardandır. Yine bu yüzyılın ilk yarısında Esved Derviş Ali, Yâkubzâde Mehmed Efendi, Muhzirzâde Sâlih Çelebi ve Derviş Sadâyî ile Süleyman Çelebi'nin Mevlid'ine yaptığı besteyle tanınan Sekban, Bursa'da şöhret kazanan sanatkârlar arasında yer alır. Celvetiyye tarikatının pîri Aziz

Mahmud Hüdâyî mûsikiyle de meşgul olmuş ve dinî bestelerinden bazıları günümüze ulaşmıştır.

Kendisi de bestekâr olan IV. Murad, ney ve çeng üstadı Mevlevî Yûsuf Dede Efendi ile saz eserleri bestekârı Tanbûrî Benli Hasan Ağa, Âmâ Kadri Efendi, Hâfız Post'un hocası Kasımpaşalı Koca Osman Efendi gibi mûsikişinaslara sarayını açmış, başta Şeştârî Murad Ağa olmak üzere birçok değerli mûsikişinası Bağdat ve Revan seferleri dönüşü İstanbul'a getirmiştir. Hânende ve neyzen Âmâ İbrâhim Çelebi, başhânende Gevrekzâde Mustafa Ağa, Üsküdarlı Yahyâ Çelebi, na'than Küçük İmam Mehmed Efendi, hânende Galatalı Vehbi Osman Efendi, Na'ne Ahmed Çelebi ile Şîve Ahmed Çelebi, Hâfız Kömür Efendi, Taşçızâde Receb Çelebi, IV. Mehmed devrinin önemli sanatkârlarıdır. Dinî mûsiki sahasındaki eserleriyle tanınan Celvetî şeyhi Divitçizâde Mehmed Tâlib Efendi ve Halvetî şeyhleri Nefesambarı Osman Efendi ile Mehmed Nazmi Efendi yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da, Kûçek Mustafa Dede

ile İmam İbrâhim Efendi de Edirne'de şöhret kazanan mûsikişinaslardandır. Kûçek Mustafa Dede'nin bayatî Mevlevî âyini bestekârı bilinen en eski âyindir. İmam İbrâhim Efendi ise IV. Murad ile II. Ahmed arasındaki beş padişah devrinde yaşamış, IV. Mehmed'in yirmi üç yıl imamlığını yapmıştır. Aynı zamanda birer hattat olan Sepetçizâde Mehmed Efendi ile Hocazâde Mehmed Enverî, ayrıca Kefeli Derviş Abdi, Havyarzâde Hüseyin Efendi, Tablîzâde Ali Aklî Efendi, Âhenî Mehmed Çelebi, Şeyh Mehmed Zaîfî Efendi devrin son mûsikişinaslarındandır. Bu dönemde Leh mühtedisi santurî, bestekâr Ali Ufkî Bey kaleme aldığı Mecmûa-i Sâz ü Söz adlı eseriyle Osmanlı dönemi mûsiki repertuvarına ilk önemli kaynağını kazandırmıştır. Kitapta XVI-XVII. yüzyıllara ait 544 peşrev, semâi, murabba, türkü, şarkı, varsağı, ilâhi vb. zamanın Batı notasıyla kaydedilmiştir.

XVIII. yüzyıl, mûsikide ve özellikle bestekârlık alanında bir değişim ve ilerlemenin kaydedildiği dönem olmuştur. Bu dönemde mûsikinin yüzyıl boyunca kemal devrini yaşadığı söylenebilir. III. Ahmed'in saltanatının ikinci yarısında Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın sadrazam oluşuyla başlayan Lâle Devri'nde onu takip eden I. Mahmud ile I. Abdülhamid dönemlerinde mûsiki diğer sanat dallarından daha fazla himaye görmüş, bu

ilgi III. Selim zamanında devam etmiştir. Bu dönem mûsikisinin en önemli özelliklerinden biri bestekârların klasik tarz, tekke tarzı, âşık tarzı gibi farklılıkları gözetmeksizin her alanda eser bestelemeleri olmuştur. Mustafa Itrî Efendi, Tosunzâde Abdullah Efendi, Kenzî Hasan Efendi, Vardakosta Ahmed Ağa gibi sanatkârlar hem cami hem tekke hem klasik mûsiki alanında beste yapmışlardır. Dinî eserleriyle şöhret bulan Derviş Himmet, Himmetzâde Derviş Abdi, Sahaf Hâfız gibi mûsikişinaslar da devrin şair-bestekârlarındandır. Bu yüzyılda bestelenen dinî eserlerde özellikle Yûnus Emre, Abdülahad Nûri, Şemseddin Sivâsî, Mehmed Nazmî, Îsâ Mahvî, Aziz Mahmud Hüdâyî, Eşrefoğlu Rûmî gibi mutasavvıfların şiirleri tercih edilmiş, II. Mustafa ve III. Ahmed'in şiirlerine de çeşitli besteler yapılmıştır. Ayrıca Nâyî Osman Dede ve Kantemiroğlu (Dimitrie Cantemir) gibi devrin mûsikişinasları icracılık ve bestekârlığın yanı sıra mûsiki nazariyatı sahasında da eser vermiştir. Şairliği ve diğer çalışmalarıyla tanınan bestekâr Şeyhülislâm Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi, Osmanlı döneminde yetişen mûsikişinasların biyografilerini içeren yegâne eser olan Atrabü'l-âsâr'ı bu dönemde kaleme almıştır. Bu devirde Osmanlı sarayının dışında faaliyet gösteren mûsikişinasların büyük çoğunluğunun tekke ve cami çevresinde yetiştiği görülmektedir. Bunlar ya bir tekke mensubu ya da imam, müezzin, hatip, hâfız gibi camide görevli kişilerdi. Meselâ İstanbul'da kuruluşundan itibaren bir mûsiki merkezi işlevini devam ettiren Galata Mevlevîhânesi'nin yanı sıra dönemin sonuna doğru Yenikapı Mevlevîhânesi de önem kazanmaya başlamıştır.

Bu dönemin en büyük mûsikişinası Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi'dir. Mevlevî çevrelerinde yetişen Itrî bestelediği tekbir ve salât-ı ümmiyye ile şöhret bulmuş, rast na'tı, nevâkârı, segâh Mevlevî âyininin yanı sıra dinî ve din dışı sahada pek çok eser bestelemiştir. Aynı zamanda hânende olan Itrî'yi dinî mûsikinin en büyük bestekârı kabul edilen Gülşenî şeyhi Derviş Ali Şîruganî takip eder. Ali Şîruganî'nin na't, durak, tevşih, ilâhi, şuğul gibi formlarda bestelediği eserlerden çok azı günümüze ulaşmıştır. Halvetî şeyhleri Çâlâk Ahmed Efendi ile oğlu Çâlâkzâde Mustafa Efendi, Halvetî-Sünbülî şeyhi Manisalı Kenzî Hasan Efendi, Tosunzâde Abdullah Efendi, Enfî Hasan Ağa, Na'than Yûsuf olarak tanınan Niznâm Yûsuf Çelebi İstanbul'da, Celvetî İsmâil Hakkı Bursevî ile Eşrefzâde İzzeddin Efendi Bursa'da yetişmiş, dönemin ilk yarısında dinî ve din dışı sahada eser vermiş mûsikişinaslardandır.

Bunların yanında dinî mûsikinin en büyük bestekârlarından ney virtüozu, Galata Mevlevîhânesi şeyhlerinden Nâyî Osman Dede bu devirde yetişmiştir. Kendi yazıp bestelediği, Türk mûsikisinin en uzun eseri olan Mi‘râciyye dışında dört Mevlevî âyini, tevşih ve ilâhilerle peşrev ve saz semâileri besteleyerek dinî ve din dışı mûsiki repertuvarına katkıda bulunan Osman Dede ayrıca bir çeşit harf yazısı geliştirmiş, mûsiki nazariyatına dair Rabṭ-ı Taʿbîrât-ı Mûsîḳī adlı 276 beyitlik Farsça eserini dönemin padişahına sunmuştur. Bu yüzyılda yapılan önemli mûsiki nazariyatı çalışmalarından ikincisi Osmanlı Devleti’nin Boğdan (Moldovya) prensi Kantemiroğlu tarafından kaleme alınmıştır. II. Ahmed’in Enderun Mektebi’ne alıp yetiştirdiği tanburî ve saz eserleri bestekârı Kantemiroğlu, padişaha ithaf ettiği Kitâbü İlmi’l-mûsîkî alâ vechi’l-hurûfât (Kantemiroğlu Edvârı) adlı Türkçe eserinde nazarî mûsiki bilgilerinin yanı sıra alfabetik olarak sıralanmış çoğu peşrev 350’yi aşkın saz eserinin notasını, geliştirdiği nota sistemiyle tesbit etmiştir. Nâyî bestekâr Mustafa Kevserî Efendi de Kantemiroğlu’nun nota sistemini kullanarak hazırladığı Kevserî Mecmûası’nda

geniş bir saz eserleri derlemesi yaparak dönemin repertuvarı için değerli bir kaynak oluşturmuştur.

Yine bu dönemde Enderun Mektebi’nde yetişen şair-bestekâr ve hânendeler arasında Tanbûrî Kadızâde Mustafa Çavuş, Nazîm ile Tab‘î Mustafa Efendi’nin ayrı bir yeri vardır. Mustafa Çavuş, güftelerinin çoğu kendisine ait büyük formda eserler bestelemesine rağmen daha çok şarkılarıyla tanınmıştır. Nazîm özellikle yazdığı na‘tlar ve klasik formdaki eserleri, Tab‘î Mustafa Efendi kendine özgü üslûbuyla bestelediği nakış, beste ve şarkılarıyla bilinmektedir. Ayrıca Lâle Devri’nin en büyük bestekârı kabul edilen Ebûbekir Ağa, Hâfız Rifat Süleyman Efendi, Halifezâde Tâhir Efendi, bilhassa dinî eserleriyle tanınan ve “Buhûrîzâde-i Sânî” diye şöhret bulan Abdülkerim Efendi ile Bursalı Âmâ Sâdık Efendi, nazariyat ve bestekârlık alanındaki çalışmaları, özellikle mehterhâne peşrevleriyle bilinen, Tefhîmü’l-makāmât fî tevlîdi’n-nagamât adlı edvâr kitabının yazarı Kemânî Hızır Ağa da bu dönemin önemli mûsikişinaslarıdır. Devrin son mûsiki üstatları arasında terkip ettiği on dört makam, dinî ve din dışı sahada aralarında Mevlevî âyini de bulunan pek çok eserin bestekârı şair padişah

III. Selim, Şeydâ Hâfız Abdürrahim Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Ali Nutkî Dede, Küçük Mehmed Ağa, Dilhayat Kalfa, Abdülhalim Ağa ve Hacı Sâdullah Ağa'nın ayrı bir yeri vardır. Osmanlı dönemi mûsiki faaliyetlerine pek çok gayri müslim mûsikişinas bestekâr, icracı, nazariyatçı olarak katkıda bulunmuştur. XVIII. yüzyıl bu mûsikişinasların ağırlığının iyice hissedildiği bir dönem olmuştur. Fener Rum Ortodoks Patrikânesi'nde hânende olduğu söylenen Zaharya, geleneksel tambur üslûbunun en eski temsilcisi kabul edilen Tanbûrî İzak, Boncukçu, Haham Musi, Kemânî Âmâ Corci, İlya, Petraki, Şivelioğlu Yorgaki bu mûsikişinaslardan birkaçıdır.

Osmanlı dönemi mûsikisinin önemli bir devresini oluşturan III. Selim ekolü, sadece bu hükümdarın saltanat yıllarından ibaret kalmayıp onun vefatından sonra da birtakım değişikliklerin zeminini hazırlamıştır. III. Selim'in çevresinde şekillenen bu sanat anlayışı Küçük Mehmed Ağa, Nûman Ağa, Hamâmîzâde İsmâil Dede, Zeki Mehmed Ağa, Şâkir Ağa ile genişlemeye başlamıştır. XVIII. yüzyılda bilhassa Mustafa Itrî Efendi'den sonra Türk mûsikisine yerleşmeye başlayan klasik üslûp Tab'î Mustafa Efendi, Ebûbekir Ağa, Hacı Sâdullah Ağa ve Küçük Mehmed Ağa ile zirveye ulaşmış, XIX. yüzyılda III. Selim'le başlayıp II. Mahmud'un tamamladığı ortamda İsmâil Dede, Şâkir Ağa, Zeki Mehmed Ağa, Dellâlzâde İsmâil, Kazasker Mustafa İzzet, Tanbûrî Büyük Osman Bey, Yûsuf Paşa ve Zekâi Dede gibi mûsikişinaslarla son örneklerini vererek yerini Hacı Ârif Bey ve Şevki Bey'le yeni bir üslûpla işlenen şarkı formuna bırakmıştır. Eski zevkin yeni zevkle kaynaştırılması çalışmaları olarak nitelendirilebilecek bu tarz sonraları Sermüezzin Rifat Bey, Hacı Fâik Bey, Nikogos Ağa, Rahmi Bey ve diğer şarkı bestekârlarının eserleriyle yaygınlaşarak Türk mûsikisinin en çok kullanılan beste şekli olmuştur. Bu yeni dönemden sonra kâr, murabba, semâi gibi büyük formlara ve büyük usullere artık daha az rastlanılacaktır.

XIX. yüzyılın ilk yarısında dinî ve din dışı sahalarda pek çok eserin meydana getirilmesinde III. Selim ve şair-bestekâr II. Mahmud'un hânende, sâzende, imam, müezzin ve bestekârları himayesinin büyük tesiri olmuştur. Ancak Avrupa müziğini ve özellikle İtalyan müziğini çok seven, opera ve operet çalışmalarını destekleyen Sultan Abdülmecid Batı müziğini tercih ederek bu tarz çalışmaları desteklemiştir. Abdülaziz'in opera, operet ve

orkestra çalışmalarına son vererek mûsiki fasıl heyetini güçlendirmesi sarayda mûsikideki Batı'ya yöneliş eğilimini önleyememiş, Türk mûsikisinden hoşlanmadığını sık sık tekrarlayan II. Abdülhamid döneminde Batı müziği, çeşitli türleriyle sanat hayatına yön vermeye başlamıştır. Bu dönem çalışmalarının, Cumhuriyet dönemi müzik anlayışının ilk tohumları olduğu bilinmektedir.

Yeniçerilikle birlikte Osmanlı döneminde gelişip ciddi bir mûsiki kurumu hüviyetini alan Mehterhâne XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde, ortadan kaldırılarak yerine Muzıka-i Hümâyun kurulmuştur. Bando, orkestra, fasıl takımı ve müezzinân kısımlarının yanı sıra opera, operet ve tiyatro gibi şubeleri de bulunan Muzıka-i Hümâyun'un fasıl takımı ile müezzin ve sermüezzinlerden oluşan Türk mûsikisi bölümü sonraları, klasik faslı devam ettiren "fasl-ı atîk" ve genellikle armonize şarkılar ve fantezi eserler icra eden "fasl-ı cedîd" olmak üzere ikiye ayrılarak faaliyetlerini sürdürmüştür.

Bu dönemde dinî mûsikide bilhassa III. Selim zamanında cami na'tlarının ve camilerde okunmaya mahsus ramazan ilâhilerinin bestelendiği görülmektedir. XIX. yüzyılda tekkelerde çoğunlukla daha önce yapılmış bestelerin okunduğu, yüksek seviyede mûsikişinasların eserlerinin yanında bazı basit eserlerin de bestelendiği görülmektedir. Dinî mûsikinin şaheserleri olarak nitelendirilen mi'râciyye, mevlid, durak, mersiye ve tevşihlere rağbetin giderek azalıp bunların yerine öğrenilmesi kolay eserlerin yayılmaya başlaması bu dönemde mûsiki zevkinde bir düşüş yaşandığını göstermektedir. Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin, "Artık bu oyunun tadı kaçtı" şeklindeki serzenişi bu gerçeğin bir ifadesidir. Besteli mevlidin ve mi'râciyyenin nevâ bahrinin unutulmakta olduğunu görerek bu eserleri kendisinden meşkedecek insanlar arayan Mutafzâde Ahmed Efendi endişesinde haklı çıkmış, bu eserler XX. yüzyılın ilk yıllarına ulaşamadan unutulmuştur. Buna rağmen pek çok sanatkârın tekke mûsikisinde verdiği seviyeli örnekler günümüze kadar gelmiştir.

Mevlevî mûsikisi bu devirde büyük ilerleme kaydetmiş, en seçkin örnekleri yine bu yüzyılda verilmiştir. XIX. yüzyıla kadar toplam on altı Mevlevî âyini tesbit edildiği halde sadece bu yüzyılda kırk beş âyin bestelenmiş,

ancak bunların bir kısmı zamanımıza ulaşmamıştır. Elde bulunanlar ses örgüsü ve melodi yapısı bakımından incelendiğinde bu dönemde yüksek mûsiki seviyesine erişildiği görülür. III. Selim, Hamâmîzâde İsmâil Dede, Nakşî Mustafa Dede, Abdülbâki Nâsır Dede, Abdürrahim Künhî Dede, Hacı Fâik Bey, Eyüplü Hüseyin Dede, Zekâi Dede, Sermüezzin Rifat Bey, Ahmed Hüsâmeddin Dede, Mehmed Celâleddin Dede, Hüseyin Fahreddin Dede ve Bolâhenk Nûri Bey'in bestelediği âyinler birer şaheser olarak nitelendirilmektedir.

Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinden Abdülbâki Nâsır Dede ile Hamparsum Limonciyan, III. Selim'in emriyle birer nota sistemi geliştirmişlerdir. Abdülbâki Dede, III. Selim'e ithaf ettiği Tedkîk u Tahkîk adlı nazariyat eserinin yanı sıra ebced notasını gününe uyarlayıp meydana getirdiği yeni sistemle III. Selim ve Vardakosta Ahmed Ağa'nın âyin ve saz eserlerini yazarak Tahrîriyye adlı kitabında toplamış, ancak bu sistem beklenen ilgiyi görmemiştir. Hamparsum'un sistemi ise geniş ölçüde benimsenerek Batı notası yerleşinceye kadar XIX. yüzyıl boyunca kullanılmıştır. Bu yüzyılın ortalarına kadar el yazması halinde kalmış olan mûsiki nazariyatı eserlerinin etkileri de sınırlı olmuştur. 1852'de Hâşim Bey'in Abdülbâki Nâsır Dede'nin Tedkîk u Tahkîk'inden faydalanarak yazdığı Mecmûa-i Kârhâ Nakşhâ ve Şarkiyyât adlı kitabının (1280'de Hâşim Bey Mecmuası adıyla yeniden basılmıştır) makamların alafrangadaki karşılıklarını vermesi Batı etkisinin bir göstergesi olabilir.

Yüzyılın son çeyreğine doğru (1873) o zamana kadar çeşitli müzik yazılarıyla defterlere kaydedilen eserler diziler halinde yayımlanmaya başlandı. İlk nota yayımcısı olarak kabul edilen Notacı Hacı Emin Efendi, Batı notası ile neşrettiği eserlerin bir kısmını Serveti Fünûn ve Ma'lûmât dergilerinin eki olarak çıkarmıştır. Nota yayımcılığı XX. yüzyılın başlarında ve özellikle II. Meşrutiyet'ten sonra hızla gelişmiş, İstanbul'da Şamlı Selim nota yayımcılığı konusunda ilk büyük yayınevini kurmuştur. Daha sonra kardeşleri Tevfik ve İskender ile İsmâil Hakkı Bey, Ûdî Âpet Mısırlıyan, Ûdî Arşak Çömlekçiyan, Onnik Zaduryan ve Fahri Kopuz'un çalışmalarıyla devam eden bu faaliyet Cumhuriyet döneminde resmî kuruluş, dernek ve şahıslarca sürdürülmüştür.

XIX. yüzyılın en meşhur mûsikişinası Hamâmîzâde İsmâil Dede'dir.

Yenikapı Mevlevîhânesi'nde yetişen, sarayda önce hânende, ardından musâhib ve sermüezzinlik görevlerinde bulunan İsmâil Dede dinî ve din dışı hemen her formda eser vermiş, bestelediği yedi Mevlevî âyiniyle bu formun en büyük bestekârı sayılmıştır. Dinî eserleriyle tanınan Abdülbâki Nâsır Dede'nin kardeşi Abdürrahim Künhî Dede ile Sünbülî şeyhi Şikârîzâde Ahmed Efendi ve Celvetî şeyhi Abdurrahman Nesîb Efendi'nin yanı sıra Tanbûrî Nûman Ağa ile oğlu Zeki Mehmed Ağa, Şâkir Ağa, Üsküdarlı Rızâ Efendi, Şehlevendim Abdullah Ağa, Şâhinbeyzâde Eyyûbî Mehmed Ağa ve Basmacı Abdi Efendi dönemin ilk yarısında yetişmiş önemli hânende, sâzende ve bestekârlardır. Mevlevî Nakşî Mustafa Dede, Neyzen Deli İsmâil Dede, Suyolcuzâde Sâlih Efendi, Tanbûrî İsmet Ağa, Suyolcu Latif Ağa, Yağlıkçızâde Ahmed Ağa, Beylikçizâde Ali Aşkî Bey, Medenî Aziz Efendi de devrin ikinci yarısında yetişen ünlü mûsikişinaslardır. Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin talebelerinden Dellâlzâde İsmâil Efendi, Müezzinbaşı Hâşim Bey, Mutafzâde Ahmed Efendi, Hacı Fâik Bey ve Zekâi Dede dinî ve din dışı sahadaki eserleriyle dönemin son klasik bestekârları arasında yer alır. Behlûl Efendi, Durakçı Nâfiz Bey, Hacı Kirâmî Efendi ve Yeniköylü Hasan Sırrı Efendi de aynı devrin dinî eser icracısı ve hânendeleridir.

Bu dönemde saz mûsikisi de büyük ilerleme kaydetmiştir. Kozyatağı'ndaki Rifâî Tekkesi şeyhi Abdülhalim Efendi, Kuyumcu Oskiyam, Tanbûrî Büyük Osman Bey ve Tanbûrî Ali Efendi geleneksel tambur usulünde ısrar ederken Tanbûrî Cemil Bey bu üslûba karşı çıkarak tambur üslûbunda köklü bir yenilik gerçekleştirmiştir. Ney sazında Şeyh Mehmed Said Dede, Velî Dede, Şeyh Halim Dede, Sâlih Dede Efendi, Aziz Dede, Yûsuf Paşa ve Hüseyin Fahreddin Dede, kanunda Kanûnî Hacı Ârif Bey ve Âmâ Nâzım, kemençede Vasilaki (Vasil), lavtada Hristo, Andon ve Civan dönemin üstatlarındandır. Gayri müslim mûsikişinasların katkıları bu yüzyılda da devam etmiştir. Yukarıda isimleri zikredilenlerin dışında Haham Şemoil Mandil, Behar David, Nikolaki, Yani, Ekmekçi Bağdasar, Bedros Çömlekçiyan, Mandoli Artin, Tatyos Efendi, Nikogos, Markar, Manol, Onnik ve Asdik ağalar bu dönemin tanınmış mûsikişinaslarındandır.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru Galata Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Atâullah Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Celâleddin Dede ve Bahâriye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede, Türk mûsikisine

ilmî olarak eğilme ihtiyacını hissetmiştir. Türk mûsikisi tarihi, bu mûsiki sisteminde yer alan perdeler, aralıklar, makamlar ve usuller üzerinde ortak çalışmalar yapan bu mûsikişinasların çalışmaları yazılı bir metin haline getirilememiş, topladıkları bilgiler kendileri tarafından Rauf Yektâ Bey ve Mehmet Suphi Ezgi'ye intikal ettirilmiştir. Sonraki yıllarda aralarına Hüseyin Sadettin Arel'i de alan Rauf Yektâ ile Ezgi, nazariyat konusundaki çalışmalarını genişleterek makale ve müstakil eserler halinde yayımlamışlardır. Bunlar günümüzdeki Türk mûsikisi ses sisteminin ilk adımlarını oluşturmuştur.

Mûsiki Eğitim ve Öğretimi. Osmanlı döneminde mûsiki eğitim ve öğretimi "meşk" adı verilen bir usulle sağlanmaktaydı. Mûsiki repertuvarını, icra inceliklerini, usul ve makamları üstattan dinleyerek öğrenme, tekrarlama ve ezberleme esasına dayanan meşk usulü, hoca ve talebesinin birlikte çalışmaları suretiyle sözlü eserler ve saz eserleri repertuvarının yüzyıllar boyu nesilden nesile intikalini sağlayan bir yöntem olarak XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürdürülmüş, daha sonra Batı etkisiyle kurulan konservatuvarlarda da kısmen uygulanmıştır. Türk mûsikisinde önemi özellikle vurgulanan "tavır" adlı ekolün devamını sağlayan bu sistem mûsikişinasların dinleyerek öğrenme kabiliyetlerini geliştirmiş, ancak müzik yazısının (nota) kullanılmaması yüzünden tamamen hâfızaya dayalı olan birikimin sonraki kuşaklara sağlıklı bir şekilde aktarılması sağlanamamış, sonuçta pek çok eser unutulmuş, bir bölümü de bazı değişikliklerle günümüze ulaşabilmiştir. Osmanlı döneminde mûsiki eğitimi değişik mekânlarda yapılmıştır. Zamanla kurumlaşan bu mekânların başlıcaları mevlevîhâne ve tekkeler, mehterhâne, Enderun, özel meşkhâneler ve mûsiki esnafı loncaları şeklinde sıralanabilir.

Mevlevîhâneler. Mevlevîlik, ciddi mûsiki eğitimi veren dergâhlarıyla mûsikinin gelişmesinde önemli bir ocak görevi yapmış, mevlevîhâneler mûsikinin yayılmasında önemli roller üstlenmiştir. Başta İstanbul olmak üzere Osmanlı Devleti'nin çeşitli merkezlerinde faaliyet gösteren mevlevîhâneler yüzyıllar boyu âdeta birer konservatuvar gibi çalışmış, bilhassa XVII. yüzyılın başından itibaren bu fonksiyonlarını daha sistemli bir şekilde devam ettirmişlerdir. Mevlevî âyinleri Türk mûsikisinin her bakımdan özünü teşkil eden büyük formda eserlerdir. Osmanlı döneminde dinî ve din dışı sahada eser veren mûsikişinasların büyük bir kısmının

Mevlevî olduğu ve mevlevîhânelerde yetiştiği görülmektedir. Mevlevî dergâhlarında Mevlevî mûsikisi yanında dinî ve din dışı mûsikinin her çeşidi öğretilmekteydi. Özellikle İstanbul'daki mevlevîhâneler, sadece Mevlevî mûsikişinaslarının değil diğer tarikat müntesiplerinin, hatta hiçbir tarikata bağlı olmayan mûsikişinasların bir araya geldiği önemli sanat merkezleriydi. Burada her türlü mûsiki icrası ve meşkinin yanında mûsiki konusunda sohbetler edilir, ayrıca semâ meşki de yapılarak semâzen yetiştirilirdi. Bu arada pek çok gayri müslim mûsikişinasın mevlevîhânelere devam ederek kendilerini yetiştirdiği bilinmektedir. Tekkeler de mevlevîhâneler gibi fonksiyon icra eden birer mûsiki eğitim kurumu olarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Mehterhâne. Mehterhâne Osmanlı döneminde askerî mûsikinin eğitim yeriydi. İstanbul başta olmak üzere eyalet ve vilâyet merkezlerinde ve kalelerde mehter takımları mevcuttu. Savaşta ve barışta çeşitli görevler üstlenen mehterhâneler mûsikişinasların yetiştiği önemli birer merkez durumundaydı. Mûsikişinasların bu kurum için bestelediği eserler dönemin mûsiki repertuvarına büyük katkı sağlamıştır (bk. MEHTER). II. Mahmud devrinde mehterhânenin kaldırılmasından sonra bu kurumun işlevini Muzıka-i Hümâyun devam ettirmiştir.

Enderun Mektebi. Doğrudan doğruya padişahın şahsına bağlı olan Enderun Mektebi, I. Murad tarafından kurulmuş, II. Murad, Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid döneminde gelişmiştir. Enderun'a bir mûsiki okulu fonksiyonu kazandırılarak mûsiki eğitiminin kurumlaşması Fâtih döneminde gerçekleşmiştir. Çoğunlukla saraya yakın çevrelere mensup olup küçük yaşta kabiliyetleriyle dikkat çekerek yetiştirilmek üzere saraya alınan çocukların mûsiki eğitimi için XVII. yüzyıla kadar Topkapı Sarayı'nda Enderun'daki Büyük ve Küçük Odalar tahsis edilmiş, IV. Murad döneminde bu faaliyet Seferli Koğuşu'na nakledilmiştir. Burada yetenekli olanlar meşkhâneye kaydedilip bir ustanın yanına çırak olarak verilirdi. Lalaları mûsikişinas olanlar ilk derslerini onlardan aldıktan sonra derslere devam ederek ustalaşır ve saraydaki fasl-ı hümâyuna katılırdı. Osmanlı döneminde pek çok ünlü mûsikişinasın Enderun Mektebi'nden yetiştiği bilinmektedir.

Özel Meşkhâneler. Osmanlı Devleti'nde mûsiki hocalarının evde ders verme âdetinin saraydaki câriyelerin evlerine derse

gönderilen hocalarla başladığı söylenebilir. XVII. yüzyıldan sonra kız çocukları, uzun süren saz öğrenimleri ve büyük formda sözlü eserlerin meşki için hocaların evlerine gönderilmeye başlanmıştır. II. Mahmud döneminde Enderun'un itibarını kaybetmesiyle zayıflayan Türk mûsikisi-saray münasebetlerindeki bu olumsuzluk konaklara da yansımış, neticede saray ve konaklardaki mûsiki toplantıları yerini evlerdeki toplantılara ve son dönemlerde halkın kurduğu mûsiki cemiyetlerine bırakmıştır. Bu tür toplantıların düzenli ve uzun süreli olmasında ev sahibinin kişiliği önemli rol oynamıştır. Tanzimat'tan sonra İstanbul'da konaklarında mûsiki toplantıları tertip edenler arasında nota koleksiyoncusu Yesârîzâde Necib Ahmed Paşa, Edhem Paşa, Yanyalı Mustafa Paşa, Mahmud Celâleddin Paşa, Müşir Şâkir Paşa, Ahmed Midhat Efendi, Bakırcılar'daki konağında düzenlediği mûsiki toplantıları daha sonra oğlu İbnülemin Mahmud Kemal tarafından sürdürülen Mehmed Emin Paşa en meşhurlarıdır. Ayrıca Enderûnî Ali Bey, Bolâhenk Nûri Bey, Hacı Kirâmî Efendi, Musullu Hâfız Osman Dede Efendi, Leylâ Saz, Şeyh Müştakzâde Edhem Efendi evlerinde ve açtıkları meşkhânelerde verdikleri derslerle dönemin pek çok mûsikişinasının yetişmesine katkı sağlamıştır. Bu özel meşkhânelere XX. yüzyılın başlarından itibaren İstanbul'da hem eğitim hem konser amaçlı olarak kurulan bazı cemiyetler ilâve edilmelidir. Dârülmûsikī-i Osmânî, Dârütta'lîm-i Mûsikī, Dârülfeyz-i Mûsikī, Şark Mûsiki Cemiyeti, Gülşen-i Mûsikī, Terakkī-i Mûsikī Cemiyeti bunlardan birkaçıdır. Aynı dönemlerde Ankara, İzmir ve Eskişehir'de kurulan mûsiki cemiyetlerini sonraları İstanbul ve Anadolu'nun çeşitli merkezlerinde açılan dernekler takip etmiştir.

Loncalar. Saray veya tekke gibi herhangi bir kuruluşla bağlantısı olmayan hânende ve sâzendeler esnaf sayılarak diğer esnaf grupları gibi lonca teşkilâtlarına bağlanmış, burada da üstat-çırak yöntemi devam ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk mûsikisi ve tarihiyle ilgili eserlerin çoğunda Osmanlı dönemi dolaylı olarak söz konusu edilmektedir. Bu sebeple aşağıdaki bibliyografyada

sadece konuyla doğrudan ilgili çalışmalara yer verilmiştir. Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Mûsikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I-II; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 610-611; a.mlf., “Osmanlılar Zamanında Saraylarda Mûsiki Hayatı”, TTK Belleten, XLI/161 (1977), s. 79-113; Nuri Özcan, Onsekizinci Asırda Osmanlılar’da Dinî Mûsikî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “XV ve XVI. Yüzyıllarda Türk Dünyası’nda Mûsikî”, XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1997, s. 471-484; a.mlf., “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılar’da Dînî Mûsikî”, Osmanlı, Ankara 1999, X, 722-734; a.mlf., “İstanbul Tekkelerinde Mûsikî”, İstanbul, sy. 45, İstanbul 2003, s. 75-77; a.mlf., “Meşk”, DİA, XXIX, 374-375; a.mlf., “Osmanlılar’da Mûsikî”, Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1993, III, 207-277; a.mlf. - Yalçın Çetinkaya, “Mûsiki”, DİA, XXXI, 259-260; Nuri Özcan - Walter Feldman, “İstanbul”, a.e., XXIII, 271-275; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996; Yılmaz Öztuna, Türk Mûsikîsi: Teknik ve Tarih, İstanbul 1987, s. 66-67; Yalçın Tura, Türk Mûsikîsinin Meseleleri, İstanbul 1988; Cem Behar, Zaman, Mekân, Müzik, İstanbul 1993, s. 1-82; Cinuçen Tanrıkorur, “Osmanlı Mûsikîsi”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1998, II, 493-530; Ersu Pekin, “Kuram, Çalgı ve Müzik”, Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), Ankara 2003, II, 1009-1045; Tarihsel Süreç İçinde Klasik Türk Müziği, Ankara 2005; Bülent Aksoy, “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Mûsikî ve Batılılaşma”, TCTA, V, 1212-1236; Haydar Sanal, “Batılılaşma (Mûsiki)”, DİA, V, 182-184; E. Neubauer, “Mûsikî Hayatı”, DBİst.A, V, 523-525; Alâeddin Yavaşça, “Mûsikî Hayatı”, a.e., V, 527-531.

Nuri Özcan

3. Mimari Dönemler.

Tarihlendirme kesin olmamakla birlikte Osmanlı mimarisi üslûp yönünden dört döneme ayrılarak incelenebilir. a) Erken Osmanlı Dönemi (1299-1447). Kuruluş dönemi olarak da adlandıran bu devirde çeşitli etkilerle farklı denemelerin yapıldığı görülmektedir. Yapıların cephelerinde taş, tuğla kullanımı ile, hareketli cephelerin varlığı ile bazı eserlerde renkli sır ve sır altı tekniğinde zengin çini kullanımı dikkat çekicidir. Bu dönemin mimarları içinde Hacı Ali, Hacı b. Mûsâ, Hasan b. Abdullah, Ömer b.

İbrâhim, Ali b. Hüseyin, İbn Süleyman Lâdikî, Hacı Alâeddin, Ebû Bekir Dımaşkī, Hacı İvaz Paşa ve Sinâneddin Ahmed b. Ebû Bekir'in adları zikredilebilir.

b) Klasik Osmanlı Dönemi (1447-XVII. yüzyılın sonu). Merkezî kubbenin farklı denemelerle yanlara genişletilme çabasının ön planda olduğu bu devri üçe ayırmak mümkündür. Erken Klasik Dönem (1447-1537). Geniş alanlara yayılan dağınık veya simetrik yerleşim düzenine sahip külliyeler bu döneme damgasını vurmuş ve önemli şehircilik çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Muslihuddin Usta, Ayas b. Abdullah, Abdülalî b. Pûlâd Şah, Murad b. Abdullah, Sinân-ı Atîk, Ya'kūb Şah b. Sultan Şah, Alâeddin, Ali (Acem/Esir) bu devrin önemli mimarlarıdır. Sinan Devri. Mimar Sinan'ın mimarbaşı tayin edildiği 1538'den ölümüne (1588) kadar geçen süre Osmanlı mimarisinin zirveye ulaştığı devir olmuştur. Yoğun bir imar hareketinin görüldüğü bu dönemde çok sayıda eser yapılmıştır. Şehir merkezindeki yapılarla su tesisleri, Rumeli ve hac yolu güzergâhlarında inşa edilen menzil külliyeleri bu devrin önemli imar faaliyetleridir. Sinan Sonrası Klasik Dönem (1588-1703). Mimar Sinan'ın yetiştirdiği mimarlarca sürdürülen imar faaliyetlerinde fazla bir yenilik söz konusu değildir, hatta Sinan devrine göre duraklama görülür. Büyük külliyelerin yapımı azalmış, daha çok medrese merkezli küçük külliyeler inşa edilmiştir. Bu devrin ilk üç mimarı Dâvud Ağa, Dalgıç Ahmed Ağa ve Sedefkâr Mehmed Ağa'dır. Kasım Ağa, Meremmetçi Mustafa Ağa ve Hüseyin Ağa bu dönemin diğer ünlü mimarlarıdır.

c) Yabancı Etkiler Dönemi (XVIII ve XIX. yüzyıllar). Bu dönemi beş ana başlık altında incelemek mümkündür. Lâle Devri (1703-1730). Klasik mimaride oturmuş olan nisbetlerin değişime başladığı bu devirde önemli meydan çeşmeleri ve sebilleri yapılmış, süslemede Osmanlı sanatının özellikleri içinde yoğurularak özümsenen motifler tercih edilmiştir. XVI. yüzyılın natüralist çiçekleriyle kaynaştırılan Hint etkili, vazodan çıkan çiçek demetlerinin yanında meyve dolu kâse ve tabakların süslemede yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir. Özellikle çeşme ve sebillerde taş işçiliğinde ele alınan bu süslemelerin motiflerindeki kabarıklık dikkat çekicidir. Kayserili Mehmed Ağa bu dönemin önemli mimarıdır. Barok Dönemi (1730-1810). Bu dönemde mimari ve süslemede Batı'dan gelen yeni formlar giderek ağırlığını hissettirmiş, yüzyılın ortasına doğru

Nuruosmaniye örneğiyle bu etkiler her yönüyle kabul görmüştür. Mimaride oval formlara yönelme, yuvarlak kemer, mukarnasın yerini iç bükey/dış bükey dalgaların alması, süslemede “C” ve “S” kıvrımlarının kullanımı dönemin belirgin uygulamalarıdır. 1741 yılına kadar görevini sürdüren, Lâle Devri’nin başmimarı Kayserili Mehmed Ağa’dan başka el-Hac Kara Ahmed Ağa, Mehmed Tâhir Ağa, Hâfız İbrâhim Ağa, Mehmed Ârif Ağa, Ahmed Nûrullah Ağa, İbrâhim Kâmî, Mustafa Ağa ve Mehmed Emin Ağa bu devrin önemli mimarlarıdır. Ampir (Empire) Dönemi (18l0-1860). Camilerdeki pencerelerin çok büyük ele alınmasının dışında bu dönemde mimaride bir yenilik yoktur. Barok dönemindeki hareketli yüzeylerin terkedilerek daha sağlam görünüşlü sade cephe tasarımlarının yapıldığı görülmektedir. Bazı yapılarda barok-empire özellikleri bir arada kullanılmıştır. Mehmed Emin Ağa, Ali Rızâ Bey, Mehmed Râsim Ağa,

Kırımlı Mahmud, Seyyid Abdülhalim Efendi ve Mühendis Abdülhalim Efendi dönemin önemli mimarları arasındadır. Eklektik Üslûp Dönemi (1860-1900). Oryantalist yaklaşımla farklı üslûpların bir araya getirildiği bu dönemde aynı yapıda Batı’dan, Mağrib’den veya klasik dönemden izleri bir arada görmek mümkündür. Bu yıllarda barok-empire karışımı yapıların yanı sıra Avrupa neo-klasiği çizgisinde de yapılar inşa edilmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki mimari faaliyetlerde Balyan ailesi öne çıkmış, yüzyılın sonlarına doğru çok sayıda Batılı mimar ülkeye gelmeye başlamıştır. Yeni Sanat (art nouveau) Üslûbu. XIX. yüzyılın sonunda bütün Avrupa’yı etkisi altına alan yeni sanat üslûbu, II. Abdülhamid devrinin sonlarına doğru İtalyan mimarı Raimondo D’Aronco ile başlamış, bugün yıkılmış olan Karaköy Mescidi, Beşiktaş Serencebey’deki Şeyh Zâfir Külliyesi, Beyoğlu’ndaki Botter Apartmanı ile kendini göstermiştir. Bunların yanı sıra Yıldız Sarayı’nın bazı bölümlerinde, XX. yüzyılın başlarına ait apartmanlarla ahşap köşklerde bu sanatın izleri görülür. Daha çok süsleme sanatıyla sınırlı kalan yeni sanatın İstanbul’daki uygulamalarında Batı’daki örneklerde rastlanan insan tasvirlerine yer verilmemiştir.

d) Yeni Klasik Dönem. Avrupa’nın neo-klasik üslûbu karşısında 1890 ve sonrasında millî mimari arayışları başlamış, Mimar Kemâleddin, Mimar Vedat ve Mimar Muzaffer’in çabaları ile önemli projeler gerçekleştirilmiştir. Bu mimarların eserlerinde Selçuklu ve Osmanlı mimarisinden bazı öğelerin seçilerek kullanıldığı görülür. Bu da yapıların

plandan çok cephe tasarımlarıyla şehre katkılarının öne çıkmasını sağlamıştır.

Teşkilât. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan XVI. yüzyılın başlarına kadar geçen süre içinde mimarların nasıl bir teşkilât içinde olduğu bilinmemekle birlikte bunların Selçuklu ve Beylikler devrindeki gibi belirli bir teşkilât içinde hareket ettikleri muhakkaktır. Özellikle erken dönemde yoğun imar faaliyetlerine sahne olan Bursa ve Edirne'de geniş bir mimar ve usta kadrosu bulunduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra ülkedeki bütün mimari faaliyetleri yürütmek üzere Mi'mârân-ı Hâssa Ocağı kurulmuştur. Kuruluş tarihi tam olarak belli olmayan, ancak XVI. yüzyılın başlarından itibaren örgütlü bir şekilde var olduğu anlaşılan bu ocağın Fâtih Sultan Mehmed veya Bayezid devrindeki yeni yapılanma sırasında kurulduğu söylenebilir. Saray teşkilâtı içerisinde yer alan Mi'mârân-ı Hâssa Ocağı'nın başında sermi'mârân-ı hâssa unvanı ile bir mimarbaşı bulunmaktadır. Mimar ağa veya Hassa mimarbaşı olarak da anılan mimarbaşının idaresinde sayıları zamanla değişen mimarlarla, mimarlığın çeşitli alanlarında yetişmiş çok sayıda usta mevcuttu. Hassa Mimarları Ocağı önceleri Topkapı Sarayı'nda Yalı Köşkü'nü, ardından Sepetçiler Kasrı'nı kullanmıştır. Merkezde mimarbaşının dışında ikinci mimar, hassa mimarları, mimar kethüdâları, mimar kâtipleri, suyolu nâzırı, sefer mimarları, Tersâne-i Âmire mimarları, köprü ve kale mimarları bulunmaktaydı. Geniş bir coğrafyaya yayılan imparatorluğun taşradaki imar faaliyetlerinin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için buralarda imar meclisleri oluşturulmuş, ayrıca eyalet ve şehir mimarları görevlendirilmiştir. Hassa Mimarları Ocağı'nda minareciler, mermerciler, taşçılar, sıvacılar, neccârlar, nakkaşlar gibi ustaların dışında gerektiği zamanlarda teşkilâta dahil edilen duvarcı, taş yontucu, çıkrıkçı, kireççi, biçici, lağımcı, demirci, camcı, kerpiççi ve kurşuncu gibi ustalar da istihdam edilmekteydi. Mimarların İstanbul Vefa'da Mimarbaşı Kârhanesi denilen atölyeleriyle Şehremini Yayla'da bir mimar çarşısının varlığı bilinmektedir. Mimarbaşılar, günümüzün bayındırlık bakanları ve bazan belediye başkanlarının görevlerine benzer görevler üstlenmişlerdi. İnşa ve tamirler için gerekli olan malzemenin sağlanması, satın alınması, harcamaların yapılması ve ücretlerin ödenmesiyle muhasebe gibi işlemler şehreminliğin görevi olup keşif, plan ve inşa işleri mimarbaşı tarafından yürütülmekteydi. Mi'mârân-ı Hâssa Ocağı 1831 yılında lağvedilip yerine Ebniye-i Hâssa Müdürlüğü, Topkapı

Sarayı'ndaki Tamirat Ambarı'nın yerine de Ebniye-i Mîriyye Tamirat Müdürlüğü kurulmuştur. Ebniye-i Hâssa Müdürlüğü'nün adı 1849'da Ebniye-i Hâssa Muavinliği'ne çevrilerek Umûr-ı Ticâret ve Nâfia Nezâreti'ne bağlanmış, 1852'de bu muavinlik de kaldırılmıştır. Ebniye-i Mîriyye Tamirat Müdürlüğü 1861 yılına kadar görevini sürdürmüş ve bu tarihten sonra Ebniye-i Seniyye İdaresi adını almıştır. 1838 yılından itibaren görev yapan Evkaf Tamirat Müdürlüğü 1861 yılı sonunda Evkaf Nezâreti İnşaat ve Tamirat Müdürlüğü adını almış, 1919'da yerini Hey'et-i Fenniyye adıyla kurulan birime bırakmıştır.

Yapı Tipleri. Osmanlı mimari eserleri ya tek başlarına ya da birkaç farklı fonksiyona sahip yapılardan oluşan külliyeler şeklinde inşa edilmiştir. Külliyeyi oluşturan binalar tek tek ele alındığında her birinin tipolojik olarak bir gelişim süreci gösterdiği görülmektedir.

Külliyeler. Bulundukları konuma göre simetrik veya dağınık yerleşim gösteren külliyelerin topografyaya en uygun şekilde yapılması gerekir. Erken döneme ait Bursa Hudâvendigâr Yıldırım, Yeşil ve Murâdiye külliyeleri dağınık bir yerleşim düzenine sahiptir. İstanbul'da fetihten sonra hızlı bir imar faaliyetine girişilmiştir. Şehirde yapılan ilk büyük külliye olan Fâtih Külliyesi (1463-1470) simetrik yerleşime sahip olup kapladığı alan ve bünyesindeki yapılarla bütün Osmanlı külliyelerinin en büyüğüdür. Fâtih Külliyesi ile külliye mimarisinde doruk noktasına ulaşılmıştır. Meriç nehri kıyısında yer alan Edirne Beyazıt Külliyesi simetrik bir düzene, İstanbul Beyazıt Külliyesi geniş alana yayılan dağınık bir yerleşime sahiptir. Sinan devrinde inşa edilen külliyelerde çeşitli uygulamalar görülmektedir. Süleymaniye Külliyesi ile Kadırga Sokullu, Eyüp Zal Mahmud Paşa, Üsküdar Atik Vâlide Sultan ve Şemsî Paşa külliyeleri başarılı birer şehircilik örneği olarak dikkat çekmektedir. İstanbul'da XVII. yüzyılda iki büyük külliye inşa edilmiştir. Bunlardan ilki Sultan Ahmed Külliyesi, diğeri

Yenicami Külliyesi'dir. Üsküdar Yeni Vâlide, Hekimoğlu Ali Paşa, Nuruosmaniye, Lâleli, Ayazma ve Beylerbeyi külliyeleri XVIII. yüzyılda yapılan diğer külliyelerdir. Selimiye, Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa ve Pertevniyal Vâlide Sultan külliyeleri XIX. yüzyıl eserleridir. İstanbul'da ilk külliyeler şehrin görüntüsüne hâkim geniş ve yüksek alanlarda inşa edilmiş, sonraki dönemlerde küçülen arsa parçaları sebebiyle daha düz yerlerde

yapılmış ve şehir görüntüsünde fazlaca yer almamıştır. Şehir dışında, özellikle İstanbul-Edirne ve İstanbul-Hicaz gibi önemli yollar üzerinde yapılan külliyelere menzil külliyesi adı verilmektedir. XVI. yüzyılda İstanbul-Edirne arasında Mimar Sinan tarafından inşa edilen Kanûnî Süleyman (Büyükçekmece), Cedid Ali Paşa (Babaeski) ve Sokullu (Lüleburgaz ve Havsa) menzil külliyeleri mimari gelişim açısından önemlidir. Bu yüzyılda Anadolu'da yapılan menzil külliyelerinden Gebze Çoban Mustafa Paşa Külliyesi Sinan öncesi döneme aittir. Daha sonra Karapınar'da Sultan Selim, Payas'ta Sokullu, Ilgın'da Lala Mustafa Paşa külliyeleri inşa edilmiş, XVII-XVIII. yüzyıllar içinde de bu tür külliyelerin yapımı devam etmiştir. Ulukışla ve Kuşadası'ndaki Öküz Mehmed Paşa, İncesu'daki Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve Hatay Karamurt'taki Moralı Damad Hasan Paşa külliyeleri de önemli menzil külliyelerindendir. Ayrıca Nevşehir'de Damad İbrâhim Paşa, Aydın Cihanoğlu, Yozgat Çapanoğlu, Gülşehir Karavezir ve Kütahya Molla Bey külliyeleri Anadolu'daki diğer önemli şehir külliyeleridir.

Tekkeler. Yerleşim düzenine göre tekkeler açık avlulu revaklı medrese ve ortak avlulu cami-medrese şeması şeklinde yapılmış olan tekkeler, mescid-tevhidhâne ve türbenin birlikte tasarlandığı tekkeler, ev-tekkeler ve karmaşık düzene sahip tekkeler şeklinde dört grupta tasnif edilebilir. Yönetici sınıfına mensup kişilerce inşa ettirilen ilk gruptaki tekkelerde cami aynı zamanda tevhidhâne olarak kullanılmıştır. Edirne Murâdiye, Ankara Hacı Bayrâm-ı Velî, Tire Yeşilimaret, İstanbul Şeyh Vefâ, Kastamonu Şa'bân-ı Velî, İstanbul Koca Mustafa Paşa, Eskişehir Kurşunlu, Saraybosna Gazi Hüsrev Bey, Ankara Cenâbî Ahmed Paşa, İstanbul Kadırga Sokullu, Piyâle Paşa ve Üsküdar Atik Vâlide Sultan külliyelerindeki tekkeler bu grupta değerlendirilmektedir. Bursa'da Geyikli Baba Zâviyesi'yle İstanbul'da Seyyid Nizam, Nûreddin Cerrâhî ve Hasîrîzâde tekkelerinde mescid-tevhidhâne ve türbe birlikte tasarlanmıştır. Osmanlı mimarisinde ev-tekkeler olarak gruplandırılan çok sayıda tekke vardır. Tasarımları ve cephe düzenleri yönünden inşa edildikleri bölgenin sivil mimari örnekleriyle yakın benzerlikleri bulunan bu tekkelerin çoğu XIX. yüzyılda yapılmış veya bu yüzyılda son şeklini almıştır. Yenikapı Mevlevîhânesi, Tophane'de Kādirîhâne, Kasımpaşa Mevlevîhânesi dış görünüşleriyle ahşap konakları, Merdivenköy Şahkulu Sultan Tekkesi kâgir konakları, Durmuş Dede Tekkesi Boğaz'daki yalıları hatırlatan özellikler gösterir. Abdurrahman

Şâmî, Helvaî Baba ve Ayni Ali Baba, Selâmi Efendi ve Keşfî Osman Efendi tekkeleri iddiasız meskenleri hatırlatmaktadır. Mevlânâ, Hacı Bektaş, Seyyid Battal Gazi gibi tekkeler ise karmaşık düzenleriyle farklı bir grup oluşturur.

Camiler. İznik Hacı Özbek Camii'nde görülen kare planlı, tek kubbeli şema daha sonraki yıllarda yaygın biçimde kullanılmıştır. Bu plan Bursa Alâeddin Bey Camii'nde de görülmektedir. Bilecik Orhan Gazi Camii'nde kare planlı tek kubbeli yapıda mekânın dört yönde yanlara genişletilmesi mimaride önemli bir gelişmeye işaret etmektedir. Yine İznik'te erken devirde yapılan Yeşilcami'de kare mekân kuzeye doğru genişletilmiştir. Bu iki yapı yeni mekân arayışlarının daha erken devirde başladığını göstermesi açısından önemlidir. Aynı yıllarda Mudurnu'da inşa edilen Yıldırım Camii'nin 19,50 metreye varan kubbesi geniş kubbe denemelerinin erken dönemde başladığını göstermektedir. Eski Zağra'daki Hamza Bey Camii de 17,50 m. çapındaki kubbesiyle benzer özellikler taşımaktadır. İstanbul'da Fîruz Ağa, Edirne'de Lârî Çelebi, İstanbul'da Haseki, Elmalı'da Ömer Paşa camileriyle Üsküdar'da Çinili Cami, Ayazma, Nuruosmaniye, Nusretiye, Dolmabahçe, Ortaköy, Aksaray Pertevniyal Vâlide Sultan camileri tek kubbeli yapıların önemli örnekleridir. Çok fonksiyonlu, zâviyeli, tabhâneli, kanatlı, yan mekânlı, ters "T" planlı gibi değişik adlarla tanımlanan camilerin erken devirden itibaren birçok örneği bulunmaktadır. Bursa Orhan Gazi Camii ile başlayan gelişim yine Bursa'daki Hudâvendigâr, Yıldırım, Yeşil ve Murâdiye camilerinde devam etmiştir. Bursa dışında İznik'te Nilüfer Hatun İmareti ve Yâkub Çelebi Zâviyesi, Edirne'de Yıldırım ve Murâdiye, İstanbul'da Mahmud Paşa ve Aksaray Murad Paşa camileri bu tipin önemli erken örnekleridir. Edirne ve İstanbul Beyazıt camileriyle İstanbul'daki Sultan Selim Camii'nde ise tabhâne mekânları biraz farklı biçim ve boylarda uygulanmıştır. Çok kubbeli ulucami tipinin erken örneği 1386 tarihli Gelibolu Camii'nde görülmektedir. Bu şema Bursa Ulucamii'nde yirmi kubbe ile en olgun şeklini almıştır. Daha sonra Edirne Eskicami'de dokuz kubbeli olarak denenmiş olan bu şema, İstanbul Fatih'te Atik Ali Paşa ile Kasımpaşa'daki Piyâle Paşa camilerinde altı kubbeli olarak uygulanmıştır. XV. yüzyılda başlayıp XVI. yüzyıl ve sonrasında çeşitli uygulamaları görülen merkezî kubbeli yapılarda farklı mekânlarda değişik çözümler denenmiştir. Edirne Üç Şerefeli Cami merkezî kubbenin gelişimi açısından önemli bir uygulama

olarak dikkat çekmektedir. Yapıda enine gelişen bir alanda mihrap önünde altı destekle taşınan büyük bir kubbe yerleştirilmiştir. Bu uygulama daha sonra özellikle Mimar Sinan tarafından sıkça denenmiştir. Ayrıca Atina'da Fethiye Camii'nin, merkezî kubbenin dört yönde yarım kubbelerle yanlara genişletilmesiyle oluşan şeması daha sonra başka eserlerde de tekrarlanmıştır. İstanbul fethinin ardından inşa edilen, ancak günümüze kadar gelmeyen ilk Fâtih Camii'nde kıble yönünde bir yarım kubbenin denenmiş olması önemli bir gelişmedir. Benzer uygulamaya ilk Eyüp Sultan ve Şeyh Vefâ camilerinde de rastlanmaktadır. Bu yapılarda ana kubbe iki yanda birer yarım kubbeyle genişletilmiştir. XVI. yüzyılın başında Beyazıt Camii'nde merkezî kubbenin mihrap ekseni yönünde iki yarım kubbe ile dikine genişletildiği görülmektedir. Benzer uygulama daha sonra Mimar Sinan tarafından Süleymaniye ve Tophane Kılıç Ali Paşa camilerinde yapılmıştır. Edirnekapı Mihrimah Sultan Camii'nde merkezî kubbe alt kademede iki yana, Eyüp Zal Mahmud Paşa Camii'nde daha üst kademede mihrap yönü hariç üç yana genişletilmiştir. Altı ve sekiz desteğe oturan merkezî kubbeli cami şemasını XVI. yüzyılda Mimar Sinan uygulamış, bu uygulamaya daha sonraki dönemlerde devam edilmiştir. Mimar Sinan'ın İstanbul'da yaptığı Kara Ahmed Paşa, Sinan Paşa, Kadırga Sokullu Mehmed Paşa, Atik Vâlide Sultan ve camilerinde altı destekli şema uygulanmıştır. Cerrah Mehmed Paşa ile Hekimoğlu Ali Paşa camileri bu şemanın Sinan sonrasındaki önemli örnekleridir. Mimar Sinan İstanbul'da Rüstem Paşa, Azapkapı Sokullu Mehmed Paşa, Mesih Paşa ve Nişancı Mehmed Paşa camilerinde sekiz destekli şemayı denemiş, bu şemanın en muhteşem örneğini Selimiye Camii'nde gerçekleştirmiştir. Üsküdar Yeni Vâlide, Lâleli ve Eyüp Sultan camileri de bu şemada yapılmıştır. Mimar Sinan 1548 yılında Şehzade Camii'nde uyguladığı merkezî kubbeyi dört yönde yarımşar kubbelerle yanlara genişleten şemayı daha sonra tekrar denememişse de Sinan'dan sonraki mimarların bu şemayı uygulamaya devam ettikleri görülmektedir. Sultan Ahmed Camii ve Yenicami'de uygulanan bu şema, 1766 depreminde yıkılan Fâtih Camii 1767-1771 yıllarında yeniden inşa edilirken tekrar ele alınmıştır.

Namazgâhlar. Açık alanlarda namaz kılmak için yapılan namazgâhların birkaç farklı örneği bulunmaktadır. Gelibolu Azebler, Konya Musallâ, Okmeydanı, Sivrihisar Musallâ namazgâhları mihraplı-minberli olarak inşa edilmiştir. Ayrıca bir çeşme ile ilişkilendirilerek yapılmış olanları da vardır.

Bu tip namazgâhların özellikle menziller üzerinde veya mesirelerde inşa edildiği görülmektedir. Edirnekapı Vezir Mehmed Paşa namazgâhı bir yüzü mihraplı namazgâh çeşmelerine; Eyüp Mehmed Paşa, Üsküdar Ahmed Ağa, Piyâle Paşa Kadınlar Çeşmesi ve Kadırga Esmâ Sultan namazgâhları çeşme üstünde fevkanî namazgâhlara; Bulgurlu, Beykoz İshak Ağa, Bostancı Abdullah Ağa ve Alemdağ namazgâhları bir çeşme yanına inşa edilenlere örnek olarak gösterilebilir.

Medreseler. Medreseler erken dönemde iki tipte inşa edilmiştir. Avlusunun üzeri kubbe ile örtülü olan medreselerin yalnızca iki örneği bulunmaktadır. Bunlar Bursa Lala Şâhin Paşa ile Amasya Gümüşhacıköy'deki Hacı Halil Paşa medreseleridir. Etrafı revaklarla çevrili açık bir avlu, revakların arkasında üç veya dört yönde talebe odalarıyla bir dershaneden oluşan medrese şeması hemen her dönemde uygulanmıştır. Bu tipin en erken örneği 1331'de yapıldığı kabul edilen İznik Süleyman Paşa Medresesi'dir. Bu medresede dershaneye yan odadan (müderris odası) geçişi sağlayan özel bir kapının olması dikkat çekicidir. Bir külliye bünyesi içinde yer alan Bursa Yıldırım (XIV. yüzyılın sonları), Yeşil, Murâdiye medreseleri ve tek başına inşa edilen Merzifon Çelebi Sultan Mehmed Medresesi önemli erken devir örnekleridir. Edirne Saatli Medrese ile Peykler Medresesi, Afyon Gedik Ahmed Paşa Medresesi, İnegöl İshak Paşa Medresesi İstanbul dışında cami yanlarında inşa edilen medreselere örnek gösterilebilir. Fâtih Külliyesi bünyesinde yer alan ve toplam on altı medreseden oluşan Akdeniz ve Karadeniz medreseleri, bütün Osmanlı mimarisi içinde bir külliyede yer alan en fazla alana ve adede sahip medreselerdir. Beyazıt ve Şehzade külliyelerinde bir, Süleymaniye Külliyesi'nde beş, Edirne Selimiye Külliyesi'nde iki, Sultan Ahmed Külliyesi'nde bir medresenin bulunduğu görülmektedir. Bu yapıların hepsi revaklı bir avlu etrafında oda ve dershanelerden meydana gelmiştir. Ayrıca XVI. yüzyılda Sinan tarafından İstanbul'da inşa edilen Beşiktaş Sinan Paşa, Edirnekapı Mihrimah Sultan ve Kadırga Sokullu külliyelerinde medreseler cami avlusu etrafına başarılı bir biçimde yerleştirilerek ilginç çözümler üretilmiştir. XVII. yüzyıla ait küçük ölçekli külliyelerin tamamı medresenin merkez olduğu yapılar topluluğudur. Bu külliyelerde medresenin dershanesi aynı zamanda mescid olup ayrıca cami bulunmamaktadır. İstanbul'da Kuyucu Murad Paşa, Ekmekçizâde Ahmed Paşa, Köprülü Mehmed Paşa, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, Amcazâde Hüseyin Paşa ve Feyzullah Efendi

külliyelerindeki medreseler bu grup içinde değerlendirilmektedir. XVIII. yüzyılda İstanbul ve Nevşehir'de inşa edilen Damad İbrâhim Paşa külliyeleriyle Üsküdar Ahmediye, Beyazıt Seyyid Hasan Paşa, Beşir Ağa (Hacı), Nuruosmaniye ve

Hamidiye külliyeleri bünyesindeki medreseler geç devrin önemli örnekleri olarak sayılabilir.

Sıbyan Mektepleri. Kare planlı tek kubbeli ve küçük ölçüdeki mekânlarıyla mektepler bazan tek başlarına, bazan bir külliye bünyesinde yer almıştır. Mekteplerin çoğu fevkanî olup zemin seviyesindeki örneklerine de rastlanmaktadır. Bir eyvanla kubbeli bir mekândan oluşan örneklerin yanı sıra yan yana iki kubbeli türleri de vardır. Bursa Sitti Hatun Sıbyan Mektebi erken döneme ait bir örnektir. Beyazıt ve Haseki sıbyan mektepleri XVI. yüzyılda inşa edilmiş eyvanlı bölümü olan yapılardır. Aynı yüzyıla ait Zeyrek'te Zenbilli Ali Cemâlî Efendi Mektebi kare planlı, tek kubbeli, Sultanahmet'teki İskender Paşa Mektebi iki kubbeli mekânıyla fevkanî olmayan örneklerdendir. Fevkanî sıbyan mektepleri içinde Süleymaniye, Sultan Ahmed, Kuyucu Murad Paşa, Üsküdar Çinili mektepleri tek kubbeli, Amcazâde Mektebi çift kubbeli mekânı ile bu yapılara örnektir. Fevkanî yapılarda altta çeşme, sebil veya tonozlu mekânlar olabilir. Sultan Ahmed, Üsküdar Mihrimah Sultan mektepleri tonozlu alt yapı üzerine, Kuyucu Murad Paşa ve Amcazâde mektepleri ise tonozlu dükkânlar üzerine oturur. Vefa'da Recâizâde Mehmed Efendi ve Sultanahmet'te Cevrî Kalfa mektepleri sebil ve çeşme, Fındıklı Zevkî Kadın Mektebi yalnızca çeşme üzerinde yer almıştır. Bazı mekteplerde kubbe yerine çatı veya tonoz örtü görülmektedir. Fındıklı Zevkî Kadın çatılı, Cevrî Kalfa Mektebi ise tonozlu yapılara örnektir. Tanzimat'tan sonra Batı tarzında çok birimli mektepler yapılmaya başlanmıştır. Âdile Sultan Mektebi iki katlı düzeniyle Batılı mektep anlayışında inşa edilen önemli bir yapıdır.

Dârülkurrâlar. Kur'an eğitiminin verildiği dârülkurrâlar kare planlı kubbeli yapılar olup ilk devir örnekleri günümüze ulaşmamıştır. Mevcut en eski yapı Bursa'da Hoca Yâkub Dârülkurrâsı'dır. Bu yapı genel uygulamanın dışında biri yazlık, diğeri kışlık iki hacimden oluşur. Dârülkurrâların zamanımıza kadar gelen önemli örnekleri XVI. yüzyılın ikinci yarısına aittir. İstanbul'da Süleymaniye Külliyesi'ndeki dârülkurrâ caminin kıble

yönünde avlu duvarı üzerinde yer almaktadır. Bazı araştırmacılarca Dârülhadis Medresesi'nin dershanesi veya türbedar odası olarak yanlış tanımlanan yapı bu konumuyla kesinlikle bir dârülkurrâdır. Vefa'da bulunan Hüsrev Kethüdâ Dârülkurrâsı, Fâtih Sultan Mehmed devrine ait Molla Hüsrev Mescidi'nin yanında inşa edilmiştir. Eyüp'te Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'nde yer alan dârülkurrâ, önündeki tek kubbeli revakı ile dikkat çekicidir. Üsküdar'da Atik Vâlide Külliyesi'ndeki dârülkurrâ ise zamanla orijinal şeklini kaybetmiştir. Edirne'de Selimiye Külliyesi'ne Mimar Dâvud Ağa tarafından 1590 başlarında ilâve edilen dârülkurrâ arastanın hemen yanı başındadır. Kütahya Câfer Paşa Dârülkurrâsı sekizgen planı ile farklı bir örnek olarak zikredilebilir. Sultan Ahmed Külliyesi bünyesinde yer alan dârülkurrâ I. Ahmed'in türbesiyle hemen hemen bitişik bir konumdadır. Benzer bir türbe-dârülkurrâ ilişkisi Eminönü Yenicami Külliyesi'nde de görülmektedir.

Kütüphaneler. Kütüphaneler XVII. yüzyıla kadar cami, medrese, tekke, zâviye ve türbelerdeki bir kitap dolabı veya odadan ibaretti. İlk defa Köprülü Külliyesi'nde müstakil bir kütüphane binası inşa edilmiştir. Kütüphaneler genellikle kare veya dikdörtgen planlıdır. Bir avlu içine alınarak gürültüden uzaklaştırıldıkları gibi bodrum kat üzerinde inşa edilerek rutubetten korunmuştur. Amcazâde Hüseyin Paşa ve Feyzullah Efendi, Şehid Ali Paşa, Damad İbrâhim Paşa, III. Ahmed, Hekimoğlu Ali Paşa, Ayasofya'da I. Mahmud, Âşir Efendi, Âtıf Efendi, Fatih'te Sultan I. Mahmud, Nuruosmaniye, Râgıb Paşa, Veliyyüddin Efendi, Murad Molla, Eminönü Hamidiye, Hacı Selim Ağa, Hâlet Efendi, Esad Efendi, Abdurrahman Nâfiz Paşa ve Hüsrev Paşa kütüphaneleri İstanbul'daki önemli kütüphane yapılarıdır. Nevşehir Damad İbrâhim, Sivas Hacı Nûman, Rodos Hacı Ahmed Ağa, Konya Yûsuf Ağa, Antalya Mütesellim (Müselim), Akhisar Zeynelzâde, Kayseri Râşid Efendi, Tire Necib Paşa, Lefkoşe II. Mahmud, Manisa Çaşnigîr, Ürgüp Tahsin Ağa, Kütahya Molla Bey, Manisa Demirci Mahmud Çelebi, Burdur Hacı İsmâil Ağa ve Sivas Ziyâ Bey İstanbul dışında inşa edilmiş önemli kütüphane örnekleridir.

Muvakkithâneler. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren camilerin yanına muvakkithâneler inşa edilmiş, ancak bunların erken dönem örnekleri günümüze ulaşmamıştır. XVIII. yüzyıl sonlarından itibaren müstakil binalar olarak yapılan ve günümüze kadar gelen örnekler kare, dikdörtgen, çokgen

planlıdır. Daire formuna yaklaşan yapılar da vardır. Üsküdar Yeni Vâlide, Lâleli, Nusretiye, Sultan Ahmed, Ayasofya, Kasım Paşa, Dolmabahçe, Arnavutköy, Emirgân, Beylerbeyi ve Teşvikiye camilerinde, Galata Mevlevîhânesi, Bâlâ Süleyman Ağa ve Sünbül Efendi gibi tekkelerde muvakkithâneler bulunmaktadır.

İmaretler. Erken devirden itibaren külliye bünyeleri içinde imaretlerin yer aldığı görülmektedir. İlk imaret örneği olarak bilinen Bursa Orhan Gazi Külliyesi içindeki yapı günümüze ulaşmamıştır. Bursa'da Hudâvendigâr, Yeşil ve Murâdiye külliyelerinin imaretleri mütevazi ölçülerdedir. Edirne II. Beyazıt Külliyesi'ndeki imaret ise daha geniş bir yapı grubunu oluşturur. Fâtih Külliyesi içindeki imaret tabhâne ve kervansarayla bağlantılıdır. Beyazıt Külliyesi'ndeki imarette ilk defa bir avlu etrafında bağımsız birimler yer almıştır. Sinan'ın önemli eseri Haseki Külliyesi'nin imareti bir avlu etrafında oldukça simetrik planıyla dikkat çekmektedir. Şehzade Külliyesi'nin imareti avlunun iki yanındaki kapalı mekân grubu ile şekillenmiş olup

karşısındaki kervansarayla da bağlantılı olacak biçimde düzenlenmiştir. Süleymaniye Külliyesi'nin Dârüzziyâfe olarak tanınan imareti külliyenin önemli bir parçasıdır. Kare planlı avlu etrafında odalar yer almaktadır. Yanındaki tabhâne ile birlikte arazinin eğiminden yararlanılarak binaların altına kervansarayın ahırları yerleştirilmiştir. Üsküdar Atik Vâlide Külliyesi'ndeki imaret de kervansaray ve tabhâne bölümleriyle birlikte ele alınmış, ortak bir giriş önünde bir avlu ile yapılara bağlantı sağlanmıştır. Sultan Ahmed Külliyesi'nde imareti oluşturan yapılar Atmeydanı'nın batı ucunda ayrı binalar olarak yan yana dizilmiştir. Burada da bir tarafta dârüşşifâ, diğer tarafta tabhâne ile bir yakınlık söz konusudur. Üsküdar Yeni Vâlide ile (1708-1710) Lâleli (1760-1764) külliyelerinin imaretleri caminin kuzeyinde, Nuruosmaniye Külliyesi'nde (1748-1755) caminin güneyinde medresenin bitişiğinde yer almaktadır. Eyüp'te Mihrişah Sultan Külliyesi'nde (1792-1795) bağımsız bir avlu etrafında inşa edilen imaret külliyenin ağırlık merkezini oluşturmaktadır.

Dârüşşifâlar. En erken tarihli dârüşşifâ Bursa'da Yıldırım Külliyesi'nde bulunmaktadır. Dikdörtgen planlı yapıda ortadaki revaklı avlu etrafına odalar yerleştirilmiştir. Bir medrese planı düzeninde olan yapıda girişin

karşısındaki büyük kubbeli birim dershane şeklinde tasarlanmıştır. İstanbul'da ilk dârüşşifâ Fâtih Külliyesi'nde (1470) inşa edilmiştir. Günümüze kadar gelmeyen bu yapının kare planlı, revaklı, avlulu bir plana sahip olduğu anlaşılmaktadır. Edirne'de Sultan II. Bayezid Dârüşşifâsı ilginç planıyla dikkat çeker. Üç bölümden oluşan yapıda önde bir tarafı revaklı ve odalı dikdörtgen avlu, ortada küçük bir avlu ve güneydoğu uçta altıgen bir bölüm yer almaktadır. Ortada üzeri aydınlık fenerli kubbe ile örtülü mekânın etrafı odalar ve eyvanlarla çevrilidir. Manisa Hafsa Sultan Dârüşşifâsı revaksız bir avlu etrafına yerleştirilmiş odalardan oluşur. Girişin avlu yönü üç kubbeli bir revak şeklinde düzenlenmiş olup karşısında bir eyvan bulunmaktadır. Haseki Dârüşşifâsı sekizgen bir avlunun beş yönünde yerleştirilen mekânlardan oluşur. Avlunun iki köşesinde kubbeli eyvanlar yer almaktadır. Süleymaniye Dârüşşifâsı iki avlulu bir plana sahiptir. Revaklı olan avlulardan ikincisinde revakların arkası odalarla çevrelenmiştir. Yapı yanındaki tıp medresesiyle bir bütün olarak düşünülmüştür. Revaklı avlu etrafında değişik boyutlardaki mekânlardan oluşan bir plana sahip Üsküdar Atik Vâlide Sultan Dârüşşifâsı yanındaki imaretle birlikte ele alınmıştır. Osmanlı mimarisinde son dârüşşifâ Sultan Ahmed Külliyesi'nde inşa edilmiştir. Günümüze ulaşmayan yapının kare planlı revaklı avlusu etrafında sıralanan odalardan meydana geldiği bilinmektedir. Bitişiğinde küçük bir hamamla bağlantılı olan yapı aynı zamanda imaret yapılarıyla bir arada tasarlanmıştır. Son dönemde dârüşşifâların yerini Vakıf Gureba (1845), Şişli Etfal (1897-1898) ve Haydarpaşa Numune (1901 ve sonrası) hastahanelerinde olduğu gibi Batılı anlayışa uygun biçimde yapılmış hastahaneler almıştır.

Türbeler. Açık ve kapalı olmak üzere iki tip türbe yapısı bulunmaktadır. Erken dönemden İznik'te Sarı Saltuk ile (XIV. yüzyıl ikinci yarısı) Yâkub Çelebi'nin (XV. yüzyıl başı) makam türbeleri açık türbelerdir. Bursa'da Devlet Hatun Türbesi ile Murâdiye'deki Saraylılar (Câriyeler) Türbesi de (XV. yüzyıl) açık türbe örneği olarak önemlidir. İstanbul'da Bulak Mustafa Paşa Türbesi (XVI. yüzyılın ilk yarısı) sekizgen, Mimar Sinan Türbesi dikdörtgen planıyla açık türbe tipinin dikkat çeken örnekleridir. Gülnûş Emetullah Vâlide Sultan Türbesi sekizgen planı ile büyük boyutlu bir açık türbe örneğidir. Bursa Mustafakemalpaşa'da Lala Şâhin Paşa, İznik'te Kırgızlar (XIV. yüzyıl ortası) ve Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa türbeleri kapalı türbe tipinin erken örnekleridir. Bursa'da Osman Gazi,

Orhan Gazi ve Murad Hudâvendigâr türbeleri tamamen yenilenmiştir. Yıldırım Türbesi kare planlı olup özgün şeklini korumuştur. Çelebi Sultan Mehmed'in Yeşiltürbe adıyla tanınan sekizgen planlı türbesi yoğun süslemeleriyle ayrıca dikkat çekicidir. II. Murad Türbesi, üzeri kısmen açık bırakılmış sade bir yapıdır. Fâtih Sultan Mehmed Türbesi 1766 depreminde yıkılmış ve ertesi yıl barok üslûbunda yeniden inşa edilmiştir. Mahmud Paşa Türbesi kesme taştan sekizgen planlı bir yapı olup içi çok sade, dış cephelerinde ise taşa fîrûze ve lâcivert çinilerin kakılması ile çok gösterişli ilginç bir örnektir. Benzer bir uygulama Üsküp'te Îsâ Bey Türbesi'nin (XV. yüzyıl) kasnağında görülmektedir. II. Bayezid ile kızı Selçuk Hatun'un türbeleri sekizgen planlı sade yapılardır. Yavuz Sultan Selim Türbesi sekizgen planı, yivli kubbesi ve renkli taş işçiliğiyle dikkati çeker. Yanında yer alan Kanûnî Sultan Süleyman'ın şehzadeleri için inşa edilmiş Şehzadeler Türbesi de sekizgen planlı olup çinileriyle önemli bir eserdir. Şehzade Mehmed Türbesi de (1544-1545) sekizgen planlı olup renkli taş işçiliği, yivli kasnaklı kubbesi ve renkli sır tekniğindeki çinileriyle çok süslü bir eserdir. Yine sekizgen planlı Kanûnî Türbesi dıştan revaklı olmasıyla farklı bir özelliğe sahiptir. Çinilerle süslü bu türbede Sinan çift kubbeli örtü sistemini kullanmıştır. Aynı plana sahip yanındaki Hürrem Sultan Türbesi'nin içi çinilerle süslü, yuvarlak kasnağı dıştan kitâbelidir. Kanûnî Türbesi'nde görülen çift kubbe Ayasofya hazîresindeki II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed türbelerinde de uygulanmıştır. Bu yapılar da hareketli mermer cephelere ve kaliteli çini süslemelere sahiptir. I. Ahmed'in ve Yenicami Külliyesi'ndeki Hatice Turhan Vâlide Sultan'ın türbeleri büyük boyutlu kare planlı ve girişin karşısında bir eyvanı bulunan benzer yapılardır. Barok üslûbunda inşa edilen III. Mustafa Türbesi, XVI. yüzyıla ait mercan kırmızılı çinilerin itinalı olarak kullanılmış olmasıyla dikkat çekmektedir. I. Abdülhamid Türbesi kare esaslı, köşeleri hafifçe yuvarlatılmış barok bir yapıdır. II. Mahmud Türbesi sekizgen planlı, büyük boyutlu ve empire özellikleri gösteren bir eserdir. Yavuz Sultan Selim Külliyesi'ndeki Abdülmecid Türbesi oldukça sade bir yapıdır. Eyüp'te yeni klasik üslûpta inşa edilmiş olan Mehmed Reşad Türbesi sekizgen gövdeli olup içi Kütahya çinileriyle süslenmiştir.

Su Tesisleri. Bu tesislerin önemlileri İstanbul'da bulunmaktadır. İstanbul'da Roma'dan kalan kemerlere yenileri ilâve edilmiş, bentlerde toplanan sular bu kemerler

vasıtasıyla çeşitli su yollarından şehre ulaştırılmıştır. Maksem ve kubbelere dağılan sular su terazileri vasıtasıyla yükseltilir, ihtiyaç duyulan yerlere rahatça gönderilirdi. İstanbul'un önemli su kaynaklarından biri Belgrad ormanlarından sağlanan Kırkçeşme sularıdır. 1554-1564 yılları arasında yapılan tesislere bağlı olarak irili ufaklı otuz üç adet kemer inşa edilmiştir. Bunlardan Uzunkemer 711 m., Kovukkemer 342 m., Moğlova Kemeri 258 m., Güzelcekemer (Gözlücekemer) 165 m. uzunluğundadır. Zamanla su sağlayan kollar üzerinde bentler yapılmıştır. Bunlar Topuz Bendi, Büyük Bent, Ayvat Bendi ve Kirazlı Bent'tir (1818). Halkalı suları 1453-1755 yıllarında inşa edilen on altı ayrı su yolundan oluşmaktadır. Sular Topuzlu Bent, Vâlide Bendi, Sultan Mahmud Bendi'nde toplanmaktadır. Taksim suyu tesisleri bu üç bentle son şeklini almıştır. 1900-1902 yıllarında II. Abdülhamid tarafından yaptırılan Hamidiye su tesislerinin kaynağı olan sular Kemerburgaz'ın güneyinde Karakemer civarındaki elli altı menbadan çıkarılmaktadır.

Hamamlar. Osmanlı hamamları genelde sıcaklık bölümlerinin biçimine göre gruplandırılır. İznik'te sur dışında inşa edilen Orhan Hamamı kazılarla kısmen ortaya çıkarılmıştır. Yine İznik'teki İsmâil Bey Hamamı (XIV. yüzyıl sonu-XV. yüzyıl başı) zengin süslemeleriyle dikkat çeker; eser kısmen harap durumdadır. Bursa'da Yıldırım Bayezid zamanında yapılan Demirtaş Hamamı 16 m. çapındaki kubbesiyle önemli bir yapıdır. Bolu'da Orta Hamam (XIV. yüzyıl son çeyreği) ve Bergama'da Debbağlar Hamamı (XIV. yüzyıl sonu-XV. yüzyıl başı) erken devrin diğer önemli hamamlarıdır. İstanbul'da pek çok külliye bünyesinde hamam inşa edilmiş, Mahmud Paşa Hamamı çifte hamam olarak yapılmıştır. Yalnızca erkekler kısmı günümüze ulaşan yapıda sıcaklık kısmı sekizgen planlıdır. XVI. yüzyılın başında inşa edilen Beyazıt Hamamı da bir çifte hamamdır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın hasekisi Hürrem Sultan için Ayasofya önünde yaptırdığı Haseki Hamamı Sinan'ın önemli bir eseridir. Uzunlamasına yerleştirilen çifte hamam farklı bir dış görünüme sahiptir. Haydar'daki Haydar Paşa Hamamı'nda bu uygulamanın bir benzeri görülür. Zeyrek'te Çinili Hamam (XVI. yüzyıl ortası) içi çinilerle süslü çifte hamamdır. Mimar Sinan'ın bir diğer eseri Çemberlitaş Hamamı da bir çifte hamamdır. Kılıç Ali Paşa Hamamı ise tek hamamdır. Kösem Sultan'ın Üsküdar'da yaptırdığı Çinili Hamam büyük boyutlu bir çifte hamam örneğidir. I. Mahmud tarafından inşa ettirilen barok özelliklerine sahip Cağaloğlu Hamamı İstanbul'da yapılan son büyük

hamamlardandır.

Çeşmeler-Sebiller. Osmanlı devrinde çeşme ve sebiller bir külliye bünyesinde veya tek başlarına inşa edilmiş, şehirlerde hemen her mahallede çeşme yapılmıştır. İstanbul'da 1000'i aşkın çeşme, 150'den fazla sebilin bulunduğu bilinmektedir. Erken ve klasik dönem çeşmeleri sade görünümlü, sivri kemerli nişlidir. XVII. yüzyıldan itibaren alınlıklarda ve ayna taşlarında görülmeye başlanan süsleme zenginliği XVIII. yüzyıldan itibaren bütün cepheyi kaplamıştır. Özellikle vazodan çıkan çiçekler ve meyve dolu kâseler dikkat çekici süslemelerdir. Çeşmelere bulundukları yerlere ve şekillerine göre cephe, köşebaşı, tek yüzlü, iki yüzlü, üç yüzlü, çeşme, namazgâh veya meydan çeşmesi gibi isimler verilmiştir. İstanbul'da Dâvud Paşa Çeşmesi (1485) günümüze kadar gelen erken bir örnek olup sivri kemerli nişli sade bir cepheye sahiptir. Son dönemden Alemdar Yokuşu'ndaki Üçyüzlü Çeşme (1911) çok cepheli tipe örnek gösterilebilir. XVIII. yüzyıldan itibaren İstanbul'un önemli meydanlarında âbidevî çeşmeler inşa edilmiştir. Topkapı Sarayı'nın kapısı önünde III. Ahmed Çeşme ve Sebili, Üsküdar'da III. Ahmed Çeşmesi, Azapkapı'da Sâliha Sultan Sebili ve Çeşmesi, Tophane'de I. Mahmud Çeşmesi, Kabataş'ta Hekimoğlu Ali Paşa Çeşmesi, Emirgân'da I. Abülhamid Çeşmesi bu grup içerisindeki önemli eserlerdir. XVI. yüzyıldan itibaren görülen sebiller köşe başında iki cepheli, dışa taşkın üç, dört, beş cepheli veya pencere sebil denilen şekillerde inşa edilmiştir. Sebil cephelerinde bulunan madenî şebekelerde devrin üslûbunu yansıtan zengin kompozisyonlar yer almaktadır. Mimar Sinan, Sinan Paşa, Kuyucu Murad Paşa, Sultan İbrâhim ve Yenicami sebilleri dışa taşkın çok cepheli sebillere örnektir. XVIII. yüzyıldan sonra cepheler dışbükey veya içbükey formlu olmuştur. Damad İbrâhim Paşa, Lâleli, Recâi Efendi, Hamidiye dışbükey dilimli; Hacı Beşir Ağa, Fatih'te II. Mahmud esası I. Mahmud içbükey dilimli, Seyyid Hasan Paşa iç ve dışbükey dilimli cephelidir. II. Mahmud Külliyesi'nde (1840) yer alan sebil ise yarım yuvarlak cephesiyle farklı bir uygulamadır. Sultan Ahmed Külliyesi'nde Atmeydanı'na bakan cephede kapı yanlarındaki sebillerle Cevrî Kalfa Sebili düz cepheli sebillere örnek verilebilir. Mesih Mehmed Paşa Türbesi önünde ve Sultan Ahmed Türbesi yanlarında avlu duvarları üzerindeki pencere sebiller de bu gruba dahildir.

Ticarî Yapılar. Hanlar, bedestenler, arasta ve çarşılar ticarî yapılar grubunu

oluşturur. Orhan Gazi döneminde Bursa'da yapılan Emîr Hanı bilinen ilk Osmanlı hanı

olup iki katlı olarak düzenlenmiştir. XIV. yüzyılın sonuna ait Bursa Yıldırım Bedesteni de ilk Osmanlı bedesteni olması açısından önemlidir. Edirne'de Çelebi Sultan Mehmed tarafından yaptırılan bedesten Bursa Yıldırım Bedesteni'ne benzemektedir. Hanlar ve çarşıların Bursa Ulucamii çevresinde inşa edilmesi bölgenin ticaret merkezi olmasını sağlamıştır. Benzer durum, pek çok şehirde bedestenlerin etrafında dükkânların çoğalmasıyla oluşan çarşılarda da görülür. İstanbul'da Fâtih Sultan Mehmed devrine ait Sandal ve Cevâhir bedestenleri etrafında zamanla hanlar ve dükkânlar çoğalmış, bugün Kapalı Çarşı adıyla tanınan Büyük Çarşı meydana gelmiştir. Kapalı Çarşı etrafı, özellikle Mercan ve Tahtakale civarı ticaret merkezi haline gelmiş, bu bölgede önemli hanlar inşa edilmiştir. İki avlulu bir düzene sahip Kürkçü Hanı İstanbul'da erken devir han örneği olarak dikkat çekicidir. XVII. yüzyılda yapılmış olan Büyük Vâlide Hanı ile Vezir Hanı büyük ölçekli yapılardır. XVIII. yüzyılda Beyazıt'ta inşa edilen Simkeşhâne ile Seyyid Hasan Paşa Hanı bu ticaret bölgesinin güney sınırını oluşturmuştur. XIX. yüzyıl ve sonrasında Eminönü ve Galata civarında çok katlı hanlar inşa edilmiştir. Süleymaniye Külliyesi'nde medreselerin altında yer alan Tiryaki Çarşısı, Edirne Selimiye Külliyesi'ndeki arasta XVI. yüzyıla ait iki önemli çarşı örneğidir. XVII. yüzyılda Sultan Ahmed Külliyesi'ndeki arasta ile Yenicami Külliyesi'ndeki Mısır Çarşısı adıyla tanınan arasta inşa edilmiştir. Ayrıca Kuyucu Murad Paşa, Bayram Paşa, Köprülü, Amcazâde külliyeleri gibi bazı külliyelerde birkaç birimden oluşan dükkânlar yapılarak çevrenin ihtiyacı karşılanmıştır. Osmanlı devrinde menzil külliyeleri, bünyesinde yer alan han ve kervansaraylarla şehir merkezlerinde inşa edilen han ve kervansaraylar dükkân, arasta, çarşı, bedesten gibi yapılarla ilişkilendirilmiştir. Lüleburgaz, Havsa, Payas, Ilgın, Ulukışla, İncesu menzil külliyeleri Edirne'deki Ekmekçizâde Ahmed Paşa Hanı, Merzifon'daki Taşhan bu tip yapılara örnek olarak gösterilebilir.

İskeleler ve Garlar. İstanbul'da XIX. yüzyılın başlarında Şirket-i Hayriyye vapurları için iskele binaları inşa edilmiştir. Haliç'te yapılan iskele binaları ahşap, diğerleri ahşap ya da kâgir olup bazılarında çini süslemeler yer almıştır. Bu binaların çoğu zamanla harap olmuş ve yıktırılmış, yerlerine betonarme olarak yenileri inşa edilmiştir. Haliç'te Ayvansaray, Defterdar,

Eyüp ve Hasköy iskeleleri günümüze özgün olarak ulaşmıştır. Rumeli yakasında Beşiktaş, Ortaköy, Bebek, Büyükdere, Sarıyer ve Rumelikavağı; Anadolu yakasında Beylerbeyi, Kuzguncuk, Haydarpaşa ve Bostancı; Adalar'da Büyükada iskeleleri de günümüze ulaşan özgün yapılardır. Bunlardan Beşiktaş, Büyükdere, Kuzguncuk, Büyükada iskeleleri kâgir ve iki katlı, Haydarpaşa ve Bostancı iskeleleri kâgir tek katlı, diğerleri ahşap tek katlı binalardır. Gar binaları II. Abdülhamid döneminde demiryollarının kurulmasıyla inşa edilmeye başlanmıştır. Alman mimar Jachmund tarafından yapılan Sirkeci Garı (1890-1901) oryantalist özellikleriyle dikkat çeker. Alman asıllı Otto Ritter ve Helmuth Cuno'nun inşa ettiği Haydarpaşa Garı'nda (1906-1908) barok etkileri ön plandadır. Edirne Karaağaç Garı (1913-1914) Mimar Kemaleddin'in eseri olup birinci ulusal mimari döneminin özelliklerini göstermektedir.

Köprüler. Osmanlı devrinde 100'ü aşkın köprü yapılmıştır. Bunlardan bazıları tarih köşkleri, uzunlukları ve geniş kemer açıklıkları ile dikkat çekicidir. Edirne Ekmekçizâde Köprüsü, Gazi Mihal Köprüsü ve Meriç Köprüsü'nde kitâbelerin yer aldığı tarih köşkleri bulunmaktadır. Büyük boyutlu köprüler içinde Ergene Köprüsü (Uzunköprü) 1392 m., 174 gözlüdür. Köstendil İshak Paşa Köprüsü 89,50 m., beş gözlü olup büyük kemeri 21,65 m. açıklığındadır. Çorum Osmancık Beyazıt Köprüsü 250 m., on beş gözlü, Bulgaristan Svilengrad Çoban Mustafa Paşa Köprüsü 295 m., yirmi gözlüdür. Saraybosna Keçi Köprüsü tek gözlü olup kemer açıklığı 32 m., Mostar Köprüsü tek gözlü olup kemer açıklığı 28,60 metredir. Büyükçekmece Köprüsü dört bölümlü, 635,50 m., yirmi sekiz gözlü; Silivri Köprüsü 333 m., otuz iki gözlü; Bosna-Hersek'te Vişegrad'da Drina (Sokullu Mehmed Paşa) Köprüsü 179 m., on bir gözlü; Alpullu Köprüsü 123,80 m., beş gözlüdür. Alpullu Köprüsü'nde orta gözde kemer açıklığı 20 metredir. Bolvadin Köprüsü'ne Osmanlı devrinde yapılan ilâve 175 m. olup yirmi iki gözdür (Bizans devri 200 m., 42 göz). Meriç üzerindeki Yeniköprü 263 m., on iki gözlüdür.

Saraylar. İlk Osmanlı sarayı Bursa'da yapılmıştır. Bugün izi dahi kalmamış olan bu sarayın bahçeler arasına dağılmış köşklerden oluştuğu bilinmektedir. Edirne'de oldukça geniş bir alana yayılan ve çeşitli bölümlerden oluşan Edirne Sarayı'nın bazı kalıntıları günümüze ulaşmıştır. İstanbul'da Fâtih Sultan Mehmed tarafından inşa ettirilen ilk saray Eski

Saray adıyla tanınmaktaydı. Günümüze kadar gelmeyen bu saray Beyazıt'ta bugünkü İstanbul Üniversitesi merkez binalarının olduğu yerde bulunuyordu. Yüzyıllar boyunca Osmanlı Devleti'nin idare merkezi olan Topkapı Sarayı'nın inşasına Fâtih döneminde başlanmıştır. Sûr-ı Sultânî adı verilen sur duvarı içinde yer alan saray da Fâtih Köşkü ile Çinili Köşk bu devirden kalan önemli birimlerdir.

XIX. yüzyılın ortalarına kadar ihtiyaca göre birçok ilâvenin yapıldığı saray bu yüzyılın ikinci yarısında yerini yeni inşa edilen saraylara bırakmıştır. Abdülmecid'in yaptırdığı Dolmabahçe Sarayı Osmanlı sultanlarının yeni ikamet yeri olmuştur. Sultan Abdülaziz Beylerbeyi Sarayı'nı bir yazlık saray olarak inşa ettirmiştir. Yine Sultan Abdülaziz tarafından yaptırılan Çırağan Sarayı 1910'da yanmıştır. Yıldız Sarayı ise XIX. yüzyılda inşa edilen köşklere II. Abdülhamid tarafından yaptırılan yeni ilâvelerle genişletilmiştir.

Köşkler-Kasırlar. Kasır daha büyük ve önem taşıyan yapılar, köşk ise daha mütevazi ve küçük ölçekli binalar için kullanılır. Bununla birlikte köşk ve kasır kelimelerinin Sepetçiler Kasrı (Köşkü) ve Aynalıkavak Köşkü'nde (Hasbahçe Kasrı) olduğu gibi birbirinin yerine kullanıldığı da görülmektedir. XIX. yüzyılda yapılan Mecidiye, Ihlamur, Küçüksu ve Maslak kasırları ile Siyavuş Paşa Çiftliği'nde Havuzlu Köşk, Amcazâde Hüseyin Paşa Yalısı'nın Selâmlık Köşkü, Afganîler Tekkesi Selâmlık Köşkü, Çengelköy Köçeoğlu Köşkü ve Mâbeyinci Râgıb Paşa Köşkü önemli örneklerdir.

Konaklar. Osmanlı sivil mimarisinde görülen büyük boyutlu konutlardır. XVIII. yüzyıla kadar dış sofalı ve divanhâneli düzenleri olduğu tahmin edilmektedir. Köşeleri odalı, dört eyvanlı, orta sofalı şema sık rastlanan bir uygulamadır. XIX. yüzyıldan itibaren oval ve yuvarlak sofalı planları öne çıkmıştır. İstanbul'da Mütercim Rüşdü Paşa, Rauf Paşa, Fuad Paşa, Subhi Paşa, Kayserili Ahmed Paşa konakları büyük boyutlu ve kâgir malzemeli olarak günümüze kadar gelmiş önemli örneklerdir. İstanbul dışında Birgi Çakır Ağa, Urfa Kürkçüoğlu, Tokat Latifoğlu konakları gibi çok sayıda konak örneği bulunmaktadır.

Askerî Yapılar. Osmanlı devri askerî yapıları içinde İstanbul ve Çanakkale

boğazlarında inşa edilen hisarlar, yeniçeri ocakları ve yeni düzende yetiştirilen askerlerin kışlaları ile savunma hatlarındaki tabyalar sayılabilir. Yıldırım Bayezid'in yaptırdığı Anadoluhisarı İstanbul'un fethinden önce Fâtih Sultan Mehmed tarafından hisarpeçe içine alınarak güçlendirilmiştir. Boğaz'dan geçişleri engellemek amacıyla karşı kıyıya inşa edilen Rumelihisarı üç büyük kulesiyle bunları birleştiren burçlarla takviye edilen surlardan oluşmaktadır. Çanakkale Boğazı'nda Kilitbahir ve Seddülbahir kaleleriyle Kal'a-i Sultâniyye inşa edilmiştir. Fâtih devrine ait Eceabat'taki Kilitbahir Kalesi yonca planlı yapısıyla ilgi çekicidir. Deniz yönündeki kuleli bölüm Kanûnî Sultan Süleyman zamanında ilâve edilmiştir. Dikdörtgen planlı Kal'a-i Sultâniyye çok katlı bir düzene sahiptir. Esası Fâtih dönemine ait olan bu bina XVI ve XVII. yüzyıllarda onarılmış, XIX. yüzyılda toprak tabyalar yapılmıştır. İstanbul'da Bizans devrine ait Altın Kapı'nın iç tarafına inşa edilen eklerle oluşturulan Yedikule Hisarı ile Topkapı Sarayı'nı çevreleyen Sûr-ı Sultânî bir iç kale niteliğindedir. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Karadeniz'den gelen saldırılara karşı Boğaz'ın kuzeyinde bazı tahkimatlar yapılmıştır. I. Abdülhamid zamanında inşa edilen ve II. Abdülhamid zamanında elden geçirilen topçu istihkâmları önemlidir. XIX. yüzyılda Anadolu ve Rumeli'de tabya adı verilen tahkimatların inşa edildiği görülmektedir. 1870'li yıllarda Rus ordusunun saldırılarına karşı yapılan Erzurum Aziziye tabyaları karmaşık planlı kanallar ve toprak siperlerden oluşmaktadır. Edirne'de inşa edilen otuz bir tabyadan Kıyık (Şükrü Paşa) ve Hıdırlık tabyaları dikkat çekicidir. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra bunlara ait kışlalar (odalar) zamanla yıkıldığından günümüze ulaşmamıştır. Kasımpaşa'da Cezayirli Hasan Paşa tarafından yaptırılan Kalyoncular Kışlası avlu ortasındaki camisiyle birlikte özgün halini muhafaza etmektedir. Önceleri ahşap olarak inşa edilen ve çoğu II. Mahmud devrinde kâgir olarak yenilenen kışlalar bir iç avlu etrafında yerleştirilen mekânlardan oluşmaktadır. Râmi, Dâvud Paşa kışlaları bazı değişikliklerle günümüze kadar gelmiştir. Tophane ve Taksim topçu kışlaları önce değişikliğe uğramış, ardından ortadan kalkmıştır. Selimiye Kışlası günümüze ulaşmış en büyük kışla binasıdır. Kuleli Kışlası da iki yanda kuleleriyle dikkat çekici bir yapıdır. 1847'de tıbbiye mektebi olarak inşasına başlanan ve kışla olarak tamamlanan Taşkışla ve 1862'de bitirilen Gümüşsuyu Kışlası iç avlulu plandadır. Maçka Kışlası iki ayrı iç avluya sahiptir. 1887 yılında Yıldız Sarayı'nın yanında yapılan Orhaniye Kışlası üslûbu, adı ve hâkim kubbeli camisiyle dikkat çekmektedir. 1914'te

inşa edilen Reşâdiye Kışlası birinci ulusal mimarlık dönemi özelliklerini taşıyan son Osmanlı kışlasıdır.

Karakollar. Karakollar XIX. yüzyılda inşa edilmeye başlanmıştır. İstanbul'da 240 kadar karakol yaptırılmış, 1927'de bu sayı 143'e düşmüştür. Günümüze otuz kadar karakol binası ulaşmıştır. Karakollar genellikle kare ve dikdörtgen planlı olup bazılarında bodrum katı mevcuttur. Otakçılar, Fatih ve Çarşamba karakolları erken, Eyüp Karakolu geç tarihlilere örnek olarak gösterilebilir.

Saat Kuleleri. Balkanlar'da Banyaluka (1577) ve Üsküp'te (1593) erken örneklerine rastlanan saat kuleleri İstanbul ve Anadolu'da XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren görülmeye başlanmış, önemli meydanlarda bir yapı üzerinde veya yamaç ve tepelerde inşa edilmiştir. Bugün mevcut olanlar içinde Safranbolu Saat Kulesi (1796) erken tarihli ve yamaçta yer alan bir yapıdır. Bazı saat kulelerinin altında çeşme, sebil, bazılarında muvakkit odası bulunmaktadır. Bir kısım saat kulelerinin üzerinde hava ölçüm aletleri yer alır. Yangın kulesi ve yön gösterici gibi farklı fonksiyonlara sahip saat kuleleri de vardır. Tophane, Dolmabahçe, Yıldız, İzmir ve İzmit saat kuleleri süslemeleriyle dikkat çeken örneklerdir.

Diğer Yapılar. Sultan Abdülaziz devrinde Eski Saray'ın yerine inşa ettirilen Harbiye Nezâreti binası (1863) avlulu, iki katlı büyük bir yapıdır. Aynı döneme ait Bahriye Nezâreti binası da yine avlulu bir düzende inşa edilmiştir. İtalyan mimar

Raimondo d'Aronco'nun Ziraat Nezâreti binasıyla (1889) Fransız mimar Alexandre Vallaury'nin Haydarpaşa Tıbbiye Mektebi (1894-1903) ve Düyûn-ı Umûmiyye binalarında klasik mimari etkileri ön plandadır. Vallaury'nin diğer bir eseri Müze-i Hümâyun'da (Arkeoloji Müzesi, 1892-1897) İlkçağ mimari özellikleri, Osmanlı Bankası binasında ise (1892) Batı etkileri belirgindir. İtalyan mimar Mongeri'nin Karaköy Palas (1920), Maçka Palas (1922) binalarında da Batı etkileri hâkimdir. Mimar Vedat ve Mimar Muzaffer'in Posta ve Telgraf Nezâreti ile (1905-1909) Mimar Vedat'ın Defteri Hâkānî (1910) binalarında ise birinci ulusal mimarlık özelliklerinin başarılı uygulamaları görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Celal Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), I-II; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938; Osman Nuri Ergin, Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi, İstanbul 1939; Sedat Çetintaş, Türk Mimari Anıtları: Osmanlı Devri, İstanbul 1946-52, I-II; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946; Doğan Kuban, Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme, İstanbul 1954; a.mlf., Osmanlı Dini Mimarisinde İç Mekan Teşekkülü, İstanbul 1958; Aptullah Kuran, İlk Devir Osmanlı Mimarisinde Cami, Ankara 1964; a.mlf., Mimar Sinan, İstanbul 1986; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I; a.mlf., a.e. II; a.mlf., a.e. III-IV; a.mlf., Avrupa'da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri I; a.mlf., a.e. II-III; a.mlf., a.e. IV; G. Goodwin, A History of Ottoman Arhitecture, London 1971; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, I-II; a.mlf., Türk Mimari Eserleri, İstanbul 1979; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975; A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", Atatürk Konferansları V: 1971-1972, Ankara 1975, s. 217-257; Ceyhan Güran, Türk Hanlarının Gelişimi ve İstanbul Hanları Mîmârisi, Ankara 1976; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1977-86 I-V; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V; a.mlf., a.e. VI; Mustafa Cezar, Tipik Yapılariyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986; a.mlf., Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1988; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II; Gönül Cantay (Güreşsever), Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara 1992, s. 73-108; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995; W. Müller-Wiener, İstanbul'un Tarihsel Topografyası, İstanbul 1998, s. 324-519; Kâzım Çeçen, İstanbul'un Osmanlı Dönemi Su Yolları (haz. Celal Kolay), İstanbul 1999; Yekta Demiralp, Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500), Ankara 1999; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen Osmanlı Medreseleri, Ankara 2000; M. Baha Tanman, "Osmanlı Mimarisi'nde Tarikat Yapıları /

Tekkeler", Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 305-363; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İFM, XXI (1963), s. 1-80; a.mlf., "İstanbul", İA, V/2, s. 1214 (44-144).

Ahmet Vefa Çobanoğlu